

# via spiritus

*Legendae, Vitae, Flores:*  
formas e conteúdos da  
hagiografia em Portugal  
na Época Moderna

Ano 3 - 1996

## Via Spiritus

Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso  
Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto  
Instituto de Cultura Portuguesa – Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Anual - Publicação subsidiada pela Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica

### Comissão Científica

Robert RICARD † Mário MARTINS, S.J. † J. S. da Silva DIAS †  
Maria de Lourdes Belchior PONTES; José V. de Pina MARTINS; Maria Idalina Resina RODRIGUES; Maria Lucília G. PIRES; José Adriano de Freitas CARVALHO

### Conselho de Redacção

José Adriano de Freitas CARVALHO; Luis de Sá FARDILHA; Maria de Lurdes Correia FERNANDES; Zulmira C. SANTOS; Ivo Carneiro de SOUSA; Pedro V. B. TAVARES;

### Direcção

Maria Idalina Resina RODRIGUES; José Adriano de Freitas CARVALHO

Edição do Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade e do Instituto de Cultura Portuguesa - Faculdade de Letras da U.P.  
Rua do Campo Alegre, 1055  
4150 Porto (Portugal)

Depósito legal n.º 85227/94 ISSN 0873-1233

Impressão: Oficina Gráfica da Faculdade de Letras do Porto

### CONTENTS

<b>G. C. Dias, OSB</b>	Benedictine Hagiography and Iconography. The Gregorius Magnus' <i>Dialogues</i> .....pág. 7
<b>M. L. Fernandes</b>	History, Holiness and Identity. Jorge Cardoso's <i>Agiologio Lusitano</i> and its context .....pág. 25
<b>A. P. Vasconcelos</b>	The saints of the military orders in the Jorge Cardoso's <i>Agiologio Lusitano</i> .....pág. 69
<b>J. A. Carvalho</b>	From Court saint to family saint in Early Modern Age .....pág. 81
<b>P. Tavares</b>	Way and inventions of feminine holiness in Portugal in 17th and 18th Century Portugal (some data, problems and suggestions) .....pág. 163
<b>M. I. Rodrigues</b>	Hagiography and theatre: the arguable merits of an <i>Auto de Santo António</i> .....pág. 217
<b>I. Morujão</b>	Poetry and holiness: the perception of sainthood in two portuguese devote biographies of the 18th Century .....pág. 235
<i>Notas</i>	J. A. Carvalho, A letter of Maria de Portugal, Princess of Parma and Piacenza .....pág. 263
<i>Reviews by</i>	J. A. Carvalho, P. Tavares, M. L. Fernandes, L. Fardilha, Z. Santos .....pág. 271

English abstracts at the end of each article

# Índice

*Legendae, vitae, flores:*  
formas e conteúdos da hagiografia  
em Portugal na Época Moderna

NUCLEO DE PERIODICOS

FLUP-BIBLIOTECA ( )



\*777799\*

Geraldo Coelho Dias, *Hagiografia e iconografia beneditinas.*  
*Os "Diálogos" do papa S. Gregório Magno* .....

pág. 7

A vida de S. Bento (480-547), escrita pelo papa S. Gregório Magno (†604) no "II Livro dos Diálogos" não é uma biografia de rigor histórico. É, antes, uma narrativa exemplar onde, dentro do género literário hagiográfico, à luz de modelos c estereótipos bíblicos, se pretende propor um exemplo concreto de perfeição cristã e um estímulo de santidade. Claro que o autor não inventou a personagem e até aduz testemunhas directas. Todavia, ao gosto da época, encheu a vida do Patriarca dos Monges do Ocidente de pequenas narrativas, em que a intenção didáctico-pragmática é evidente. Bento é um "homem de Deus, cheio de espírito de todos os justos" e, portanto, um paradigma de perfeição. Dentro destes parâmetros se faz a análise da hagiografia, segundo os "Diálogos", e da sua iconografia, sobretudo a partir das célebres gravuras da obra de Angelo Sangrino (1586), que inspiraram tantas obras de arte e sobretudo os painéis de talha dourada policromada (1716-19) do coro-alto do mosteiro de S. Bento da Vitória, Porto.

Maria de Lurdes Correia Fernandes, *História, santidade e identidade. O Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso e o seu contexto* .....

0080  
pág. 25 *via*

O *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso é um dos grandes monumentos da cultura portuguesa do século XVII. Elaborado com o intuito confessado de inventariar todas as "vidas" de santos, beatos, veneráveis, "varões" e mulheres "ilustres em virtude" de "Portugal e suas conquistas" que o tempo ia deixando "sepultadas no esquecimento", este *Agiologio* apresentou-se também como uma obra que pretendia elogiar os "santos da Pátria" para que os portugueses tivessem a quem imitar e os "estrangeiros" vissem – em datas muito significativas... – que Portugal era uma "Pátria de santos", ou seja para que a "santidade" fosse também um signo identificador da "Pátria". Apesar de esta obra ter ficado incompleta – só foi parcialmente continuada no século XVIII por D. António Caetano de Sousa – do imenso trabalho do seu autor resultou, como se pretende mostrar neste estudo, uma obra de consulta imprescindível para o estudo não só do fenómeno da santidade em Portugal até ao século XVII, mas também múltiplas outras facetas da vida religiosa, social e até política desses tempos.



António Pestana de Vasconcelos, *Os santos das ordens militares no Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso* ..... pág. 69

Este artigo faz um breve estudo sobre a vida virtuosa e venerável de alguns "santos" das ordens militares incluídas no *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso. Pretendeu-se colocar em evidência os princípios pelos quais se regeu o autor na apresentação das vidas dos membros das ordens militares e chamar a atenção para vários aspectos biográficos - temporais, espirituais e milagres - que permitiram a sua indexação.

José Adriano de Freitas Carvalho, "Vida e Mercês que Deus fez ao venerável D. Leão de Noronha": *Do santo de corte ao santo de família na Época Moderna em Portugal* ..... pág. 81

Tendo entrado na Ordem de S. Francisco, D. Leão de Noronha (1500-1572) foi levado a abandonar o noviciado em aras à sucessão da casa de seu pai. Casado, pai de filhos, praticando uma intensa vida de oração, vivendo na rota espiritual dos dominicanos de Lisboa - Fr. Luis de Sottomaior, O.P., o célebre exegeta, dizia o santo - pôs toda a sua fortuna ao serviço dos pobres e ele mesmo os atendia e curava por suas mãos. E tudo isto sem renunciar a viver como grande senhor e, consciente da sua prosápia familiar, a afirmar os seus privilégios. A sua inédita biografia, incluindo os milagres que fez em vida e que o consagraram como um santo vivo, foi escrita, cerca de 1623 por Jerónimo de Melo Coutinho, marido de uma sua neta. Nela se propõe o hagiógrafo preservar a *fama sanctitatis* de d. Leão, mas também apresentar um modelo de santidade "aos professores do estado de casados". Aqui ensaia-se uma interpretação das afirmações, sugestões e silêncios dessa hagiografia destinada, antes de mais, aos descendentes do "venerável D. Leão".

Pedro Vilas Boas Tavares, *Caminhos e invenções da santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII. (Alguns dados, problemas e sugestões)*..... pág. 163

Neste trabalho, a partir de dados e exemplos concretos, predominantemente do mundo social feminino, patenteia-se a conexão entre o fenómeno de crescente procura da santidade no século XVII e primeira metade do XVIII e a divulgação da oração mental e da contemplação no mundo dos leigos. Face a este fenómeno e concomitantes receios de degradação da vida espiritual, evoca-se a acção de aviso, discernimento e repressão das autoridades eclesiásticas a quem competia promover a "verdadeira santidade" e perseguir a "falsa", evidenciando-se que, não obstante a importância numérica e social de "terceiros" e "beatos", a passagem do tempo não ficou marcada pela afirmação de uma espiritualidade laical específica e autónoma, mas pela continuada atracção e prevalência dos modelos religiosos e claustrais.



Maria Idalina Resina Rodrigues, *Hagiografia e teatro: os discutíveis méritos de um Auto de Santo António* ..... pág. 217

Do *Auto de Santo António*, censurado pela Inquisição em 1624, de Afonso Álvares, passam-se em revista as fontes hagiográficas – tratadas, quase sempre, com desenvolta, mas amável, sem-cerimónia – e estudam-se as devotas orações que o autor "inventa", o significado da luta entre o Anjo e o Demónio no contexto da vocação religiosa antoniana, e, finalmente, teatro no teatro, o "introito" do Representador em que já se traça o perfil milagreiro do santo.

Isabel Morujão, *Poesia e santidade: alguns contributos para uma percepção do conceito de santidade, a partir de duas biografias devotas de religiosas do sec. XVIII português* ..... pág. 235

A partir da análise de duas biografias devotas do século XVIII, que apresentam a particularidade de incluírem, na sua segunda parte, a produção poética de monjas em questão, a autora procura explicar a funcionalidade dessa inclusão nas obras em causa e mostrar de que modo os dois relatos propõem uma articulação entre poesia e santidade. Aventa-se assim a hipótese de que a percepção selectiva dos sinais de santidade, pelos contemporâneos das religiosas em causa, se operasse também em função de um determinado tópicio poético.

## Notas

José Adriano de Carvalho, *Uma carta de D. Maria de Portugal, Princesa de Parma e Piacenza* ..... pág. 263

## Recensões

Maria Lucília Gonçalves Pires, *Xadrês de Palavras. Estudos de literatura barroca* (J. A. Carvalho) 271; Francisco Javier Lorenzo Pinar, *Beatas y mancebas* (P. Tavares) 274; Pierre Civil, *Image et dévotion dans l'Espagne du XV.e siècle: le traité Norte de Idiotas de Francisco de Monzón* (M. L. Fernandes) 277; Pinharanda Gomes, *Dom Manuel Martins Manso, Bispo do Funchal e da Guarda (escritos pastorais)* (P. Tavares) 279; Marc Fumaroli, *L'école du silence. Le sentiment des images au XVII.e siècle* (L. Fardilha) 282.

Crónica ..... pág. 299

# Hagiografia e Iconografia Beneditinas

## Os "Diálogos" do Papa S. Gregório Magno

"Os Diálogos", obra repartida por quatro livros, têm sido atribuídos a São Gregório Magno, papa de 590 a 604. Há pouco tempo, porém, estalou uma polémica a esse respeito, que nem é nova nem original. Já há muito que a "rusticidade" da linguagem e a ingenuidade de alguns milagres tinham chamado a atenção para a discordância do teor dos *Diálogos* com o resto da obra de Gregório Magno. Um estudioso recente, porém, através de profunda e minuciosa crítica literária, chegou à conclusão de que, na forma e no conteúdo, na linguagem e no objectivo, o estilo é muito diferente daquele que usava o dito papa nas obras que, com toda a verosimilhança, lhe são atribuídas<sup>1</sup>. A serem dele os *Diálogos*, haveria, pois, em Gregório uma espécie de desdobraimento de personalidade, já que "o estilo é o homem". Dom Adalberto de Vogué, que antes, na edição dos *Diálogos* para a colecção "Sources Chrétiennes", tinha defendido a autenticidade gregoriana dos *Diálogos*, sublinhando o "arrière-plan littéraire" dos mesmos, saiu à estacada, procurando rebater a tese de Clark e reafirmando a autoria de Gregório.

Como quer que seja, sem entrarmos na discussão, situamo-nos na linha da tradição a respeito do autor, porque o assunto não é relevante para o nosso objectivo imediato e o autor, qualquer que ele seja, mostra-se quase contemporâneo de S. Bento, tendo conseguido chegar ao conhecimento de algumas testemunhas directas. Por outro lado, a "exemplaridade" das vidas dos santos varões, como é apresentada nos *Diálogos*, situa-se perfeitamente na linha exegética de Gregório, que vê neles, qual "cidade de Deus para os simples" (P. Battifol), um sucedâneo e uma explanação actualizante da lição da Sagrada Escritura. Neste aspecto, os *Diálogos* explicitam, de forma prática, a teoria dos "Moralia", como, por exemplo, a respeito da morte de Job<sup>2</sup>. De alguma maneira, a importância que Gregório dera à Bíblia, quando

<sup>1</sup> GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, 3 Vols., Introduction, Bibliographie et Notes par Adalbert de Vogué (Col. "Sources Chrétiennes", 251/260/265), Paris, 1978/79/80; CLARK, Francis, *The Pseudo-gregorian Dialogues*, 2 Vols., Leiden, 1987.

<sup>2</sup> "Hanc itaque mortem, hanc dierum plenitudinem, et in beato Job uno scilicet membro Ecclesiae, credamus factam et in tota simul Ecclesia speremus esse faciendam: quatenus ita teneatur rei gestae veritas ut non evacuetur rei gerendae prophetia. Bona enim quae de sanctorum vita cognoscimus si

a interpretava e explicava nos "sermões" ou homilias e comentários à Sagrada Escritura, vai, agora, explicitá-la com a vida dos "Homens de Deus", que se levantam como "patriarcas" do monaquismo ocidental na Itália do seu tempo: "Qua in re hoc quoque nobis sciendum est quia et per incrementa temporum crevit scientia spiritalium Patrum". Na realidade, eis o que pensa e diz Gregório: "quanto mais o mundo caminha para o fim, tanto mais largamente se nos abre a entrada da ciência eterna"<sup>3</sup>. Na dialética constante entre o ONTEM/ HOJE da "História da Salvação", a Bíblia, enquanto Palavra de Deus, ganha, como reconhecem os modernos exegetas, um dinâmico "sensus plenior", acomodaticio, a que já os rabinos antigos reconheciam o valor de pluralidade: a Bíblia tem "noventa caras"<sup>4</sup>. Foi nisso que se apoiaram a filosofia e exegese alegóricas para deixar as "magras tetas do sentido literal" bíblico e procurar a riqueza e exigência do sentido moral ou espiritual, que, temos de reconhecê-lo, por vezes chegou a ser demasiado imaginativo ou subjectivo. Mas foi, de facto, uma metodologia ou técnica hermenêutica muito corrente nos Padres da Igreja e mesmo na Idade Média, tendo Gregório Magno usado dela com frequência<sup>5</sup>. Para ele, a Sagrada Escritura é uma presença constante e é, a partir dela, que se devem entender os seus sermões e os seus escritos. Ele conhece bem os sentidos da Bíblia: o literal ou histórico, o espiritual ou típico, moral e anagógico, embora privilegie o moral, porquanto leva à edificação e progresso espiritual dos leitores e ouvintes: "Pro multorum aedificatione" (*III Livro dos Diálogos*, 38,5).

## I - O género literário dos "Diálogos"

Os *Diálogos* obedecem a um género de narrativa biográfica em que uma figura (Gregório) conta a vida dum santo "Homem de Deus" - *VIR DEI* -, sendo interrompido a espaços por outro (o diácono Pedro), que lhe põe perguntas ou para saber mais ou para ser elucidado sobre algumas expressões usadas pelo narrador. O género literário dos "Diálogos" não é

veritate carent nulla sunt; si mysteria non habent minima. Quae ergo per Spiritum Sanctum bonorum vita describitur et per intellectum nobis spiritalium fulgeat, et tamen sensus a fide historiae non recedat, quatenus tanto fixior animus in suo intellectu permaneat, quanto hunc quasi in quodam medio constitutum, et erga futura spes, et erga praeterita fides ligat" (*Moralia in Job*, Liber XXXV, "PL", LXXVI, 779D).

<sup>3</sup> "Quanto mundus ad extremitatem ducitur, tanto nobis aeternae scientiae aditus, largius aperitur", *Homilia IV in Ezechielem*, Liber II, "PL", LXXVI, 981.

<sup>4</sup> Alejandro DIEZ MACHO, "Deras y exégesis del Nuevo Testamento", *Separata de Sefarad*, XXXV (1976).

<sup>5</sup> Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 4 Vols., 1959-1964; Beryl SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bolonha, 1972.

novo. O autor coloca-se (é) na pessoa do papa Gregório Magno, e nós estamos convencidos que o diácono Pedro faz papel de figura de retórica para dar mais vida à exposição e para motivar e atizar a curiosidade dos leitores. Neste tipo de diálogos, ao narrador interessa menos o diálogo com o aparente interlocutor directo, o diácono Pedro, do que com o leitor possível, a quem várias vezes, de forma explícita, se dirige. Como tal, estes *Diálogos* são um género de biografia exemplar em que se mostra como uns homens de Deus viveram na sequência e à imitação de notáveis figuras da Bíblia, motivando, com o seu exemplo, o teor de vida dos monges e de todos aqueles que buscam a perfeição cristã. Esta intencionalidade, porque enunciado programático do autor, está patente, desde o prólogo, no *Livro I dos Diálogos*, prólogo que constitui, de resto, um estereótipo significativo nas biografias hagiográficas antigas<sup>6</sup>. Os *Diálogos* não são, portanto, uma obra histórica, uma biografia à maneira moderna, positivista ou científica.

Desde o séc. IV, tinha-se imposto na Igreja cristã um tipo de historiografia eclesiástica que, à luz da Bíblia, pretendia fornecer uma história didáctica e paradigmática, orientada no sentido de apresentar modelos de edificação. Contava-se com Eusébio de Cesareia (265-340) e a sua "Historia Ecclesiastica", S. Jerónimo (347-420) e o "De viris illustribus" e sobretudo com Santo Atanásio (295-373) e sua "Vita Antonii", com Sulpício Severo (360-420) e a "Vita Sancti Martini Turonensis", escrita cerca de 397, ainda em vida do santo. Aparecera, de facto, um tipo de história monográfica cujo objectivo era perpetuar e propôr a memória exemplar de alguns santos varões, bispos e monges, que servissem de protótipo e motivação de comportamentos adequados à vivência religiosa cristã. O papa S. Gregório Magno (590-604), como escritor-pastor, inscreve-se na linhagem desses escritores e segue, artisticamente, esses modelos literários para nos apresentar os santos varões da Itália do seu tempo.

Nos seus *Diálogos*, S. Gregório Magno tenta actualizar factos bíblicos, não tanto para os enfatizar na sua materialidade, quanto sobretudo para os fazer servir de exemplo e motivação. Se S. Paulo dissera da Bíblia "quaecumque scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt" (Rm. 15, 4), o papa S. Gregório, na sua catequese pastoral, dirá a respeito das profecias: "Haec historice facta credimus, haec mystice facienda speramus" (*Moralia in Job*, Liber XXV, "PL", 76. 769B). Para ele, a literatura cristã e sobretudo a vida dos santos é um comentário da Bíblia, vivo, exemplar, palavra feita acção. O **HOMEM DE DEUS**, qualquer que ele seja, monge ou bispo, Bento

<sup>6</sup> Jean LECLERCQ, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957, 154-160; PENCO, Gregório, *Significato e funzione dei prologhi nell'agiografia benedettina*, in *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Milão, 1991, 115-124.



ou outro, é uma figura poliédrica, que realiza na Igreja os desígnios de Deus e actualiza, de forma concreta, na sua vida, os exemplos do homem bíblico de ontem feito modelo do homem crente de hoje e de sempre.

Por isso, a sua história monástica é uma "História da Salvação" em acto. Haja em vista, sobretudo, o *II Livro dos Diálogos* com a vida de S. Bento, por ser mais longo e uma biografia completa. Ainda que mais comprida que a obra de Sulpício Severo sobre S. Martinho de Tours, é mais curta que a de Santo Atanásio sobre Santo Antão. Mas, nela transparece como a vida dos santos homens de Deus é, para Gregório, um comentário vivo da Sagrada Escritura ("Viva lectio est vita bonorum") e, por eles, aprende-se a fazer a experiência cristã da Palavra de Deus. Deste modo, os *Diálogos* são uma ilustração didáctica desta ideia-força da pedagogia patrística. Através deles, mais que entreter a curiosidade e o devocionalismo, quer-se transmitir exemplos concretos, acessíveis, estimulantes, que podem tornar-se normas práticas de comportamento cristão, pois "Plus exempla quam verba excitant" (*XL Homiliarum in Evangelio libri duo*, Lib. II, Hom. 39,10). Afinal, Deus é eterno e a revelação da Sua Palavra bíblica é sempre uma história a reviver. Como escritor cristão, cheio de preocupações pastorais, num mundo romano a cair em desagregação perante a invasão dos bárbaros, o papa S. Gregório ou o autor seu contemporâneo quer afirmar o primado e a importância vital da Palavra de Deus e prová-la pelo testemunho vivencial dos homens de Deus do seu tempo. Apesar da crise, não faltam homens de fé, cuja vida é prova da presença actuante e santificante de Deus no mundo.

Para nós, ler hoje, como naquele tempo, a vida dos santos varões do século VI, quase contemporâneos do Papa e por ele descritos, é como que fazer a releitura da "História da Salvação", verificar por nós próprios como os "modelos bíblicos" se prolongam e transmitem. Trata-se duma hagiografia toda cheia de exemplaridade e realismo, ilustrada por verdadeiros "contos exemplares", mas reais, testemunháveis. Por conseguinte, mais que relevar o carácter da inspiração bíblica do texto em que se apoia, em vez de salientar o rigor da historicidade dos personagens que nos apresenta, o autor pretende realçar a sua importância moral, normativa, existencial, para que, assim como aqueles imitaram os santos Patriarcas, Profetas, Reis e Apóstolos da Bíblia, também nós, aqui e agora, os imitemos na ortopraxis cristã do nosso viver. Se de Jesus se disse "coepit facere et docere" (Act. 1,1) e se o evangelista Marcos quis sublinhar o papel didáctico dos "factos" do Senhor, narrando sobretudo os seus milagres, a ponto do povo dizer "Ele fez bem todas as coisas" (Mc. 7,37), porque é que S. Gregório não havia de dar importância aos "facta" dos santos bispos e

monges do seu tempo? De resto, S. Gregório não deixa de intercalar alguns dictos (*perguntas* do diácono Pedro e *respostas* do Pontífice) para que se evidencie ainda melhor o carácter eloquente dos factos descritos. Os acontecimentos espantosos que narra, os milagres admiráveis e por vezes ingénuos que conta são outras tantas formas de fazer catequese e de atrair, verdadeira "Bíblia dos pobres" para ensinar até os mais simples. A historicidade das figuras é como que encoberta pelo realismo motivante da sua exemplaridade. Portanto, o seu conceito de História continua ligado à ideia de Heródoto de que a "história é mestra da vida e luz da verdade"; não coincide com o nosso conceito de História científica, crítica, derivado da História positivista do séc. XIX, que rejeita como falso tudo aquilo que não possa documental e criticamente elucidar-se.

Na hermenêutica dos *Diálogos* de S. Gregório, deveriam distinguir-se três pontos, que ele procura explorar espiritualmente, em função didáctica, e lhe servem de cânones doutrinais: Conversão, Mistério Pascal/acção do Espírito Santo, Comunidade de Fé. De maneira geral, este objectivo encontra-se implícito nos quatro livros dos *Diálogos*, embora com mais relevância nuns que noutros.

## II - Estereótipos da Vida de S. Bento

Bento de Núrcia é-nos apresentado com todas as garantias de autenticidade. O autor da biografia tem a preocupação de referir quatro discípulos-testemunhas de S. Bento, conhecidos seus, pelo menos um: "quatuor discipulis illius referentibus agnovi" (*II Livro dos Diálogos, Prólogo, 2*), e ao "venerabilis Benedictus" alude no III, 16,93; 18,4 e no IV,8,1, onde repete convictamente: "sicut a fidelibus eius discipulis agnovi"). Repare-se na insistência do *agnovi* = conheci. Embora idealizada, não se trata, portanto, duma figura inventada, irreal, mítica. Estamos convencidos que S. Bento é mesmo uma figura histórica, real, mas a maneira como S. Gregório o apresenta inscreve-se num quadro religioso, nitidamente emoldurado com a preocupação de apresentar uma história didáctico-pragmática. A narrativa ultrapassa, por isso, as barreiras da história crítico-científica e tem de ser tomada como literatura religiosa, exortativo-paradigmática, onde lenda e história se misturam. Daí o suceder-se dessa apaixonante galeria de trinta e oito capítulos ou quadros, onde o maravilhoso e o real se casam num ambiente de evidente sobrenaturalidade e numa profusão quase perdulária de milagres, a ponto do próprio diácono Pedro já se dar conta do excesso miraculoso e seu atractivo, afirmando embevecido: "Quanto a mim e aos milagres do santo varão, quanto mais

bebo mais sede tenho" (*II Livro dos Diálogos*, 7). "Sede", "fome" e "refeição" são termos usados para realçar a apetência da narrativa de milagres (*I Livro dos Diálogos*, 10,20). Nos seus escritos, por mais milagres que narre, nunca S. Gregório se preocupou em definir a natureza dos mesmos. Talvez que, para ele, a vantagem do milagre estivesse em ser um sinal do poder de Deus a manifestar a virtude dos seus servos, em chamar a atenção pelo insólito. Contar os milagres dum santo é incitar à imitação das suas virtudes; aí é que deve centrar-se a atenção do leitor: "Vitae namque vera aestimatio in virtute est operum, non in ostensione signorum" (*I Livro dos Diálogos*, 12,4; cfr. *II, Prólogo*, 9). Por essa razão, o diácono Pedro confessava: "vita et non signa quaerenda sunt. Sed quoniam ipsa signa quae fiunt, bonae vitae testimonium ferunt, quaeso adhuc, si qua sunt, referas, ut esurientem me per exempla bonorum pascas" (12, 6). É por isso que vários milagres são decalque de outros tantos da Bíblia ou da hagiografia. Já o diácono Pedro fazia esta constatação de que milagres novos se faziam em protótipos antigos: "Habemus, ut video, de exemplis veteribus nova miracula" (7,12). Daí a acumulação de narrativas de santos com uma galeria de 50 quadros taumatúrgicos: 12 no I Livro dos Diálogos + 37 no III e o painel central do II todo dedicado a S. Bento. Contudo, a profusão taumatúrgica e a ingenuidade de alguns milagres não devem induzir-nos na conclusão imediata de que se trata duma literatura para gente simples. O gosto do milagre tinha um carácter apologético, popular no sentido de que era dirigido a todo o povo cristão, servia de argumento de fé. A potência de Deus consubstancia-se na sua presença taumatúrgica através dos santos ao longo dos tempos. O próprio Santo Agostinho, depois de todo o raciocinar lógico da "Cidade de Deus", não se dispensou de acrescentar, em apêndice, uma sequência de vinte e cinco milagres (*De Civitate Dei*, XXII, 8,3).

S. Bento, homem de Deus é, em certa medida, um "homo biblicus". Movido pelo Espírito Santo, tal como Abraão, em peregrinação espiritual, "deixa a casa paterna e a família e vai para outra terra" (Gn. 12,1-6). Assim se vê que, desde o princípio da narrativa hagiográfica de S. Bento, é evidente a preocupação de a contextualizar bíblicamente, como que articulando-a num eixo paradigmático e didáctico. É sobre a figura do Patriarca Abraão que S. Gregório compreende e situa a figura de Bento, feito "Patriarca" dos monges do Ocidente, embora, depois, vá buscar outras figuras complementares, igualmente modelares, que o ajudam a provar que S. Bento estava cheio do espírito de Abraão, Moisés, David, Elias, Eliseu, Jeremias, Pedro, Paulo. Eis, pois, alguns dos homens bíblicos, por vezes explicitamente referidos, que justificam a afirmação intencional: "omnium justorum spiritu plenus fuit" (*II Liv. Diálogos*, 8, 8). Sobre eles, Gregório

constrói a imagem do homem de Deus, Bento. Com razão, a sequência das Missas de S. Bento, próprias da Ordem Beneditina, aponta esses paralelos: "*Abrahae persimilem... Eliam latitantem specu... Elisaeus dignoscatur... Illum Joseph candor morum... Illum Jacob futurorum...*". E o hino de Matinas da festa de S. Bento, no Breviário Monástico Beneditino, a 21 de Março, cantava: "Isaac, Moysen, Abraham sub uno pectore clausit".

Ainda não se fez o estudo comparativo completo entre a Vida de S. Bento no *II Livro dos Diálogos* e os paralelos bíblicos. Embora alguns ressaltem de imediato, outros exigem maior aprofundamento. Como quer que seja, um caso bem elucidativo é o das analogias e dependências literárias entre S. Bento e Eliseu<sup>7</sup> a respeito dos milagres com os sacos de farinha e a bilha do azeite, tal qual resulta da comparação entre o *II Livro dos Diálogos* (21; 29) e *II Reis* (4,1-7. 42-44) com alusão ao milagre da multiplicação dos pães no número simbólico de cinco (Mt. 14,17). Outro é o caso de Mauro ou Amaro a caminhar sobre as águas (*II L. dos Diálogos*, 7), que decalca o passo paralelo de Pedro, expressamente citado, a caminhar sobre as ondas do Lago de Genesaret (Mt. 14, 24-33).

Curiosamente, o autor dos Diálogos quase não se refere a escritos de S. Gregório Magno e tão pouco parece usar, de forma explícita, outras fontes literárias, apesar de nos aproximar de histórias de monges antigos e anacoretas decalcadas de Rufino (*Historia monachorum in Aegypto*), Paládio (*Historia Lausiaca*), João Cassiano, Sulpício Severo.

Por fim, há que ter em vista como o autor persegue um objectivo exortatório, provocatório mesmo, qual é o de propôr modelos de edificação, porque "os exemplos arrastam e as palavras voam". Tal objectivo está bem expresso logo no Livro I<sup>8</sup>, que nos fornece um autêntico texto-chave para chegarmos à intenção do autor, ao que ele pretendia com aquelas histórias tão directas sobre a memória das virtudes de santos varões da Itália do seu tempo. No comentário da SE reconhece-se a virtude a adquirir, na narrativa dos milagres como deva ser manifestada e, através dos exemplos, prova-se de que maneira alguns foram abrasados no amor da Pátria celeste.

<sup>7</sup> M. MAEHLER, "Évocations bibliques et hagiographiques dans la Vie de Saint Benoît par Saint Grégoire", in *Revue Bénédictine*, 83 (1973), 398-428; Olivier ROUSSEAU, "Saint Benoît et le prophète Elisée", in *Revue monastique*, N° 144 (1956), 103-104.

<sup>8</sup> "Vellim quaerenti mihi de eis aliqua narrares, neque hac pro re interrompere expositionis studium grave videatur: quia non dispar aedificatio oritur ex memoria virtutum. In expositione quippe qualiter invenienda atque tenenda sit virtus agnoscitur; in narratione vero signorum cognoscimus inventa ac retenta qualiter declaratur, et sunt nonnulli quos ad amorem Patriae caelestis plus exempla quam praedicamenta succundunt", *Liber* I, 9; Gregoire LE GRAND, *Dialogues*, II, Paris, 1979, 16 ("SC", N° 260). Cfr. DE VOGUÉ, Adalbert, "Benoît, modèle de vie spirituelle d'après le Deuxième Livre des Dialogues de Saint Grégoire", in *Collectanea Cisterciensia*, 38, 1976, 147-157; IDEM, *Vie de saint Benoît commentée*, Bellefontaine, 1981 (Vie monastique, 14).



### III - O Mistério Pascal na Vida de S. Bento

Ponto interessante de mistagogia litúrgica é o da relação da vida de S. Bento com o mistério Pascal de Jesus. Na realidade, a estadia de S. Bento em Subiaco tem como emblemático começo o encontro com o monge Romão, que vem à gruta trazer-lhe comida. Sucedeu, porém que o monge, por algum tempo, não pôde vir e foi substituído por um sacerdote a quem o Senhor revelara, por altura da festa da Páscoa, a situação precária de S. Bento, dizendo-lhe: "Tu estás preparando para ti um delicioso manjar enquanto o Meu servo, em tal parte, enfrenta o tormento da fome". Ao descrevê-lo no *II Livro dos Diálogos, Cap. I*, mais que narrar um facto biográfico banal, S. Gregório Magno quis fazer teologia espiritual, ou melhor, quis que lhe descobrissemos o sentido "pleno", que nos transporta, também a nós, à verdadeira vivência da fé. Vale a pena saborear a narrativa com todo o sumo espiritual que dela se espreme: "Ele levantou-se imediatamente e, naquela mesma solenidade pascal, partiu para o lugar indicado, com os alimentos que para si preparara. Procurou o homem de Deus pelas quebradas dos montes, pelas recôncavos dos vales e pelas lapas das encostas, até o achar escondido na gruta. Depois de orarem e entoarem louvores ao Senhor Todo Poderoso, sentaram-se os dois e entretiveram-se em doces colóquios sobre a vida espiritual. Então disse o sacerdote: - Bem, levanta-te, vamos comer porque hoje é dia de Páscoa! - Não há dúvida, respondeu-lhe o homem de Deus. É realmente dia de Páscoa, pois tive a felicidade de te ver...

Afastado de todo o trato humano, Bento ignorava que naquele dia ocorresse a solenidade da Páscoa. Mas o venerável sacerdote de novo afirmou: "Não, hoje é de verdade o dia da Páscoa da Ressurreição do Senhor; não vais agora guardar abstinência, porque eu fui enviado precisamente para isto, para tomarmos os dois juntos os dons do Senhor Omnipotente. E assim, louvando a Deus, tomaram o alimento".

Reparemos, antes de mais no conceito que S. Bento tem da Páscoa. Ela é o dia do encontro com o Senhor, vivo, reconhecido no outro, no irmão da fé. Bonito, sem dúvida! Que riqueza teológico-antropológica, a lembrar a bem-aventurança dos que, por caridade, se apressam a "dar de comer aos que têm fome"! (Mt. 25,35).

Todavia, a insistência do sacerdote com Bento para que coma levamos mais longe; faz mistagogia e introduz o homem de Deus no coração sacramental do Mistério Pascal. Aqueles dois em refeição fraterna tomando "os dons do Senhor" são uma actualização reviviscente de Cristo a fazer a "Fracção do Pão" com os dois discípulos de Emaús no dia da Ressurreição

(Lc. 24, 13-35). Com razão, logo de seguida, S. Bento vira evangelizador dos pastores que, dando-lhe "alimento do corpo", "recebiam de seus lábios, em seu peito, os alimentos da vida" (*II Livro dos Diálogos*, I, 60). Pela comunhão eclesial a que o sacerdote visitante o abrija, Bento começa a edificar a Igreja. Aqueles que tanto se preocupam e afadigam com a pastoral e não raro dela se afastam a pretexto de monaquismo, parem um pouco diante deste quadro de inaudita beleza, onde se descobre uma relação estreita entre "doçura contemplativa e suavidade pastoral". Os verdadeiros pastores sabem perfeitamente que o dar tira o ter: "Quod ipsi dulciter ruminant, et proximos suaviter pascant"! Os *Diálogos* são a ilustração desta ideia-força e S. Bento um exemplo claro do monge-pastor que não pode furtar-se às exigências, que resultam da experiência da Palavra de Deus: "Disce cor Dei in verbis Dei"! Como seria interessante analisar as relações pessoais e pastorais do monge Bento com o bispo de Canossa, com Germano, metropolitano de Cápua, com os sacerdotes dos arredores do mosteiro, com as gentes pagãs de Cassino, as quais, ele "com pregação contínua, ia chamando à fé" (*II Livro dos Diálogos*, VIII, 81). Talvez se aprendesse a conciliar melhor, hoje, vida monástica e vida pastoral. Pelo menos, ficar-se-ia a saber que uma não exclui a outra, nem com ela é incompatível. Um monge não pode esquecer-se de que é um homem da Igreja. "A comunhão dos irmãos é sinal inconfundível da "Páscoa" em acto"<sup>9</sup>.

Pouco antes de morrer, envolvido numa espécie de nimbo de Transfiguração, "elevado na luz do espírito"<sup>10</sup>, S. Bento mereceu ver o mundo concentrado num resplandecente raio de luz (*II Livro dos Diálogos*, 35).

Acabámos, pois, de verificar como, em Subiaco, o retiro eremítico de S. Bento se apresenta como uma alongada Quaresma de carácter pre-pascal: "Solus in superni spectatoris oculis habitavit secum" (II, 3, 5). Ali, no retiro da gruta, em dia de Páscoa, ele descobriu a fraternidade, os outros, e começou a servi-los, tornando-se evangelizador apostólico do Cristo Ressuscitado. Depois, à luz radiosa da Páscoa, ele perceberá a importância e centralidade do amor a Cristo (*Regra de S. Bento*, 4,24, 87; 5,4; 53,30; 72,14), que extravasa em tantos passos da Regra Beneditina, ainda nos primórdios duma liturgia e culto cristão em estado de pureza original.

<sup>9</sup> CALATI, Benedetto, "Saggio per una lettura dei Dialoghi di S. Gregorio Magno secondo la metodologia del senso spirituale della Scrittura inteso dai Padri medioevali" in *Lex Orandi Lex Credendi. Studia Anselmiana*, 79, Roma, 1980, 123.

<sup>10</sup> A argúcia filosófico-teológica de S. Tomás de Aquino chegou a pôr-se a questão, à qual responde pela negativa: "Utrum beatus Benedictus viderit divinam essentiam?" (*Quaestiones Quodlibetales*, I, 1, Paris, 1926, 2-3. Cfr. Dom Garcia M. COLOMBÁS; D. Leon SANSEGUNDO; D. Odilon CUNILL, *San Benito. Su Vida y su Regla*, Madrid, 1954, 230-232.

## IV - Quadros hagiográfico-artísticos de S. Bento

Hagiografia e iconografia andam indissociavelmente unidas. A imagem dum santo, tal como nos foi descrita pelo biógrafo, irá, por certo, influenciar o artista que, em forma plástica a reproduz. Se a vida do santo nos é apresentada de forma atraente, sedutora por parte do hagiógrafo, com certeza que, por parte do artista, a arte, o engenho e a piedade, cumulativamente, exercerão também o seu papel na realização estética. Ora temos de convir que S. Gregório foi, sem dúvida, um artista na maneira como descreve a vida de S. Bento.

Por essa razão, os beneditinos, guiados pelo *II Livro dos Diálogos*, não puderam ficar indiferentes perante o atractivo da vida de S. Bento e souberam arranjar quem materializasse na arte plástica da escultura, pintura, fresco, talha e azulejo a vida do seu fundador segundo os estereótipos ali apontados. Basta visitar as igrejas, coros, capítulos, claustros e refeitórios dos mosteiros beneditinos para logo o descobrirmos; e a figura de S. Bento, de corvo aos pés a segurar no bico o pão envenenado, como abade venerável de barbas ou jovem monge a "deixar o mundo em flor" é disso perfeito emblema<sup>11</sup>.

A primeira xilogravura de S. Bento, com características lusitanas<sup>12</sup>, é a da Regra da Ordem de Avis, de 1516. Na Fundação Gulbenkian, Lisboa, existe uma bela iluminura de S. Bento em pergaminho, com certeza importado.

A estátua mais antiga, de origem francesa, é a da igreja paroquial de S. Bento da Várzea, Barcelos, estátua gótica do séc. XV, em que S. Bento, mestre disciplinador, segura na mão um feixe de varas para castigo dos monges negligentes (*RB*, 2,79; 28,13). Tal estátua faz-nos lembrar um fresco do claustro superior do mosteiro de Santa Escolástica de Subiaco onde S. Bento, qual hierático abade zeloso da disciplina monástica, aparece de dedo apontado a fechar a boca no gesto de impôr silêncio e com um molho de varas na mão para castigar os infractores.

Na igreja paroquial de Vila Marim, Vila Real, descobriram-se, há pouco, uns frescos com as imagens de S. Bento e S. Bernardo, datados da Era 1449 (ano de Cristo 1411), com os nomes dos santos em português.

11 Jan KAREL STEPPE, "Saint Benoît dans les arts plastiques," in *Saint Benoît, Père de l'Occident*, Antuérpia, Zodiaque, 1980, 55-144; *Iconografia di San Benedetto nella pittura della Toscana. Immagini e aspetti culturali fino al XVI secolo*, Florença, 1982.

12 José V. de Pina MARTINS, *Para a história da cultura portuguesa do Renascimento. A xilogravura do livro impresso em Portugal no tempo de Duerer*, Lisboa, 1972, 90-91.

Com efeito, há toda uma tradição artística espalhada pela Europa e, entre nós bem conhecida, que nunca parou de engrandecer as maravilhas de Deus realizadas em Bento de Núrcia. É conhecida a pintura do tecto da igreja beneditina do mosteiro feminino de Santa Escolástica de Bragança, a mais monumental entre nós, que representa a exaltação ou glorificação de S. Bento e de Santa Escolástica, sua irmã, introduzidos no Templo da Santíssima Trindade, que é o céu<sup>13</sup>. Não é obra do pintor espanhol de Valladolid, Damião Rodrigues Bustamante, como opina o erudito Mourinho Júnior, mas do português Manuel Caetano Fortunato, de Castelo Branco, pintado em 1763 pelo preço de algumas moedas de ouro, como pudemos apurar e de que, em breve, publicaremos um estudo. Tectos pintados com cenas de S. Bento há ainda na igreja do mosteiro de Viana do Castelo, na capela-mor do mosteiro do Salvador, Lar Conde de Agrolongo em Braga, com a glorificação de S. Bento e de Santa Escolástica<sup>14</sup>, obra datada de 1726 e atribuída ao pintor Manuel Furtado de Mendonça, do Porto, e na igreja do mosteiro do Terço em Barcelos. Refiram-se também as cenas da vida de S. Bento nos caixotões de tábua pintada no tecto da capela-mor das freiras de Semide, Miranda do Corvo. Aponte-se ainda o fresco em suporte rebocado da capela de S. Bento no alto do escadório da cerca do mosteiro de Tibães. Para o azulejo<sup>15</sup>, salientemos alguns painéis do séc. XVII-XVIII: igreja do antigo mosteiro de S. Bento de Viana do Castelo; Asilo de Santo António ou antigo mosteiro de monjas beneditinas do Jesus de Viseu; antigo convento da Encarnação em Lisboa; refeitório do mosteiro de S. Bento da Saúde em Lisboa (Assembleia da República), até há pouco usado como depósito da Torre do Tombo, e um conjunto de azulejos no antigo Convento de Santa Cruz em Lamego, trazidos, com toda a probabilidade, do extinto mosteiro de Recião. Acrescentemos a grande sequência de painéis de azulejos no claustro nobre ou dos defuntos de Tibães, sublinhados por textos elucidativos em latim, dois dos quais se encontram no átrio do antigo Paço Arquiepiscopal de Braga (Universidade do Minho)<sup>16</sup>. Refiram-se os

<sup>13</sup> Pe. António Rodrigues MOURINHO (JÚNIOR), "As pinturas do tecto da Igreja de S. Bento da cidade de Bragança: seu autor e valor iconográfico", *Brigantia*, Vol. I, N.º O (1981), 69-78.

<sup>14</sup> Eduardo Pires de OLIVEIRA, *O edifício do convento do Salvador. De mosteiro de Freiras ao Lar do Conde de Agrolongo*, Braga, 1994; Magno Moraes MELLO, "Manuel Furtado e a pintura de tectos joaninos em Braga", *Mínia*, 3.ª Série, Ano III, N.º 3 (1995), 157-188.

<sup>15</sup> SIMÕES, J. M. dos Santos - *Azulejaria em Portugal no século XVIII*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1979, 93, 118, 125, 208, 222, 345.

<sup>16</sup> José Aquino Veloso de SEQUEIRA, *Novena de S. Bento*, Guimarães, 1874. Em Apêndice encontram-se os Versos explicativos da vida de S. Bento representada nos azulejos do Claustro principal de Tibães. Diz o autor ter realizado agora aquilo que adiou por onze anos: "Tanto tempo pois haverá que eu, no receio de perder-se uma preciosidade da literatura latina que havia no claustro principal do mosteiro de Tibães, fui allí de propósito tirar uma copia, na intenção de



espaldares com pinturas dos cadeirais do coro alto de Tibães e Santo Tirso. Mas, sobretudo, analisemos os painéis de talha do lambrim do coro alto da Igreja do mosteiro de S. Bento da Vitória, Porto<sup>17</sup>.

O Coro, parte funcionalmente marcante da igreja monástica, pela sua condição de sacralidade, representa um dos lugares mais importantes na semiótica espacial dum mosteiro. É lá, nas estalas do cadeiral, com suas "misericórdias", que os monges realizam o "Opus Dei", a sua função de áulicos do divino Rei. Nos mosteiros da antiga Congregação Beneditina Portuguesa era costume haver na igreja dois coros: o coro baixo, junto do altar-mor, para as funções mais solenes com participação do povo, e o coro alto ou de cima, geralmente por sobre a entrada da porta principal da igreja. Era mais recatado e acolhedor, intimista e propício à meditação, de regra em forma de U e bastante adornado de imagens ou pinturas piedosas para suscitar nos monges a concentração devota, de modo "que o nosso espírito concorde com a nossa voz", como diz S. Bento (*RB*, Cap. 19). Ali, os monges rezavam o ofício das Matinas, mais longo, com salmos e leituras, a que hoje chamamos Ofício da Leitura, a Hora de Laudes, e as Horas Menores. Os beneditinos gostavam de adornar o coro alto com pinturas ou quadros da vida de S. Bento, como se vê em Tibães, Santo Tirso, S. Bento da Vitória, Porto. É provável que toda esta série de obras, com motivos bastante idênticos, tenha como base as gravuras, que se publicaram no século XVI em Espanha e na Itália<sup>18</sup>.

publical-a em algum jornal, e assegurar por este modo a sua conservação. São os versos explicativos dos quarenta e dois quadros da vida de S. Bento, tal como nos é narrada por S. Gregório Magno, o que tudo estava escripto e pintado em azulejos; e ja quando fui copiar estes versos, tinham, por haverem cahido alguns azulejos, pequenas mutilações, faceis de precher. Comecei a traduzil-os também em metro; porem conscio de que n'esta traducção aliás trabalhosa, não apparecia belleza alguma das muitas que tem o original latino, fiz em prosa o resto da traducção, que, ao menos tem o merito de ser mais literal".

<sup>17</sup> ADB-UM: *Congregação de S. Bento de Portugal, Estados dos Mosteiros*: N° 104: Porto, S. Bento da Vitória, 1629-1761. No "Estado de 1719 diz-se expressamente: "Fizerão se 51 cadeiras no choro, todas de pao preto de talha olandeza, que no precioso da materia e prefeito da obra leva vantagem aos mais choros deste Reyno, como confessam todos os que desapaixonadamente o tem visto... Fizerão se os espaldares do choro, que cobrem toda a parede the a cornija da abbobeda, tudo de talha de castanho levantado, com tam boa arte repartida em quadros de meyo relevo, em que se ve a Vida, e Milagres de Nosso Padre Patriarcha, e o zello do prelado que mandou fazer esta tão grandioza obra". Cfr. Robert SMITH, *Marceliano de Araújo, escultor bracarense*, Porto, 1970, 17-21 e, do mesmo, "A Igreja de S. Bento da Vitória à luz dos "Estados" de Tibães", *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*, Vol. XXIX, (1966), 190-261 (Separata).

<sup>18</sup> Na realidade, a Congregação Beneditina de Valladolid, Espanha, publicara "*Vita et miracula Sanctissimi Patris Benedicti*", Roma, 1579. Trata-se dum volume ilustrado com 50 lâminas, tendo no pé a descrição respectiva em versos latinos, com a numeração dos quadros e correspondente capítulo dos *Diálogos*. Foi obra muito divulgada, que conheceu quatro edições. Pouco depois, o abade de Monte Cassino quis fazer algo de semelhante, recorrendo ao mesmo debuxador, Bernardo Passarus, que adaptou as gravuras ao hábito dos monges da Congregação Cassinense e introduziu

Em S. Bento da Vitória, Porto, trata-se, na realidade, de 32 painéis, em relevo sobre madeira de talha dourada, policromada, para os espaldares do cadeiral de 51 lugares em madeira de jacarandá, dispostos em duas filas ou andares, dispostos em forma de U. A estes 32 há a acrescentar mais 4 quadros dourados mas não policromados com santos beneditinos vestidos de pontifical, o que perfaz o número de 36 painéis. Em 30 painéis policromados, numerados, desdobra-se toda a vida de S. Bento, ilustrada com cenas dos *Diálogos*, ao gosto da época, todos de vincado cunho naturalista. Estendem-se ao longo do coro, em dois registos paralelos, um inferior, outro superior, dispostos em forma de U a começar do fundo, do lado direito da cadeira abacial. As esculturas são de Marceliano de Araújo e foram encastoadas em talha por mestre Gabriel Rodrigues Álvares, de Landim. A parte escultórica custou 2#400 reis cada quadro pequeno e os maiores 4#500 e foi completada no triénio de 1716-1719, segundo os "Estados do Mosteiro de S. Bento da Vitória" para Tibães", quando era D. Abade de S. Bento da Vitória o Pe. Mestre Fr. André de Cristo, natural de Vila da Feira. Os quadros foram dourados pelo artista portuense Manuel Homem Soares<sup>19</sup>, da Rua de Trás, segundo contrato de 4/VIII/1759. É provável que Marceliano de Araújo conhecesse as pinturas do cadeiral de Tibães<sup>20</sup>, datadas de 1666-1668, mas não é preciso recorrer a tal fonte de inspiração, até porque os motivos são mais numerosos e bem poderiam ter-lhe sido indicados por qualquer monge, conhecedor da vida de S. Bento segundo os *Diálogos* e das gravuras publicadas em Itália no último quartel do séc. XVI. Os dois quadros centrais, nem são alusivos à vida do santo, nem têm número. Os quadros do registo inferior têm forma rectangular com

---

pequenas modificações. Assim, apareceu ilustrada com gravuras e em versos poéticos alongados do próprio abade sobre a vida de S. Bento, segundo os *Diálogos*: Angelus SANGRINUS, *Speculum et exemplum chisticolarum. Vita Beatissimi Patris Benedicti*, Florença, 1586. Logo depois houve outra edição em Roma, 1587. É desta que as monjas de Zamora fizeram uma edição manual: Dom Ángel SANGRINO, *Speculum et exemplum chisticolarum. Vita Beatissimi Patris Benedicti*, Zamora, Ediciones Monte Cassino, 1980. Foram, por certo, as gravuras destas obras as inspiradoras dos azulejos portugueses. Logo de seguida, os cistercienses encomendaram uma obra do mesmo género dedicada a S. Bernardo com gravuras de Júlio Roscio: *Vita et miracula Divi Bernardi Claravalensis abbatis*, Roma, 1587 (Reedição, Florença, 1987).

<sup>19</sup> D. Domingos de Pinho BRANDÃO, *Obra de talha dourada, emsamblagem e pintura, na cidade e na diocese do Porto*, Documentação, IV Vol., Porto, 1987, 147-151. O dito artista portuense deve ter sido o responsável por toda a obra de douramento do coro e orgãos de S. Bento da Vitória em 1759.

<sup>20</sup> Robert SMITH, *Cadeirais de Portugal*, Lisboa, 1968, 48-52. Cfr. GREGÓRIO MAGNO, *II Livro dos Diálogos. Vida de S. Bento*, Porto, Edições "Ora & Labora"/Mosteiro de S. Bento da Vitória, 1993; Cardial A. Ildefonso SHUSTER, *Storia di San Benedetto e dei suoi tempi*, Milão, 4ª Ed. 1973 (1946).

medida de 630x840 mm, fora as molduras, mas os do registo superior são octogonais.

Eis a série dos quadros ou painéis com seus motivos hagiográficos, marcantes para uma visão global da eidética e iconografia de S. Bento, conforme pudemos identificá-los com referência à narrativa do "II Livro dos Diálogos", começando pelo registo inferior:

1º: *Nascimento de S. Bento*. É uma movimentada cena de parto ou nascimento em que intervêm cinco mulheres, onde não falta a braseira para secar os paninhos e aquecer a água do banho, e a mãe é apresentada ainda no leito a fazer a prova da água. Tal cena é apócrifa e não aparece nos "Diálogos".

2º: *Recuperação do crivo partido*. Recorda o primeiro milagre realizado em Affile pelo santo para consolar a sua aia, que ainda o acompanhava e lhe preparava a comida (*II Liv. Diál. 1*).

3º: *S. Bento na gruta e a campainha quebrada pelo demónio*. Lembra a visita do monge Romano, que ia à gruta levar a comida e a fazia descer por uma corda numa cestinha. Fazia-se anunciar por uma campainha, que o demónio quebrou por raiva (*II Liv. Diál. 1*).

4º: *A ceia pascal de S. Bento*. O santo eremita recebe a visita dum sacerdote que, por ordem divina, lhe vem quebrar o jejum quaresmal (*II Liv. Diál. 1*).

5º: *A tentação nas silvas*. É das cenas mais vivas, com duas representações do santo a despir a roupa e rolar-se nas silvas para "apagar com um dilúvio de sangue o incêndio da paixão". Tal cena dá origem ao emblemático roseiral do "Sacro Speco de Subiaco", que S. Francisco de Assis foi visitar e Cimabue representou ainda em vida do "Poverello" (*II Liv. Diál. 2*).

6º: *Os dois primeiros discípulos: Mauro e Plácido*. Entre o grupo dos visitantes aparecem dois nobres, que lhe vêm confiar os seus filhos para discípulos (*II Liv. Diál. 3*).

7º: *A foice retirada do lago*. É o caso do "godo" que andava a roçar junto ao lago. Tendo-se a foice despegado do cabo e caído ao fundo, S. Bento meteu o cabo na água e logo o ferro se encaixou no cabo (*II Liv. Diál. 6*).

\* Painel central sobre a cadeira abacial, sem número: *S. Bento entrega a Regra a monges e monjas*. O santo com vestes prelatícias, está enquadrado por dois anjos e o listel com a legenda "De celo offertur tibi non alteri".

8º: *Mauro caminha sobre as águas*. Tendo o jovem Plácido caído ao lago, S. Bento mandou em seu socorro o discípulo Mauro ou Amaro, que foi salvá-lo de morrer afogado (*II Liv. Diál. 7*).

9º: *O pão envenenado levado pelo corvo.* Roido pelo ciúme, um sacerdote tentou matar S. Bento enviando-lhe um pão envenenado. Quando o santo deu a benção à mesa, um corvo entrou pela jancla e levou o pão que S. Bento lhe atirou (*II Liv. Diál. 8*).

10º: *O incêndio fantástico na cozinha.* Tendo encontrado um ídolo, os monges atiraram-no para a cozinha do mosteiro e, de repente, a seus olhos apareceu um grande incêndio. Com sua oração, S. Bento fez-lhes ver que não era fogo real, mas uma ilusão diabólica (*II Liv. Diál. 10*).

11º: *O demónio na pedra de construção.* Explica como uma pedra pesadíssima, pela oração do santo, se fez leve, pois o demónio estava sobre ela (*II Liv. Diál. 9*).

12º: *O emissário de Tóttila caído no chão.* Reproduz aquela cena em que Tóttila, rei dos godos, para provar a santidade do homem de Deus, lhe envia um mensageiro, Rigo, disfarçado na sua pessoa; à vista de Bento, logo ele caiu por terra (*II Liv. Diál. 14*).

13º: *Tóttila prostra-se aos pés de S. Bento.* Para reparar a ofensa, o próprio rei foi em pessoa visitar o santo, que lhe aunciou a entrada em Roma, a travessia do mar e a morte (*II Liv. Diál. 15*).

14º: *S. Bento revela um pensamento de orgulho a um monge que o assistia.* Foi o caso do monge que, interiormente, se pôs a murmurar por estar a segurar o castiçal enquanto S. Bento comia (*II Liv. Diál. 20*).

+ Volta-se ao ponto de partida, no registo superior, mas os quadros revestem a forma octogonal e não têm número:

15º: *Os sacos de farinha.* Este quadro lembra o milagre dos duzentos móios de farinha encontrados à porta do mosteiro em tempo de fome (*II Liv. Diál. 21*).

16º: *S. Bento tem a visão do raio de luz.* Quadro maior que reconstitui a cena em que o santo viu o universo concentrado num raio de luz e a morte do bispo de Cápua (*II Liv. Diál. 35*). Tal milagre é recordado no "*IV Liv. Diál. 7*".

17º: *O monge sepultado, que a terra não aceitava.* Narra como um jovem monge, com saudade da família, saiu do mosteiro sem licença, vindo a morrer. Sepultado, o seu corpo foi encontrado fora de terra no dia seguinte (*II Liv. Diál. 24*).

18º: *O monge tentado a fugir.* S. Bento livra da fuga do mosteiro de Monte Cassino um monge, o qual encontrou no caminho um dragão que o ameaçava (*II Liv. Diál. 25*).

19º: *O rústico maniatado, que só com o olhar de S. Bento ficou solto* (*II Liv. Diál. 31*).

20º: *A talha vazia, que se encheu de azeite* (*II Liv. Diál. 29*).

21º: *As duas monjas, que, pelas suas palavras injuriosas, após a morte, foram reconciliadas graças à intercessão do santo (II Liv. Diál. 23).*

\* Quadro central: *S. Bento de pé, em atitude hierática com vestes prelatícias e um anjo de cada lado entregando-lhe a mitra e o báculo. Sobrepuja a cadeira abacial.*

22º: *Ressurreição do filho dum aldeão, à porta do mosteiro (II Liv. Diál. 32).*

23º: *Os monges que tomaram alimento fora do mosteiro, contra a regra (Liv. Diál. 12; cfr. RB, 51).*

25º: *O irmão do monge Valentiniano tentado a comer pelo caminho. Contra o costume, à terceira vez acedeu à oferta dum ocasional companheiro de viagem e, quando chegou ao mosteiro, logo S. Bento lhe denunciou a falta (II Liv. Diál. 13).*

26º: *Os soldos miraculosos. Um homem que devia doze soldos recorre a S. Bento para pagar ao credor (II Liv. Diál. 27).*

27º: *Colóquio de S. Bento e Santa Escolástica. Reconstitui o milagre das lágrimas com que Santa Escolástica convenceu o irmão a passar a noite com ela em colóquio sobre as coisas do céu (II Liv. Diál. 33).*

28º: *Féretro e sepultura de Santa Escolástica. S. Bento mandou que o cadáver da irmã fosse trazido para o mosteiro e sepultado no sepulcro que abrisse para si (II Liv. Diál. 34).*

29º: *S. Bento morre de pé no oratório, amparado pelos seus monges. Associada está a visão dos monges que, estando fora, viram que, do seu mosteiro, chegava ao céu uma estrada pela qual S. Bento subia à glória (II Liv. Diál. 37).*

30º: *Cura duma demente na gruta de S. Bento (II Liv. Diál. 38).*

Com os dois quadros centrais e os quatro dourados do lambrim das colunas perfaz-se o número de 36 quadros de meio relevo encomendados a Marceliano de Araújo, dourados e policromados, depois, por Manuel Homem Soares em 1759.

Esta longa teoria de quadros mostra que estamos em presença dum cadeiral grandioso, talvez o maior, mais rico e mais esplendoroso do país, singular pelo facto de ser embelezado em madeira de talha dourada policromada. Aliás, todo o coro alto da igreja de S. Bento da Vitória, Porto, foi declarado monumento nacional, antes mesmo da igreja o ser (Decreto Nº 129/77 de 29 de Setembro). A variedade dos quadros, o naturalismo das formas, as marcadas características da época, a constante referência à obra literária do "II Livro dos Diálogos" de S. Gregório, tudo isso os eleva à categoria de verdadeira e completa ilustração artística da vida de S. Bento. Através deles, ficamos na posse duma autêntica reprodução plástica da

biografia do Santo Patriarca dos Monges do Ocidente e Padroeiro da Europa. Temos, aqui, de facto, a chave hermenêutica de muitas estátuas, gravuras, pinturas e azulejos, de tudo aquilo, enfim, que a hagiografia beneditina concebeu na diacronia da história a respeito do venerável fundador dos monges beneditinos, a única Ordem religiosa da Europa católica, anterior ao Ano Mil. Por isso, consideramos este lambrim com a vida de S. Bento um elemento essencial para a hermenêutica da hagiografia e iconografia beneditinas em Portugal.

## Conclusão

S. Gregório Magno, com o *II Livro dos Diálogos*, é o criador da eidética hagiográfica de S. Bento e o inspirador da sua iconografia. Dentro do princípio dialético da potência/presença de Deus, o santo papa quis mostrar, a partir de estereótipos bíblicos, que S. Bento é a figura-chave do monaquismo autêntico, ocidental, em que convergem as virtudes de todos os justos. A biografia hagiográfica, que nos deixou, vale certamente como informação histórica testemunhada, mas impõe-se muito mais como exemplo motivador. A história está, aqui, ao serviço da devoção; o santo torna-se espelho retransmissor da potência divina e a sua presença histórico-espiritual, através dos tempos, transforma-se num imã de atracção espiritual para que outros, estimulados pela sua vida, aprendam a viver ao serviço de Deus. De resto, o carácter de exemplaridade dos *Diálogos* de S. Gregório Magno ainda está bem evidenciado no uso que deles faz Clemente Sánchez de Vercial, arcediogo de Valderas, em pleno século XV<sup>21</sup>.

Devido à acção dos monges beneditinos e à devoção popular a S. Bentinho, que eles souberam criar à volta dos seus mosteiros e lugares das redondezas, podemos concluir que a rica hagiografia de S. Bento, proclamado pelo papa Paulo VI, em 1964, "Padroeiro da Europa", é das mais conhecidas e artisticamente mais exploradas. Para compreender a vida de S. Bento, Patriarca dos Monges do Ocidente e advogado popular das coisas ruins, dos males desconhecidos e dos maus vizinhos da porta<sup>22</sup>, há que, continuamente, recorrer ao *II Livro dos Diálogos* de S. Gregório. É ele que nos fornece a chave hermenêutica de tantas obras de arte, esculturas,

<sup>21</sup> José MATTOSO, "A utilização dos *Diálogos* de Gregório Magno pelo *Libro de los exemplos*", in *Euphrosyne, Revista de Filologia Clássica*, Nova Série, Vol. XXII, (1994), 335-340. O tema de comparação centra-se nas atitudes mentais perante a morte. Cfr. *Libro de los exemplos por ABC*, Edição crítica de John Esten Keller, Madrid, 1961.

<sup>22</sup> Geraldo J. A. Coelho DIAS, "O culto popular de S. Bento - Uma forma de terapêutica religiosa", in *Revista da Faculdade de Letras*, II Série, Vol. X, (1993), 233-244.

gravuras, pinturas, azulejos e até medalhas ou veneras, que a ilustram e promovem na devoção do povo cristão. Não era sem razão que Camilo envolvia o seu Eusébio Macário numa aura de especial devoção ao S. Bentinho, cuja verónica e até a regra "trazia ao pescoço pendente dum trancelim de ouro" para lhe defender o corpo, quando picado da febre-amarela e "entregava-lhe nas viagens o cuidado das suas malas, como a um escudeiro"<sup>23</sup>.

A hagiografia beneditina, obedecendo a estereótipos literários de inspiração bíblico-patristica, é uma fonte riquíssima de obras de arte e de motivações espirituais com grande impacto no devocionalismo popular. Como tal, merece ser conhecida e estudada a partir da obra do papa S. Gregório Magno. Só assim se chegará à compreensão do que essas obras de arte, usando motivos hagiográficos, pretendiam transmitir.

Geraldo J. A. Coelho Dias, OSB/FLUP

**Summary:** *The life of Saint Benedict (480-547) written by the Pope Saint Gregory the Great (†604) in the "Book II of Dialogues" is not an accurate historical biography. It is, above all, an exemplary narrative which, within the context of the hagiographic literary genre and in accordance to the biblical models and stereotypes, proposes a concrete example of Christian perfection and an incentive to sanctity. Obviously the author did not create this character and therefore mentions specific witnesses. Much to the taste of his time, the chronicle about the life of the Founder of western Monasticism is filled with numerous short narratives, an evidence of the author's didactic and pragmatic concern. Benedict is a "man of God, filled with the spirit of every righteous man", and consequently, a model of perfection. The present analysis of the Hagiography is made in conformity with these parameters, according to the "Book II of Dialogues" and its iconography, particularly the well-known engravings of the work of Angelo Sangrino (1586), which has inspired so many works of art, like the polychromatic gilded carvings (1716-19) from the choir loft of the Monastery of S. Bento da Vitória in Oporto.*

---

<sup>23</sup> Camilo Castelo BRANCO, *Eusébio Macário in Obras Completas*, Vol. VIII, Porto, 1988, 502.

# História, santidade e identidade. O *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso e o seu contexto.

Quando, em 1652, Jorge Cardoso (1606-1669) viu editado o primeiro tomo do seu *Agiologio Lusitano*<sup>1</sup> realizava, concluindo e, simultaneamente, iniciando, um longo e complicado percurso de um sonho que desde muito antes vinha alimentando: o de um vasto hagiológico nacional (e não só um martirologio ou um menológico<sup>2</sup>) que inventariasse todos os santos, beatos, veneráveis, mártires e – usemos a sua expressão – "varões, virgens e matronas ilustres em virtude" de "Portugal e suas conquistas". Um sonho que teve o seu primeiro impulso aquando da sua redacção e edição, com apenas 22 anos, do *Officio Menor dos Santos de Portugal tirado dos Breviarios, e Memorias deste Reyno* (1629)<sup>3</sup>: uma obra "menor" (nomeadamente pelo tamanho: um quase minúsculo in-24º) mas extremamente significativa: um pequeno livro "pera priuado vso somente" e "deuacam de cada hum"<sup>4</sup>, em que Cardoso se queixava – repetindo lamúrias antigas<sup>5</sup> –, de ter nascido "com os antigos Portugueses hum notauel descuido

---

<sup>1</sup> *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal, e suas conquistas*(...), Tomo I (Jan.-Fev.), Lisboa, na Oficina Craesbeckiana; Tomo II (Mar.-Abril), Lisboa, na Oficina de Henrique Valente de Oliveira, 1657; Tomo III (Maio-Jun.), Lisboa, Oficina de Antonio Craesbeck de Mello, 1666. Como as citações desta obra serão abundantes ao longo deste trabalho, fá-las-emos referindo abreviadamente *Agiologio*..., seguido do número do tomo e da página.

<sup>2</sup> J. Cardoso explicou, com bastante clareza, nas "Advertencias necessarias ao Agiologio Lusitano" (§. I, s.n.), as razões da opção por este título e a exclusão dos, mais correntes, de *Martirologio* e *Menologio*, por serem mais restritivos (tanto no título como no conteúdo) e não tão "amplios e universais", como o de *Agiologio* (que se adaptava melhor aos seus propósitos, como veremos). Lembremos que, um ano antes – em 1651 –, Juan Tamayo de Salazar fizera editar, em Lyon, o 1º tomo do *Martyrologium Hispanum* (os seguintes 5 tomos desta obra foram editados, respectivamente, em 1652, 1655, 1656, 1658 e 1659).

<sup>3</sup> *Este Officio Menor dos Santos de Portugal* foi editado em Lisboa, por Pedro Craesbeeck, em 1629 e é o primeiro livro de J. Cardoso e o único, além do *Agiologio Lusitano*, que viu a luz da impressão. Sobre outras "obras" de Cardoso, cf. *infra*, n. 179.

<sup>4</sup> *Officio Menor*..., Licenças (de Gaspar Pereira, D. João da Silva, Francisco Barreto, Fr. Antonio de Sousa e Gaspar Rego d'Afonseca).

<sup>5</sup> São sobejamente conhecidas as queixas de vários autores, nomeadamente do século XVI – veja-se o caso paradigmático de Garcia de RESENDE no "Prólogo" do *Cancioneiro Geral* –, em relação à incúria dos portugueses em registar, através da escrita e da impressão, os seus feitos heróicos (nas armas e nas letras). Tais queixas – ainda que, por vezes, de carácter tópico – foram sendo retomadas



de por em lembrança os illustres feitos dos seus; o que verificandose com assaz de sentimento dos zelosos da patria na historia secular, *o fica muito mais na ecclesiastica deste Reino*, pois auendo nelle como ameno jardim, e rica mina produzido para o Ceo grande numero de sanctos, Martyres, Confessores, e virgens (...) de mui poucos, por negligencia dos antigos, nos ficou algua noticia, e essa tam breue, e obscura, que faz mui difficullosa esta empresa...<sup>6</sup>. Uma empresa que o autor então iniciava e que, segundo Fr. Isidoro da Luz na sua "Aprovação", 13 anos mais tarde, do Tomo II do *Agiologio*, era "atêgora julgada de muitos por impossivel"<sup>7</sup>, mas que Cardoso, graças à sua "natural afeição, e deuoção aos Sanctos da Patria" (e para "credito" e para "gloria" desta<sup>8</sup>), ousou empreender, de tal forma que com ela veio a gastar todos os anos restantes da sua vida<sup>9</sup>.

Curiosamente, nesse *Officio Menor dos Santos...*, Jorge Cardoso reunira só os santos canonizados ou de culto imemorial. Mesmo assim, a

e "actualizadas" igualmente por vários autores do século XVII, nomeadamente por alguns que viveram ainda em vida de J. Cardoso. Lembremos, a título de exemplo, António de Sousa de MACEDO nas *Flores de España y Excelencias de Portugal*, editado pela primeira vez em Lisboa, 1631: "Entre todas las naciones que padecen en esta parte es la Portuguesa tan pobre de *Chronicas antiguas, quan sobrada de insignes virtudes, y gloriosas hazañas* de que muchos libros pudieran estar llenos (...). Considerando yo pues el prouecho que se sigue a los Reynos con dellos, y deseado hazer algun seruicio a mi patria, vsando en esta parte mas de officio de estrangeiro, que de condicion de Portugues, he querido salir con este tratado de sus Excelencias..." ("Al lector", s.n.).

<sup>6</sup> *Officio Menor*, fl. A4r. e v., subl. nosso.

<sup>7</sup> *Agiologio...*, II, "Aprovação".

<sup>8</sup> *Agiologio...*, II, "Advertencias necessarias ao Agiologio Lusitano", § I, 1. Notemos que estas "Advertências" começam, precisamente, com a lembrança e evocação dos propósitos desse *Officio Menor* – no qual já acentuara a sua "deuoção, e amor dos Sanctos da Patria" ("ao Lector", A5r.) – e do que ele e a sua matéria significaram para o autor.

<sup>9</sup> Efectivamente, Jorge Cardoso fez do *Agiológico Lusitano* – ainda que, inicialmente, tivesse ambicionado escrever e editar várias outras obras, como adiante referirmos – a concretização (embora incompleta) desse sonho que se veio a confundir com a sua própria vida. Diversos "comentários" do *Agiológico* testemunham que desde os primeiros anos da década de 30 Cardoso já pedia e recebia, por carta, a colaboração de portugueses e espanhóis na recolha e envio de informações de vidas e de dados históricos para a elaboração do *Agiológico Lusitano* (cf. *infra*, "Os colaboradores de J. Cardoso"). Por exemplo, em Dezembro de 1633 recebeu uma carta de resposta de Fr. Angelo Manrique, "Lente que foi de Vespera de Salamanca e Geral" da O. Cister (cf. I, 319-d). Além disso, a *Vida de Jorge Cardoso*, da autoria (ou, pelo menos, da "mão") de diversos autores, em particular de D. Manuel Caetano de Sousa e D. Antonio Caetano de Sousa, que se conserva manuscrita na Biblioteca Nacional de Lisboa (Cod. 628, esp. fls. 23r.-48r. e 52r.-54v.), realça esse afã desde aqueles anos (esp. fls. 30s). Dessa "Vida" ter-se-á servido Barbosa Machado para a bio-bibliografia deste autor na sua *Biblioteca Lusitana*. A mesma "vida" foi recentemente objecto de uma dissertação de mestrado em História Moderna da autoria de Joaquim Fernandes da CONCEIÇÃO, *Espiritualidade e religiosidade no Portugal Moderno. O "Agiológico Lusitano" do Padre Jorge Cardoso*, Dissertação de Mestrado em História Moderna e Contemporânea, Porto, 1996 (policopiado) – um trabalho que segue de perto, glosando, esta "Vida de J. Cardoso" e que, na globalidade, se nos afigura metodologicamente muito discutível.

obra incluiu "62 sanctos em numero"<sup>10</sup>, sem fazer menção de outros muitos, de que se puderão compor mais officios, que em vida forão conhecidos, e venerados por insignes em sanctidade, os quaes antes, e depois da morte honrou Deos com milagres, em tanto que *se Portugal não houvera faltado à deuoção, sollicitude, e diligencia, que pera os qualificar, com o testemunho irrefragavel da Igreja, se requiere, puderão estar já canonizados*, como são os sanctos Infantes Dom Fernando (...), Donna Joanna (...) Beato Frei Bernardo (O.P) (...), o B. Thadeu e S. Gonçalo de Lagos (...) Espinela de Arouca (...) Fr. Pedro Porteiro de S. Domingos de Euora (...) e Fr. Bartholameu dos Martires..."<sup>11</sup>. Deste modo, esta obra revela já, ainda que com alguma discrição, a insatisfação pela pouca diligência de Portugal na canonização – e consequente culto público e oficial – de muitos outros santos portugueses<sup>12</sup>, nomeadamente, dos séculos XV e XVI...

A modéstia deste "liurinho" parece ter estado na razão inversa do fervor do seu autor não só pelos "santos da pátria", mas também pela recolha de todas as memórias possíveis do que à história religiosa (e não só<sup>13</sup>) dizia respeito, quase desde tempos imemoriais. A grandeza desse fervor traduziu-se no laborioso percurso que foi deste "modesto livrinho" até à imensa e grandiosa, apesar de incompleta<sup>14</sup>, empresa que, para a época, foi o

---

<sup>10</sup> J. Cardoso apresenta, a fl. 13v., uma "Breve relação dos Sanctos, que se contem neste officio conforme a ordem dos hymnos, com allegação dos Breuiarios, Martyrologios, e Autores, que delles fazem menção em particular".

<sup>11</sup> *Officio Menor dos Santos*, fl. 28r., subl. nosso.

<sup>12</sup> E não terá tido a ver a elaboração e edição dele com o facto de em 1622 terem sido canonizados vários santos espanhóis, de em 1625 ter sido canonizada a rainha S. Isabel – um dos poucos santos "recentemente" canonizados que os portugueses podiam dizer "seus" – e de se aguardar a canonização de outros? Voltaremos a esta questão.

<sup>13</sup> De facto, em diversos momentos da obra, particularmente nos comentários a muitas "vidas", Jorge Cardoso deixou explícito o quanto se interessava por (desejando abarcá-los) múltiplos aspectos da história de Portugal, que não só a história eclesíástica, o que o levou a discutir etimologias, referências topográficas, precisões genealógicas, cronológicas, etc., facto que lhe veio a grangear, junto dos contemporâneos, a fama corrente de *Antiquario* e de *Padre das Antiguidades*. Este aspecto foi muito bem notado pelo(s) autor(es) da referida *Vida de Jorge Cardoso* (esp. fl. 42r. e v.). A ele regressaremos mais adiante.

<sup>14</sup> Apesar de lhe ter dedicado cerca de 40 anos da sua vida (desde, pelo menos, 1629, dada a edição do *Officio Menor*, até 1669, data da sua morte), Jorge Cardoso apenas conseguiu, como se sabe, ver impressos 3 tomos deste *Agiologio Lusitano*, correspondentes aos meses de Janeiro a Junho. O autor confessou e demonstrou em diversos momentos destes 3 tomos que já tinha reunidos muitos elementos para os tomos seguintes, que não conseguiu completar para edição. A sua "empresa" veio a ser parcialmente continuada, como também se sabe, no séc. XVIII, por D. António Caetano de Sousa, que apenas conseguiu completar e imprimir o tomo IV (Lisboa, 1744), referente aos meses de Julho e Agosto. Desta "continuação", por razões óbvias, nos não ocuparemos aqui, mas fá-lo-emos num próximo trabalho.

*Agiolôgio Lusitano*, um dos maiores, mas não dos mais conhecidos, monumentos da cultura portuguesa do século XVII<sup>15</sup>.

Graças a esse fervor, Cardoso, desde a publicação do referido *Officio Menor*, mantendo e alargando as razões fundamentais da sua composição (a devoção, amor e veneração dos "Santos deste Reino"<sup>16</sup>) ocupou-se num "infatigavel estudo, e diligencia na inuestigação, e conhecimento da historia Ecclesiastica deste Reino; isto he das vidas, preclaras acções, e heroicas virtudes, não somente dos Sanctos Canonizados, e Beatificados, mas tambem dos insignes varões em sanctidade (a que chamamos Veneraucis) e outros de excellente, e não vulgar virtude, e finalmente d'aquelles valerosos soldados da milicia Euangelica..."<sup>17</sup>. Na impossibilidade – segundo a sua explicação, por falta de materiais suficientes – da composição de uma história eclesiástica<sup>18</sup>, e como o seu "intento era mais proseguir a narração, e louvor das vidas, e virtudes das pessoas, que a continuação, e perpetuo curso dos tempos.", optou por esta

<sup>15</sup> Este facto foi notado, quer pelas referências mais antigas (esp. do séc. XVIII), quer pela bibliografia mais recente sobre a obra. O trabalho de maior fôlego realizado sobre o *Agiolôgio Lusitano* foi o de Carlos Alberto AFONSO, *No tempo em que todos eram santos. Estudo sobre o "Martirologio Nacional Português": o "Agiolôgio Lusitano" de Jorge Cardoso*, Trabalho de síntese para Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica, Universidade do Minho, 1988 (policopiado); veja-se ainda o artigo de Justino Mendes de Almeida e Maria Isabel de Mello Moser, *O "Agiolôgio Lusitano" do Padre Jorge Cardoso, como fonte histórico-cultural*, in *Actas do Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora*, Évora, 1994, 175-194; mais recentemente, Joaquim Fernandes da CONCEIÇÃO, *Espiritualidade e religiosidade...*, ob. cit. Reconhecemos, em particular, a verdade e justeza das afirmações de Justino Mendes de ALMEIDA e Maria Isabel de Mello MOSER no artigo *supra* citado, nomeadamente no seu título, mas cremos que, no(s) estudo(s) da obra, haverá sempre que realçar e não perder de vista a sua função e finalidade hagiográficas, até mesmo nos "comentários" às diferentes vidas, uma vez que Cardoso, discutindo e precisando (ou, em alguns casos, tentando precisar) dados históricos, geográficos, topográficos, literários..., fê-lo quase sempre no quadro da articulação da história com a santidade ou, por mais preciso, da santidade com a história, num contexto de afirmação do valor e da riqueza da história sacra de Portugal, nomeadamente das suas "antiguidades", mas não esquecendo também a sua história mais recente, como veremos.

<sup>16</sup> *Agiolôgio...*, I, "Advertencias necessarias ao Agiolôgio Lusitano", §. 1. As citações que aqui faremos desta e de outras obras respeitam a grafia das mesmas, embora tenhamos desenvolvido as abreviaturas e transcrito o & por e.

<sup>17</sup> *Agiolôgio...*, I, "Advertencias...", § I, 1 (subl. nosso). Notemos como Cardoso realçou – e por isso sublinhámos o "isto he" – uma dimensão da história eclesiástica que privilegiava mais os actores dessa história do que as suas instituições. Notemos também, desde já, como Jorge Cardoso hierarquizou – assim o faziam também os seus contemporâneos – os "santos" deste *Agiolôgio Lusitano*...

<sup>18</sup> Cardoso confessou que, inicialmente, desejara compor uma História Eclesiástica, mas "como esta por razão do título, pedia que fossem os annos infiadados, e successiuos pelo discurso dos tempos, cousa (por falta de inteiras noticias desta materia) impossivel...", pela falta de "escriptores, e necessarias memorias para proseguir este assumpto" que originaria o corte frequente do "fio dos annos com frequentes intercencias, cousa defectuosa, e pouco agradauef...", preferiu mudar "de proposito" e empreender este "tratado de santos".

obra formalmente construída segundo o modelo dos martirologios<sup>19</sup>, mas de características e objectivos bastante mais amplos. Tal facto obrigou-o, compreensivelmente, a "lér innumeraueis volumes, escudrinhar varios cartorios (...), desempoar antigos pergaminhos, i scritturas, procurar diuersas relações, e noticias, instrumentos autenticos, summarios, e papeis manuscriptos das religiões, e conuentos deste Reino, e fora d'elle, solicitados (por cartas) de pessoas grauiissimas, escriptores, e cronistas de Hespanha, no tempo que tinhamos liure esta correspondencia"<sup>20</sup>. Além disso, e com vista à maior exaustividade possível – uma das suas evidentes preocupações, como notaremos –, pediu aos "sabios, e prudentes" e a todas as "pessoas zelosas" que lhe comunicassem "alguas noticias" com que esta obra pudesse "no que lhe falta sair, e offerecer mais vistosa e enriquecida de preclaros varões, e de suas exemplares virtudes, e acções, porque de todo se não perca a memoria d'ellas, como a de tantos Sanctos, e seruos de Deos, que produzio este religioso Reino de Portugal: cuja noticia (por falta de Escriitores) ficou no profundo abismo do esquecimento"<sup>21</sup>.

Claro que nesta opção do autor terá pesado muito uma concepção de história sagrada que se diferenciava em parte, como, aliás, referiu, do modelo tradicional da história eclesiástica e, em certa medida também, do das crónicas monásticas e de congregações religiosas. Por isso privilegiou, assumidamente, uma história de carácter mais "universal" – mas que não quis atemporal<sup>22</sup> –, baseada numa multiplicidade de exemplos, de encarnação de modelos, que, como veremos, Cardoso pensava mais eficaz e mais útil a todos porque, instruindo e admirando – dois dos objectivos da narrativa barroca –, fornecia modelos e exemplos concretos e diversificados

<sup>19</sup> Por isso adoptou a ordenação "diária" das vidas – pelo decurso de "todos os dias e meses do ano" – e de acordo com a "antiguidade" (leia-se, ano da morte), e não pela ordem alfabética como estranha e incompreensivelmente afirma J. Fernandes da CONCEIÇÃO, *Espiritualidade e religiosidade...*, 50. Um rápido folhear do *Agiológico* é mais do que suficiente para que se veja que não há qualquer ordenação de ordem alfabética. Também não podemos concordar com este autor quando refere, na mesma sequência, "a profusa anotação, nas margens da "mancha" do texto principal, de referências bíblicas. São citações abundantes que o autor considera pertinentes a pretexto do propósito da hora da morte" (sublinhados nossos). É certo que há algumas referências bíblicas, mas, na mancha total, são pouquíssimas; a maior parte das "anotações" diz respeito, muito simplesmente, aos nomes dos "santos" e respectivas ordens ou estados.

<sup>20</sup> *Agiologio...*, I, "Advertencias...", § I, 2-3, subl. nosso.

<sup>21</sup> *Agiologio...*, I, "A quem ler", s.n.

<sup>22</sup> Neste aspecto distinguiu-se, voluntariamente, como confessa, de outros autores, nomeadamente de outros hagiógrafos e de alguns cronistas de ordens religiosas que, nos relatos das "vidas", muitas vezes omitiram, como era tradição no género hagiográfico, toda e qualquer referência temporal ou cronológica. Além disso, a ordenação diária e, quase sempre (mas não sempre), cronológica permitiu-lhe começar pelos santos e mártires dos primeiros séculos do cristianismo e terminar nos "santos" e mártires do seu tempo (ou de pouco tempo antes...).

que, comprovando e divulgando a existência de muitos "santos"<sup>23</sup> portugueses, podiam ser *imitados* por todos, até porque não escreveu "este Agiologio, para que publicamente se lea na Igreja, mas que de sua deuota lição resulte algum spiritual frutto aos lectores, principalmente aos naturaes deste religioso Reino de Portugal"<sup>24</sup>. Por isso preferiu, como vimos, o título de *Agiologio* – e não de *martirologio* ou *menologio* –, precisamente por poder compreender "todo genero de sanctos Martyres, Confessores, Virgens, e Matronas", ou seja, não só os "sanctos canonizados, e beatificados, mas também dos varoens de eminente virtude, que he grande parte do argumento de nossa empresa"<sup>25</sup>. Além disso, ao qualificá-lo de *Lusitano* justificava, logo no título, a inclusão de santos da antiga Lusitânia, muitos dos quais figuravam então nos catálogos espanhóis. Por isso explicou ter sido seu "Assumpto (...) escrever de todos os de Portugal (de que até ao presente pudemos ter noticia) entrando nelle, assi os da antiga Lusitania, e Galliza Bracharense, como os que florecerão depois que Portugal he Reino e Monarquia separada, gouernada por Reis Portugueses. E outro si d'aquelles, que com Apostolico zelo, e grande gloria de Portugal, e de toda a Igreja Catholica, desterrandose de sua patria, com admirauel frutto semearão a doutrina Euangelica em tam remotas, e dilatadas Prouincias de nossas conquistas..."<sup>26</sup>.

Um engrandecimento de Portugal reforçado, deste modo, pela antiguidade do seu território e pelas suas "conquistas"? Sem dúvida, até porque estas lhe permitiram registar, aumentar e diversificar o *número* e a *qualidade* dos seus mártires, nomeadamente de muitos mártires do século XVII, particularmente da evangelização<sup>27</sup>.

---

23 Sempre que usarmos o termo "santo" no vasto sentido com que, genericamente, o utiliza J. Cardoso neste *Agiológico* – abrangendo *também* todos os "varões, virgens e matronas ilustres em virtude" ou "de não vulgar virtude" que os decretos pontifícios não autorizavam fossem chamados de santos –, colocá-lo-emos entre aspas. Quando o sentido for o sentido restrito – santo canonizado ou de culto inmemorial, beato, ou mesmo só venerável – usá-lo-emos sem aspas. Não faremos tal distinção no termo mártir porque J. Cardoso também o não faz (nem hierarquiza), apesar de se dizer – como não podia deixar de ser na época – consciente da diferença entre o uso genérico e corrente do termo e a atribuição formal do título. Cf., em particular, as "Advertencias...", I, § XIII, 49s.

24 *Agiologio...*, II, "Protestação do autor"...

25 *Agiologio...*, I, "Advertencias...", § I, 2

26 *Agiologio...*, I, "Advertencias...", § I, 3.

27 De facto, quase não passa um só dia em que Cardoso não registe um ou mais "mártires" da evangelização, nomeadamente do Oriente e, em particular, do Japão, como adiante notaremos. Não esqueçamos que, apesar da evolução do(s) conceito(s) e das imagens da santidade, os mártires continuavam sendo os santos por excelência e o martírio continuava a exercer um fortíssimo fascínio sobre muitos cristãos, permanecendo como o "modello da imitare", como mostrou Francesco Scorza BACELLONA, *Dal modello ai Modelli* in AA.VV., *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intercessioni, complementarità*, Torino, 1994, 9-18. Lembramos ainda

## História e santidade

Cardoso partiu, portanto, do pressuposto de que Portugal era uma "pátria de santos", mas, por incúria dos nacionais, essa imagem não transparecia para o estrangeiro, ficando Portugal, conseqüentemente, diminuído perante os outros países (nomeadamente Espanha...). Por isso, no prólogo do Tomo I do *Agiológico*, Cardoso retomou a queixa que já expressara no *Officio Menor*: a de que "auendo neste Reino, tam abundante de sabios, e doctos varões, tantos, que com as riquezas de sua sublimada sciencia, e rara erudição, puderão ter emprendido esta ardua empresa, e consummada com grande felicidade, e louuor; e auendoa acommetido por partes Fr. Bernardo de Brito (...), Duarte Nunes de Leão e Pe. António Vasconcelos (...), o Padre Alvaro Lobo (...), Fr. Luis de Sousa (...), Fr. Luis dos Anjos (...), Antonio de Sousa de Macedo (...) o Doutor João de Barros (...) e outros, que em varias obras tocãrão parte deste argumento, não ouuesse até o presente nenhum, que ex professo a tomasse de todo à sua conta...". Daqui resultava, segundo o seu testemunho, que a "patria" ficava "menos acreditada no mundo por esse respeito: pois a julgão os estrangeiros por esteril de Sanctos, pela limitada noticia, que de nossas cousas tem, e pela pouca, que nós delles lhes damos"<sup>28</sup>. Deste modo, a história (que era, sobretudo, lembrança, registo, elogio e divulgação) dos nossos santos – e, no seu projecto e trabalho, também, como acentuou, de todos os varões e mulheres "ilustres em virtude" que a falta de registo fora deixando "sepultados no esquecimento" – era, para Cardoso, além de um dever de católico, uma obrigação de português, para *mostrar* aos "estrangeiros" que Portugal era também uma "patria de santos"<sup>29</sup>. Por isso, à medida que foi trabalhando, parece ter aumentado ainda mais essa consciência da importância da sua obra, que era "(segundo dizem) vtil, e necessaria ao Reino, pois por falta de Ecclesiasticos Historiographos, tem para si as

---

que alguns dos mártires modernos referidos por Cardoso aguardavam a conclusão dos respectivos processos de canonização.

<sup>28</sup> *Agiologio...*, I, "A quem ler", s.n.

<sup>29</sup> Notemos que Cardoso revela, em várias passagens do *Agiologio*, uma certa nostalgia dos tempos em que a fama e o culto dos santos era suficiente para o seu reconhecimento oficial. Particularmente sugestiva é a afirmação, a propósito dos "heroicos méritos" e da fama pública de santidade do dominicano Fr. António de Sande †1609 (II, 673-e.) a cuja "nova" da morte (seu rosto ficou "como um anjo"), de que "correo em continente (admirado do successo) grande frequencia de pouo, venerar seu defunto corpo, com tal applauso, e aclamação de Sancto, que na primitiua Igreja e alguns seculos depois, bastaua isto, para seu nome ficar escrito no catalogo delles" (subl. nosso). Além disso, por diversas vezes assumiu o desejo de que crescesse "no coração dos Portugueses a piedade e deução grande, que deuemos ter aos Sanctos patricios nossos..." (II, 678-a).

naçoens estranhas, que he esteril de Sanctos, sendo elles tantos, que excedem o numero das estrellas, e areas do mar..."<sup>30</sup>.

Cardoso empreendia, portanto, uma empresa que considerava, tal como muitos dos seus contemporâneos, como acentuaremos, fundamental no quadro da afirmação de Portugal – em datas, aliás, muito significativas... – junto de outros países (leia-se, também, Espanha...) que haviam, muito antes, investido na santidade como meio e forma de afirmação do seu prestígio, nomeadamente, político. E por isso é necessário que se tenha em conta a contextualização histórica e cultural, que não esqueça o seu carácter amplo, difuso e muito complexo, da "santidade" – no seu vasto sentido que percorre a maior parte dos textos de tipo hagiográfico dos séculos XVI e XVII –, a que vão ligados fenómenos concomitantes do culto, da imitação e até do fingimento (que o houve)<sup>31</sup>. Como notou há já vários anos Jean-Michel Sallmann<sup>32</sup>, sendo hoje a santidade, "sotto molti aspetti", um "argomento tabù", ela não deixa de ter sido "un fenomeno ideologico, sociale e culturale che ha caratterizzato l'epoca moderna"<sup>33</sup>. E por isso a História a não pode ignorar...

Naturalmente, sendo tal fenómeno muito complexo, exige diferentes níveis de abordagem que tenham em conta a multiplicidade de situações, definições, polémicas, orientações e vivências que, em particular nos séculos XVI e XVII, rodearam não só o culto dos santos, mas também as próprias concepções e definições de santidade<sup>34</sup>, de tal modo que, como se sabe, estes aspectos constituíram, junto com outros, pontos fortes de clivagem entre

<sup>30</sup> *Agiologio...*, III, "A quem ler", s.n.

<sup>31</sup> Sobre o problema do "fingimento", veja-se, em particular, a colectânea de estudos reunida por G. ZARRI, *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino, 1991, em especial o artigo de abertura desta autora, *Vera' santità, 'simulata' santità: ipotesi e riscontri* (p. 9-36), que acentuou como este facto histórico, "la finzione di santità", ainda que "non certo ignota al medioevo", assumiu, "a partire dalla fine del secolo XVI, una evidenza specifica...", razão pela qual "dall'ultimo quarto del Cinquecento la santità 'simulata' o 'affettata' entra a far parte delle materie abitualmente trattate dai tribunali dell'inquisitione..." (p. 9); Jean-Michel SALLMANN, *La sainteté simulée: la peur de l'hérésie, in Naples et ses Saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, 1993, 177-210. Sobre estes fenómenos em Portugal, cf., em particular, J. S. da Silva DIAS, *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal*, Coimbra, 1960, 2 vols. e o art. de Pedro TAVARES, *infra*.

<sup>32</sup> Jean-Michel SALLMANN, *Il santo e le rappresentazioni della santità. Problemi di metodo*, in *Quaderni Storici*, 41 (Maggio-Agosto 1979), 583-602.

<sup>33</sup> J.-M. SALLMANN, *Il santo...*, art. cit., 584, bem como o seu importante e já citado livro (fundamental para esta temática) *Naples et ses saints à l'âge baroque*. Cf. igualmente Réginald GRÉGOIRE, *Agiografia: tra storia, filosofia, teologia*, in Gian D. GORDINI (a cura di), *Santità e Agiografia*, Genova, 1991, 15-24, esp. 17-19.

<sup>34</sup> Que não se confinam à santidade canonizada, embora esta dite as pautas referenciais. Cf. J.-M. SALLMANN, *Naples et ses saints...*, ed. cit. e Pierre DELOOZ, *Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Église catholique*, in *Archives de Sociologie des Religions*, 13 (1962), 17-43.

católicos e protestantes. Por isso, o célebre decreto "De invocatione, veneratione Reliquiis Sanctorum, et sacris imaginibus" saído da sessão XXV do Concílio de Trento, em Dezembro de 1563, complementado com as posições de alguns canonistas e teólogos posteriores sobre a veneração das imagens e o culto de relíquias traduzia somente alguns aspectos de uma questão de alcance muito mais vasto, que visava, como é sobejamente sabido, a posição dos Reformados sobre a matéria, mas que reflectia igualmente uma preocupação com os contornos desse fenómeno simultaneamente religioso, social e cultural que as posições dos Reformados e de muitos reformadores (um exemplo maior foi, como se sabe, o de Erasmo<sup>35</sup>, mas também de Luis Vives<sup>36</sup>) haviam questionado em alguns dos seus pontos nevrálgicos. A denúncia – porque era grande o fascínio – das "fantasias", efabulações, superstições e fingimentos, a que se ligavam alguns cultos e que circulavam em muitos registos e histórias de vidas de "santos" (muitas vezes sem quaisquer meios de comprovação), em particular a facilidade da atribuição de milagres e de fenómenos do maravilhoso, não deixou insensíveis os católicos de antes e, sobretudo, depois de Trento<sup>37</sup>. Por isso 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, Witzel no seu *Hagiologium* (1541)<sup>38</sup>, Luis Lippomano nas *Sanctorum priscorum Patrum vitae* (1551-1560)<sup>39</sup> e Lourenço Surio no *De*

<sup>35</sup> Veja-se a "Prefazione" de Anna Morisi GUERRA à edição de Erasmo da ROTTERDAM, *Vita di San Girolamo*, Roma, 1988, 5-27.

<sup>36</sup> Cf. Adriano PROSPERI, *L'elemento storico nelle polemiche sulla santità*, in G. ZARRI (a cura di), *Funzione e santità...*, 88-118, esp. 99, bem como Giulia BARONE, *Nuove proposte per nuovi ceti*, in AA.VV., *Modelli di santità...*, ob. cit., 143-147, esp. 145.

<sup>37</sup> Antes de Trento, alguns dos autores mais significativos são, como referimos, Erasmo, em especial na sua *Vida de S. Jerónimo* e no *Enquiridion militis christiani* e Alfonso de Valdés no *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* (cf. José SÁNCHEZ LORA, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, 1988, esp. 362-3). Muito significativa foi também a posição de Melchor Cano no *De Locis Theologicis* (cf. Gian Domenico GORDINI, *L'opera dei bollandisti e la loro metodologia*, in *Santità e Agiografia*, ed. cit., esp. 50). Depois de Trento, a preocupação – e haverá que questionar se, em alguns casos, irá muito além do tópico... – com a afirmação da "verdade" dos relatos hagiográficos – apoiados em "graves autores" – vem confessada ou topicamente referida por quase todos os autores de obras hagiográficas. Mas, verdadeira ou tópica, o certo é que veio a potenciar e a contribuir para a justificação dos motivos e da acção dos bollandistas, já nos inícios do século XVII.

<sup>38</sup> G. WITZEL, *Hagiologium seu de sanctis ecclesiae historiae*, Mongutiae, 1541.

<sup>39</sup> Aloysius LIPPOMANUS, *Sanctorm priscorum Patrum vitae*, Venetiis, 1551-1556 (tomos 1-5) e Roma, 1558-1560 (tomos 6-8). Sobre esta obra cf. Sofia Boesch GAJANO, *La raccolta di vite di santi di Luigi Lippomano. Storia, struttura, finalità di una costruzione agiografica*, in *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*, Fasano di Brindisi, 1990,



*probatis sanctorum historiis* (1570-1576)<sup>40</sup>, o reconhecimento e a condenação (ainda que não tão firme como, no século XVII, a dos bolandistas) da pouca verdade ou da pouca certeza – para não falar das muitas "invenções" – de muitos relatos hagiográficos<sup>41</sup>. Delas se queixaram (não discutimos aqui se o fizeram topicamente) também os autores peninsulares, nomeadamente os que editaram *Flores sanctorum* nas línguas nacionais, como Fr. Diogo do Rosário que, na sua *Historia das vidas e feitos heroicos e vidas insignes dos santos* (Braga, 1567)<sup>42</sup>, advertiu o leitor para o facto de que "...nas historias das vidas de sanctos que andam impressas em vulgar, hay muitas falhas: e hua he, que trazem escriptas algumas cousas muy incertas e apocriphas"<sup>43</sup>; ou Alonso de Villegas no seu *Flos Sanctorum* (Primeira Parte, 1579)<sup>44</sup>, que foi afirmando no prologo ao leitor que tudo o que continha a sua obra era "cierto, autentico, y verdadero"<sup>45</sup>, com a preocupação de se dizer baseado em outras obras ou autores anteriormente aprovados...; ou ainda Pedro de Rivadeneira, no seu não menos célebre *Flos Sanctorum*, onde reconheceu que "en las historias de los Santos ay muchas

111-130, bem como René AIGRAIN, *L'Hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, 1953, esp. 325-338.

<sup>40</sup> Laurentius SURIUS, *De probatis sanctorum historiis*, Coloniae, 1570-1576, 6 vols., com muitas edições posteriores. Cf. Serenela Spanò MARTINELLI, Cultura umanistica, polemica antiprottestante, erudizione sacre nel "De Probatis Sanctorum Historiis" di Lorenzo Surio, in S. B. GAJANO (a cura di), *Raccolte di vite di sannti...*, 130-141.

<sup>41</sup> Na mira de vários autores, nomeadamente de alguns humanistas, esteve a importante, mas também algo "perigosa" – até pela sua larguíssima e pouco controlada difusão –, *Legenda Aurea* de Jacopo da Voragine... (veja-se, sobre este aspecto, René AIGRAIN, *L'Hagiographie...*, 157-210 e a obra de AA.VV., *Legenda aurea. Sept siècles de Diffusion*, Montréal/Paris, 1986).

<sup>42</sup> Esta obra, composta por duas partes, foi ordenada por D. Fr. Bartolomeu dos Mártires e editada pela primeira vez em Braga, por António de Mariz, em 1567. Foi reeditada em Coimbra, em 1577 e, em Lisboa, em 1585 e 1590 (2 eds.).

<sup>43</sup> *Historia das vidas...*, "Epistola prohemial do author ao pio leitor", fl. ij r.

<sup>44</sup> Este conhecido e editadíssimo (e sempre "acrescentado") *Flos Sanctorum* y *Historia General de la Vida y Hechos de Jesu Christo (...)* y de todos los Sanctos que reza, y haze fiesta la Iglesia Catholica: conforme al Breuiario Romano foi editado pela primeira vez em Toledo, por Juan Rodriguez, em 1579 (1ª parte) e 1586 (2ª parte), seguindo-se-lhe diversas reedições, também em Portugal, quer em espanhol quer em português. Utilizamos aqui, por comodidade, a edição espanhola feita em Zaragoza, por Domingo de Portonarijs y Ursino em 1580, e a edição da tradução portuguesa feita em Lisboa, por Pedro Craesbeeck, em 1605 (1ª parte) e 1613 (2ª parte).

<sup>45</sup> *Flos Sanctorum...*, ed. de Zaragoza, 1580, "prologo" s.n. Esta preocupação (tópica ou não, mas seguramente pertinente) com o "verdadeiro" justifica que o autor, na parte em que "Começão as Festas e Sanctos de Espanha e Portugal" (cf. 1ª parte, Lisboa, 1605, fl. 304r. e ss.) no "Prologo ao Lector" tenha pedido compreensão ao leitor para o eventual carácter lacónico de algumas "vidas": "se de alguns sanctos se disser pouco, que he porque não se sabe outra cousa certa: e escrever o que he duuidoso, já tenho ditto, que neste liuro não se permite, porque leua por principal fundamento verdade e autoridade do que diz: pera que o Espanhol o preze, & o estrangeyro o não despreze...".

cosas oscuras y enmarañadas que se han de desmarañar y esclarecer: muchas dudosas, que se deuen aueriguar..."<sup>46</sup>.

Ora, os debates em torno do culto dos santos, antes, durante e depois de Trento, entre reformados e católicos, obrigou estes, que tanto vieram a favorecer tal culto, incluindo o das relíquias e imagens, a repensar, quer as formas, os meios e os limites do culto, quer o lugar e as finalidades de um dos suportes difusores dos exemplos de santidade, a hagiografia (a par da nascente hagiologia). Consequentemente, o controle da "santidade" foi visivelmente reforçado e diversificado – o que, obviamente, não significa conseguido – depois de Trento<sup>47</sup>. A obrigatoriedade da colocação, nos relatos hagiográficos, cumprindo a determinação de Urbano VIII de 1625, reafirmada em 1634, de uma protestação negando o estímulo do culto ou qualquer veneração pública aos não canonizados ou beatificados, ou a promoção de futura beatificação ou canonização, ou a comprovação de milagres, parece ter pretendido, senão reduzir, pelo menos controlar cultos, venerações, famas de santidade e milagres pouco aprovados ou discutíveis. Como que comprovando, por outro lado, um largo crescendo do fascínio pela santidade, pelos estados místicos, pelos milagres, por fenómenos do maravilhoso... Justamente, aspectos que os reformados mais criticaram, mas que os estímulos pós-Trento à veneração dos santos e suas relíquias terão, seguramente, realimentado.

Não será, certamente, casual que, entre 1523 – ano da canonização de S. Antonino de Florença – e 1588 (ou seja, durante as décadas de maior confronto entre católicos e protestantes e de consolidação das perspectivas católicas sobre a questão, traduzida na institucionalização, em Janeiro de 1587, da Congregação dos Sagrados Ritos e Cerimónias) não tenha havido nenhuma canonização formal...; que a primeira canonização depois de Trento tenha sido só em 1588, a de um espanhol, Diego de Alcalá<sup>48</sup>. E sabe-se também que não é casual a canonização, nas primeiras décadas do século XVII, de vários santos das novas ou reformadas congregações e ordens

---

<sup>46</sup> RIVADENEYRA, *Flos Sanctorum...*, 1616, "Al christiano y benigno lector", s.n. Todas estas afirmações traduzem e ilustram preocupações partilhadas - também na Península Ibérica - com a "verdade" de muitos factos afirmados em diversas "vidas", que ajudam a compreender o aparecimento e o fortalecimento das actividades críticas dos bolandistas, iniciadas e impulsionadas com a actividade do jesuíta E. ROSWEIDE (1569-1629), desenvolvida e solidificada por J. BOLLAND e seus continuadores. Cf., para além da ampla bibliografia sobre a actividade crítica dos bolandistas, o artigo de Gian Domenico GORDINI, *L'opera dei bollandisti e la loro metodologia*, art. cit., 49-73.

<sup>47</sup> SALMANN, *Il santo...*, art. cit., 586 e *Naples et ses saints*, ed. cit., esp. 97-117.

<sup>48</sup> Cf. Peter BURKE, *How to be a Counter-Reformation Saint*, in Kaspar von GREYERZ, (ed.), *Religion and Society in Early Modern Europe. 1500-1800*, Londres, 1984, 45-55, esp. 46-47.

religiosas (à semelhança, aliás, do que sucedera, nos séculos XIII e XIV, com os das ordens mendicantes...<sup>49</sup>).

De qualquer modo, o aumento de processos e de canonizações, nomeadamente de santos espanhóis e italianos, no virar do século XVI para o século XVII<sup>50</sup>, parece, simultaneamente, ter resultado de e contribuído para uma valorização dos modelos de santidade em geral e dos novos modelos em particular. Como alguns estudos mostraram<sup>51</sup>, é bem significativo que as célebres canonizações de 22 de Março de 1622 por Gregório XV tenham sido maioritariamente de santos das novas ou reformadas ordens e congregações: S. Filipe de Néri (1515-95), um modelo de vida sacerdotal e impulsor de uma nova congregação; S. Inácio de Loyola (1491-1556), fundador da Companhia de Jesus e um apóstolo dos novos tempos; S. Francisco Xavier (1506-51), um modelo da nova missão; S. Teresa de Ávila (1515-82), reformadora das Carmelitas e modelo de mulher apóstolo e doutor. Neste conjunto, um único santo medieval, mas (significativamente?) um leigo, S. Isidro, o "lavrador" (c.1080-1130).

Sem discutir aqui a utilização política da hagiografia e até mesmo da santidade através da exploração do culto de santos particulares como expressão de políticas dinásticas, régias ou familiares<sup>52</sup>, parece inquestionável que o prestígio espiritual das diferentes ordens e congregações religiosas e do clero em geral – consequentemente também dos diferentes países católicos – tendia a apoiar-se, cada vez mais, no número e na visibilidade dos seus santos: um aspecto que as crónicas monásticas,

<sup>49</sup> Cf. A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Roma, 1988 (2ª), esp. 449-454 e *Jacques de Voragine et les saints du XIIIe siècle dans la "Légende Dorée"*, in AA. VV., *Legenda Aurea. Sept siècles de diffusion*, 27-56; Michael GOODICH, *The politics of canonization in thirteenth century: lay and Mendicant saints*, in Stephen WILSON (ed.), *Saints and their cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge, 1983, 169-187, esp. 176-181.

<sup>50</sup> Cf., em particular, R. DARRICAU, *La sainteté en France au XVIIe siècle (1590-1715)*, in AA. VV., *Histoire et Sainteté*, Angers, 1982, 83. Este autor notou, a propósito da "sainteté italo-espanhole" – e com base nos processos de canonização entrados em Roma –, que foi especialmente a partir de 1590 – mais concretamente entre 1590 e 1640 – que se verificou "le décès d'un nombre très élevé de personnages réputés saints, avec un maximum dans les années 1600-1630, et surtout 1620-1630 (...). Donc, la grande période de la sainteté espagnole ne se situe pas dans le plein XVIIe siècle, mais au tournant du XVIe et du XVIIe siècle...".

<sup>51</sup> Esp. R. DARRICAU, *La sainteté...*, art. cit., esp. 65-66 e P. BURKE, *How to be...*, art. cit., 50-51.

<sup>52</sup> Cf. H. FROS, *Culte des saints et sentiment national*, in *Analecta Bollandiana*, T. 100 - *Mélanges offerts à Baudouin de Gaiffier et François Halkin*, Bruxelles, 1982, 729-735, e Sofia Boesch GAJANO, *Dai leggendari medioevali agli "Acta Sanctorum": forme di trasmissione e nuove funzioni dell'Agiografia* in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Anno XXI (1985), n. 2, 237.

sustentando com eles o prestígio das respectivas ordens, não deixaram de alimentar, reproduzindo e divulgando as "vidas" não só dos seus santos, mas também dos seus religiosos exemplares, acentuando a importância do seu registo escrito...

Por tudo isto, a hagiografia – um género que registou, mas também formou e (re)configurou, muitos modelos de santidade e de "virtude" – pode apresentar-se como um meio privilegiado para o estudo dos modos de conservação, fixação, difusão, reprodução e renovação de muitos modelos e exemplos de santidade e virtude, nomeadamente quando a redacção das diversas "vidas" e recolhas de vidas deixou de se restringir aos (já antigos) santos, beatos e mártires consagrados pela Igreja, e foi apostando na divulgação de "santos" tardo-medievais e modernos, muitos dos quais aguardavam (e aguardariam...) ainda a beatificação e/ou canonização.

Por isso, o registo de "vidas" não só de antigos, mas também de recentes santos, beatos, veneráveis ou, simplesmente, "ilustres em virtude", pautado pela tradição do discurso narrativo hagiográfico, acentuando o seu carácter de *exempla* – dado que, como afirmaram diversos autores, movem mais os exemplos que as palavras<sup>53</sup> –, terá de ser enquadrado num contexto que vinha realçando as relações da santidade com a história, nomeadamente no Portugal do virar do século XVI para o século XVII.

Aliás, para vários dos autores, a hagiografia mais não era do que uma forma particular de História, ou, melhor, uma *outra face* da História<sup>54</sup>, que Alonso de Villegas, no "Prologo al lector" do seu *Flos Sanctorum* tão bem explicou: "La historia que celebra los hechos valerosos de los que en la guerra han ganado renombres de valientes y esforçados, es provechosa

---

<sup>53</sup> Claro que esses *exempla* só o eram enquanto reprodução dos modelos de santidade que o tempo fora consagrando. Mas tinham também a enorme vantagem de *confirmar*, avivando-os, os mesmos modelos. Como afirmou Fr. Diogo do ROSÁRIO na "Epistola prohemial do author ao pio leitor" da *Historia das vidas e feitos heroicos... dos santos* (fl. iij r.): "He tam grande a preguiça e ho somno do coraçam humano, que se não he leuado quasi por força, e espartado com muy agudas esporas de viuos exemplos, nam ha quem com soo a palaura ho acorde do somno da carnal concupiscencia (...) Assi diz sancto Isidoro no liuro de Sumno bona, que pera correijam e emenda da vida dos homens, e pera se cometerem a Deos, muito mais aproueitam os exemplos que as palauras". afirmou ainda mais adiante que "ver tam sublimados nos ceos, os que foram de carne e osso como nos, porque se esforçaram a seruir a Deos, desperta muito nosso descuido...". Veja-se igualmente a Epístola "Al Christiano Lector" do Dr. Francisco de PISA incluída na edição de 1588 do *Flos Sanctorum* de A. de VILLEGAS: "...aquellos sanctos, cuyas historias leemos: eran hombres como nosotros, y de carne y hueso como nosotros...".

<sup>54</sup> Por isso mesmo lembrou Jorge CARDOSO que era "proprio argumento desta obra dar breue noticia das vidas, e acções virtuosas dos Sanctos, e varões eminentes em virtude deste Reino, e suas conquistas, passando em silencio suas politicas façanhas, dado que merecedoras de illustres elogios..." (*Agiologio...*, I, 204-c., subl. nosso). Porque as "políticas façanhas", apesar de tudo, iam tendo a(s) sua(s) história(s)...

solamente para la gente de guerra. La historia que trata de personas que gobernaron Provincias y Reynos con mucha prudencia y justicia, sirve y aprouecha para la gente de gouierno: porque los unos y los otros se alientan y animan con su exemplo para imitarlos, y ganar gloria y honra, como ellos la ganaron. Mas ni todos los hombres han de seruir la guerra, ni todos han de professar el gouierno. Y porque a todos les quadra y es necessario el obrar bien para saluarse, a todos les quadra y conuiene la hystoria de vidas de sanctos: porque todos hallaran en ellas exemplos que imitar, y dechados de que sacar virtudes, que son los grados de la escala por do se sube al cielo"<sup>55</sup>. Esta ideia veio a ser retomada, na edição portuguesa da 2ª parte (1613)<sup>56</sup>, no "Prologo del impressor a los lectores": "Si es toda suerte de historia (segun los antiguos Philosophos) testigo de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de los humanos, y mensagero de la antigüedad: aquella lo deue ser con mas veras, do todas estas condiciones se hallan en grado mas conocido, qual es la historia sagrada, en la qual, los testimonios son indubitables, la verdad infalible, la vida eterna, maestro el Espirito sancto, y mensageros sus Profetas..." – especialmente a história das vidas dos santos, por ser "...vna memoria esenta de las leyes del tiempo..."

Lembremos ainda que o conhecido *Flos Sanctorum* de Fr. Diogo do Rosário, editado pela primeira vez em 1567, se chamou, significativamente, *Historia das vidas e feitos heroicos e vidas insines dos sanctos...*

Deste modo, esta espécie de "história da santidade em Portugal" – completando outra(s) história(s) do Reino – parecia adquirir maior urgência pelo estado de esquecimento em que, segundo quase todos os autores, permanecia, fazendo com que o silêncio significasse, para muitos – particularmente para os "estrangeiros" –, não existência.

Assim se compreende que vários autores anteriores ou contemporâneos de Jorge Cardoso tenham insistido, por vezes de modo e forma muito idênticos, nestes mesmos aspectos. Particularmente (significativamente?) nas obras editadas depois de 1640... Veja-se, a título de exemplo, a afirmação de Fr. António da Purificação – o autor responsável também pela edição do *Jardim de Portugal* de Fr. Luis dos Anjos – no longo e esclarecedor "Prologo" da *Cronica da antiquissima Provincia de Portugal da Ordem dos Eremitas de S. Agostinho*<sup>57</sup>, que colocou, entre os muitos aspectos que enobreciam Portugal perante os "estranjeiros", a "grande multidão de sanctos, que em seu pequeno terrão tem criado, e dado ao Ceo", razão pela qual prometeu "depois desta obra, tirar a luz em lingua latina

<sup>55</sup> A. de VILLEGAS, *Flos sanctorum...*, ed. de 1580, fl. iij.

<sup>56</sup> A. de VILLEGAS, *Flos sanctorum...*, 2ª parte, Lisboa, Oficina de Pedro Craesbeeck, 1613.

<sup>57</sup> Impressa em Lisboa, por Manoel da Sylva, em 1642.

hum Martirologio Lusitano, em que trabalho ha mais de doze annos. Entre tanto leão os Authores, que tratão deste argumento, e as Chronicas das Religiões, e acharseha pela mayor parte, que dos Sanctos deste Reyno, tem mais, que de qualquer outro da Christandade", o que mostraria "quam pouca rezão tem alguns Escritores estranhos em nos deitarem em rosto, que Portugal tem poucos Sanctos..."<sup>58</sup>; ou a justificação do Pe. Baltasar Telles, no prólogo da *Chronica da Companhia de Jesu, na Provincia de Portugal*<sup>59</sup>, da importância da publicação da mesma, com base no argumento de que "...por lhe faltar a luz do prêlo, estavam as cousas desta provincia como nas trevas do esquecimento, e ficavam estas vidas como sepultadas, e sem vida, por nam terem a alma da impressám"<sup>60</sup>;

Pelas mesmas razões, o Doutor D. Paulo da Piedade, na licença do *Breve exemplar das vidas de alguns santos conegos regulares (...) de S. Agostinho* compilado e editado por D. Timóteo dos Martires<sup>61</sup>, louvou o trabalho do autor, sugerindo-o como estímulo para que "algum estudioso se applique a outro maior trabalho de ajuntar em obra especial, as vidas ou pello menos em hum cathalogo os nomes da multidão dos Santos..." da sua Ordem.

Por seu lado, o Pe. Manuel da Esperança também realçou a mesma ideia na sua *Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal*<sup>62</sup>. Ainda que a sua Ordem contasse já com alguns anais e crónicas – de Fr. Marcos de Lisboa, de Lucas Waddingo, de Gonzaga – que incluíram santos e religiosos portugueses, tais obras eram ainda muito incompletas, particularmente no que dizia respeito aos mais "modernos"<sup>63</sup>. Por isso este cronista franciscano começou por realçar, nas

<sup>58</sup> A. da PURIFICAÇÃO, *Chronica... Eremitas de S. Agostinho*, "Prologo a toda esta obra", fls. 13v.-14r.

<sup>59</sup> A primeira parte, como é bem sabido, foi editada pela primeira vez em Lisboa, por Paulo Craesbeeck, em 1645 e a segunda parte em 1647.

<sup>60</sup> Balthazar TELLES, *Chronica da Companhia de Jesu, na Provincia de Portugal*, prologo.

<sup>61</sup> Cf. D. Timotheo dos MÁRTIRES, *Breve...*, Coimbra, Manuel Carvalho, 1648, "Licenças da Ordem" (datadas de 25 de Abril de 1646)

<sup>62</sup> A Primeira Parte – a que, de momento, nos interessa – desta obra foi editada em Lisboa, na Oficina Craesbeeckiana, em 1656.

<sup>63</sup> O próprio autor acentuou este facto, não sem algumas queixas em relação aos cronistas anteriores da sua ordem: veja-se a passagem das "Declarações importantes aos que lerem esta obra" (*Historia Serafica...*, I, s.n.), em que, referindo-se à necessidade desta obra para a "grandeza" e "gloria grande" da Provincia de Portugal" e sua "fama junto dos estrangeiros", notou que "o padre frei Marcos, sem tratar de fundações, occupou o seu deuoto espirito em referir santidades, não só de hua Prouincia, senão de toda a Ordem, e querendo acodir ao comum cortou de necessidade por muitos particulares: demais que, poucos annos adiante do de 1520 acabou o seu trabalho. O padre frei Lucas depois de estar em Roma, quando quiz pegar da penna não teue que escrever desta mãe, que o criou em o seu noiciado, e lhe deu no estudo a doutrina, além das bullas Apostolicas, que a ella pertencião, senão aquellas noticias, que o padre Gonzaga lhe exhibio no seu liuro, todas curtas,

"Declarações importantes aos que lerem esta obra", que "esta arvore" – a "Prouincia chamada de Portugal" – "daua frutos de santidade insigne cada anno, cada mez, cada dia, e cada hora. Deu illustrissimos Martyres, gloriosos confessores, e varões mui assinalados, muitas Mulheres de excellente virtude. Governou muitos annos por seus filhos os Estados deste reino (...). Mas toda esta grandeza, e esta gloria grande, por não ter a vida da impressão, estaua amortalhada no maior esquecimento..."<sup>64</sup>: uma ideia que vários censores da obra também realçaram<sup>65</sup>.

Não será necessário coligir muitos mais textos para que se veja o quanto Jorge Cardoso não só partilhava os desejos das diferentes ordens e congregações religiosas, como se lhes sobrepôs, ao conceber uma obra muito mais ampla e sistemática, abarcando, naturalmente, os "santos" delas, mas não excluindo o clero secular – mais sacrificado pela ausência de crónicas específicas – e todos os leigos (reis e rainhas, príncipes e princesas, varões, virgens e matronas "de não vulgar virtude") dos tempos modernos, frequentemente excluídos dos catálogos, senão mesmo do mundo, dos santos...

### Santidade e identidade da "Pátria"

Ora, esta valorização – que se pretendia também afirmação e comprovação – dos "santos" (no seu mais amplo sentido) de "Portugal e suas conquistas", ainda que através, sobretudo, do enaltecimento dos "santos" das diferentes ordens e congregações religiosas, mas não excluindo nem minimizando os seculares, como veremos, traduz bem o quanto se fazia ligar a santidade, simultaneamente, à história e à identidade deste reino que por então vivia ainda em confronto político e militar com Espanha, esse outro reino que acabava, precisamente, como já lembrámos, de colocar vários dos seus santos – e santos muito recentes – nos altares... A própria Rainha S. Isabel ("de Portugal"), canonizada em 1625, era natural de Aragão...<sup>66</sup>.

---

e viciadas alguas. As outras, em que eu pera elle trabalhei, não lhe deuião ser dadas, por quanto não apparecem em todos os sete tomos, que entregou à estampa".

<sup>64</sup> *Historia Serafica...*, 1ª Parte, ed. cit, "Declarações...", s.n.

<sup>65</sup> Veja-se, em particular, a aprovação de Fr. Manuel do Sepulcro e a de Fr. João d'Andrada.

<sup>66</sup> Claro que Portugal se orgulhava da recente canonização – em 1625 – da Rainha S. Isabel. Mas uma canonização que ficou a dever muito ao empenhamento de Filipe II e Filipe III... Além disso, S. Isabel era natural de Aragão e aí tinha culto. E pelos critérios que também usou Cardoso, tal facto autorizava os espanhóis a incluí-la entre os seus santos. Cf., em particular, o estudo clássico de António G. R. de VASCONCELOS, *Evolução do culto de Dona Isabel de Aragão*, 2 vols, Coimbra, 1894, esp. 314-318 e 350 e ss.

Além disso, o facto de se utilizar o fenómeno da santidade como algo que deveria obrigar a revalorizar a história e a identidade do reino (as quais, neste campo específico, segundo o testemunho dos vários autores referidos, seriam quase ignoradas) mostra exemplarmente o quanto tal fenómeno se impunha como referente, simultaneamente, espiritual, cultural e político.

Talvez assim se entenda melhor o significativo aumento – ou, se preferirmos, mediante a análise que adiante faremos, a maior visibilidade – na segunda metade do século XVI e primeira metade do XVII, quer de pessoas mortas com "fama" e "odor" de santidade, quer dos processos de beatificação e canonização iniciados e/ou entrados em Roma: duas faces do mesmo problema... Porque havia os de muita virtude e de muitas virtudes, os veneráveis, os beatificados e os canonizados; e só eram beatificados ou canonizados aqueles cuja santidade fosse provada; logo, era preciso prová-la...; esta necessidade podia aumentar a fama das virtudes, a veneração, o culto, os milagres... elementos que contariam decisivamente para a canonização.

Além disso, como atrás se viu, não podemos esquecer o contexto cultural e espiritual da Europa católica dos tempos pós-Trento a que muitas das referências dos autores portugueses se reportam. Muito significativamente, o período que se seguiu, em especial, aos anos 80 do século XVI e com maior visibilidade na primeira metade do século XVII<sup>67</sup> viu reforçar-se e diversificar-se o registo e divulgação de vidas de santos. E não falamos apenas das vidas individuais – em latim e em vulgar – de santos, beatos, de veneráveis e de alguns – continuemos a usar a expressão da época – "varões ilustres em virtude", não esquecendo que a grande maioria destas últimas terão surgido como forma e meio de contribuição para a elaboração de processos de beatificação e canonização; referimo-nos também às edições e reedições, em toda a Europa, de *Flos sanctorum*, de *martirologios*, de *menologios* e de outras colectâneas de vidas de santos, bem como às recolhas hagiográficas mais "regionais", algumas delas mesmo locais<sup>68</sup>, e sectoriais (por ex., martirologios e menologios das diferentes

<sup>67</sup> Nomeadamente na Península Ibérica. Cf. SÁNCHEZ LORA, *Mujeres...*, esp. 375 e ss.

<sup>68</sup> Veja-se, a título de exemplo, o *Flos Sanctorum. Fiestas, i santos naturales de la Ciudad de Cordova. Algunos de Sevilla, Toledo, Granada, Xerez, Ecija, Guadix, i otras ciudades, i lugares de Andaluzia, Castilla, i Portugal* da autoria do Jesuíta Martín de ROA, obra impressa em Sevilha, por Alonso Rodriguez Gamarra, em 1615. Um fenómeno peninsular que teve outras correspondências, pelo menos, no mundo mediterrânico: cf. J.-M. SALLMANN, *Naples et ses saints...*, esp. 19-35, onde retoma o que já mostrara no seu artigo *La littérature hagiographique en Italie méridionale de 1500 a 1750*, in S. B. GAJANO (a cura di), *Raccolte...*, 169-180.



ordens religiosas<sup>69</sup>, crónicas das diferentes "Províncias", como as dos franciscanos, ou de ramos "reformados" ou "descalços" de outras ordens).

E do mesmo modo que as diferentes ordens e congregações religiosas tentaram, nas respectivas crónicas, registar, lembrar e divulgar os seus santos, beatos, veneráveis, mártires e "varões de insigne virtude", também muitas "regiões" quiseram mostrar os seus santos: os que o eram formalmente e os que tinham "fama" de o ser e que, portanto, muitos veneravam como santos, logo, podendo esperar-se viessem a ter reconhecimento oficial... Além disso, o próprio carácter "local" das origens e mesmo persistências de alguns cultos, enquadrando-se, por um lado, na dimensão mais ampla do fenómeno da santidade, também podia, por outro, ficar submersa por outros santos e cultos mais – digamo-lo, ainda que anacronicamente – "nacionais" ou universais, perdendo visibilidade (do culto e da região...).

Todos estes meios traduzem, visivelmente, o crescendo do esforço, a partir do final dos anos 60 do século XVI, de divulgação – com martirologios, menologios, crónicas monásticas – dos "santos" locais e "nacionais", erigindo assim verdadeiros monumentos literários<sup>70</sup> em louvor dos santos e mártires e, concomitantemente, dos países ou regiões de onde eram originários, ou onde tinham morrido, ou onde deles se conservavam relíquias e culto...

Na Península Ibérica, o fenómeno começa a ser particularmente visível não só com a introdução, nos *Martirologios* e *Flores Sanctorum* dos finais de quinhentos, dos mais recentes santos, beatos e veneráveis de Espanha e de Portugal<sup>71</sup>, mas também, nas primeiras décadas do século XVII (já antes de 1640...), com a inclusão de referências e breves resumos das vidas de portugueses "ilustres em virtude" – e não só em armas e letras – em vários tipos de obras de uma certa defesa ou exaltação do Reino, como,

<sup>69</sup> Obras que J. Cardoso citou e mostrou conhecer bem. Logo nas "Aduertencias necessarias ao Agiologio Lusitano", depois de justificar o título e o método usado na obra, lembrou que "Este methodo não carece de autoridade, pois o seguem já F. Chrisostomo Henriquez no Menologio Cisterciense, Hugo Menardo no Martyrologio Monastico, F. Artur no Minorita, Andre Sausaio no Gallicano, cujos exemplos bastão para apoiar a ordem que aqui guardamos; os quaes, não somente fazem menção de sanctos Canonizados e Beatificados, mas tambem dos varoens de eminente virtude, que he grande parte do argumento de nossa empresa". Cf. igualmente § II "Dos autores de que principalmente nos aproucitamos nesta obra" (4-7). Sobre o "investimento" das ordens religiosas no registo dos nomes e virtudes dos seus membros, cf. Lucia SEBASTIANI, *Cronaca e agiografia nei monasteri femminili*, in S. B. GAJANO (a cura di), *Rccolte...*, 159-168.

<sup>70</sup> Cf. Henry FROS, *Culte des saints et sentiment national. Quelques aspects du problème*, art. cit.

<sup>71</sup> Assim o fizeram, por exemplo, Diogo do ROSÁRIO na *História das vidas e feitos heroicos (...)* dos sanctos e Alonso de VILLEGAS e Pedro de RIBADENEIRA nos respectivos *Flos sanctorum*.

por exemplo – notem-se os títulos –, a *Descrição do Reino de Portugal* (Lisboa, 1610) de Duarte Nunes de Leão que incluiu, no seu final, elogios "Da honestidade e recolhimento das mulheres Portuguesas, e de suas perfeições"<sup>72</sup>; ou as *Flores de Espanha, Excelências de Portugal* de António de Sousa de Macedo que, afirmando no seu prólogo não bastar "a vn Reyno para ser famoso heroicas virtudes de sus naturales, si le faltan escritos que las publiquen..."<sup>73</sup>, incluiu igualmente o elogio de vários homens e mulheres "ilustres em virtude". Mais significativas – e também mais cabais improbativos dessa tendência – são as obras especificamente dedicadas aos santos e veneráveis portugueses, como são (acentuá-lo-emos mais adiante) o *Jardim de Portugal* de Fr. Luis dos Anjos, editado em 1626, e o já referido *Officio Menor dos Santos de Portugal* (1629) de Jorge Cardoso.

Por seu lado, as crónicas monásticas tenderam a incluir, notando a sua importância, os santos e "varões ilustres em virtude" mais recentes, como o fez Fr. António Daza na *Quarta Parte de Crónica dos Frades Menores*, editada em 1611 (já que a *Crónica* de Fr. Marcos de Lisboa não tinha passado dos anos 20 do século XVI) e Fr. Luis de Sousa na *Crónica de S. Domingos*, tendência que cronistas posteriores das mesmas e de outras ordens continuaram a cultivar...

Curiosamente, esta orientação (corramos, de novo, o risco do anacronismo) "nacional" – mas que é também "regional" se tivermos em conta o seu amplo contexto europeu – é acompanhada de um notório e significativo alargamento, não propriamente do conceito de santidade, mas do ideal de virtude que caracterizava todos os que "heroicamente" viveram e agiram como os santos, facto que a muitos veio a granjear, junto dos contemporâneos, a fama de santos e, por isso, com frequência, também a veneração e o crédito de muitos milagres e feitos maravilhosos, em vida e na morte, em particular através das suas relíquias.

Curiosamente também, essa afirmação "nacional" e/ou "regional" dos santos e de todos os "varões de não vulgar virtude" parece traduzir, por um lado, como dissemos, a consciência do prestígio dos ideais de santidade e, por outro, a sua importância para a preservação de uma memória do Reino que só sairia engrandecida e prestigiada internacionalmente se pudesse contar com um número significativo de santos... Logo, uma identidade que se queria afirmar, não propriamente pela diferença, mas pela *quantidade* e *variedade* dos seus santos, que lhe permitissem ombrear com muitos estrangeiros que se queriam superiores por poderem exhibir mais santos...

<sup>72</sup> Duarte N. de LEÃO, *Descrição do reino de Portugal...*, Lisboa, por Jorge Rodrigues, 1610, cap. LXXXVIII, 138-152.

<sup>73</sup> *Flores de España...*, "Al lector", s.n.

Uma identidade, portanto, que passava pela prova da existência e pela visibilidade (dentro e fora das fronteiras do Reino) dos seus santos: os que o eram formalmente, os que viveram e/ou morreram com o crédito de o serem e que, por isso, podiam (alguns...) ainda vir a merecer as honras do altar e do culto oficial. E mesmo que já não fosse possível "recuperar" a sua santidade (no seu sentido visível de culto), havia que preservar a sua memória e o seu exemplo, para que outros exemplos, à sua imagem, se fossem multiplicando...

Talvez por isso se compreenda melhor que Fr. Luis dos Anjos tenha, enquanto trabalhava na *Crónica* da sua Ordem, empreendido a tarefa de reunir e *dar noticia de algumas Sanctas, e outras mulheres illustres em virtude, as quais nascerão, ou viuerão, ou estão sepultadas neste Reino, e suas conquistas*<sup>74</sup>. Ainda que esta obra apenas tenha incluído exemplos femininos, é significativo que o seu autor tenha querido "ajuntar algumas cousas pertencentes a nosso Portugal" para provar como "em todas as idades teue nosso Reyno mulheres excellentes em todo genero de virtudes..."<sup>75</sup>. Curiosos igualmente são os "motiuos" que o autor diz ter tido para elaborar este "trabalho": "hum foy ver que são celebradas em algumas partes de nosso Reyno muitas destas nossas Lusitanas (...) e os Pregadores não tem ategora impressas suas historias assi juntas (...). O segundo motiuo foy, que *alguns autores estrangeiros*<sup>76</sup> (...) tratarão das mulheres, que ouue no mundo insignes em todo o genero de virtude e assi *passarão em silencio as do nosso Portugal, como se nelle faltarão...*"<sup>77</sup>.

Os propósitos de utilidade e de afirmação da santidade do Reino na obra são bem visíveis – e não só para o uso dos pregadores, mas também para que todos, em particular as mulheres, tivessem "facilmente a quem imitar" – e, por isso, como confessou e como era tradição no género hagiográfico, deu pouco valor às datas, já que quis "louvar virtudes, pera que sejam imitadas, e condenar vicios, pera que sejam aborrecidos". Igualmente visível é o esforço de afirmação da existência e da "excelência em todo genero de virtudes" das santas portuguesas que, por desconhecimento – em

<sup>74</sup> Assim o apresenta no próprio título da obra, editada postumamente em Coimbra, por Nicolau Carvalho, em 1626.

<sup>75</sup> Fr. Luis dos ANJOS, *Jardim de Portugal...*, "A quem ler", s.n.

<sup>76</sup> Luis dos ANJOS refere-se, concretamente, a Juan PÉREZ DE MOYA (1513-1596) e à sua *Varia Historia de Sanctas e illustres mugeres en todo genero de virtudes. Recopilada de varios autores*, editada em Madrid, por Francisco Sanchez, em 1583; uma obra que não terá conseguido grangear ao seu autor a fama que conseguiu com outras obras, de que uma das mais conhecidas é a *Philosophia Secreta* (1ª ed. 1585 - veja-se a recente edição de Carlos Clavería, Madrid, 1995).

<sup>77</sup> *Jardim de Portugal*, "A quem ler", s.n., subl. nosso.

consequência da falta de registo sistemático e, logo, de memória colectiva –, os estrangeiros ignoravam...

Por isso, quando Cardoso concebeu, elaborou e fez editar o *Agiologio Lusitano* concretizou – ainda que só parcialmente – um projecto pessoal de muitos anos, mas que traduzia e vinha ao encontro dos desejos de muitos dos seus contemporâneos<sup>78</sup> para quem a afirmação e divulgação dos "santos da pátria" (da sua existência e, principalmente, da sua grande quantidade e qualidade) era uma forma de definir e afirmar a identidade desta – ou, pelo menos, de sublinhar alguns contornos dessa identidade...

### Jorge Cardoso e os seus colaboradores

Como no início notámos, Cardoso contou, naturalmente, com o seu longo, minucioso, dispendioso<sup>79</sup> e persistente trabalho de recolha de "vidas" e de dados históricos, realizado através da consulta e sistematização dos "innumeraeis volumes", dos empoeirados "pergaminhos, i scritturas", das múltiplas "relações e noticias", dos "instrumentos autenticos, summarios, e papeis manuscriptos das religiões, e conuentos deste Reino", das diversas crónicas monásticas impressas e manuscritas, mas também a partir das informações que foi solicitando "por cartas" a "pessoas grauíssimas, escriptores, e cronistas de Hespanha", bem como através de colaborações mais directas feitas por amigos e eruditos que lhe foram facultando informações várias. Deste trabalho fez ainda parte um imenso e notável cruzamento de fontes e referências (tanto de história "sagrada" como

---

<sup>78</sup> E por isso os censores da obra retomaram e reforçaram os argumentos de J. Cardoso: Fr. Isidoro da Luz, na "aprouação" do Tomo II, louvou o autor por ter sido "o primeiro, que com tanto louuor resuscitou as memorias de tantos varões illustres em virtude, e sanctidade, que estavam ha tantos seculos sepultados no esquecimento, com que carecia Portugal, não só da honra, e gloria, que lhe accresce, por gêrar tam pios, e generosos filhos, mas de efficazes exemplos, e documentos raros, com que os Portugueses se animem (mediante a graça diuina) imitalos..." e, mais adiante, afirmou mesmo que por esta obra "si se escreuera em Reinos estranhos, auião de levantar estatua a seu Autor" (*Agiologio...*, II, "Licenças", s.n.); por sua vez, o Doutor Próspero dos Mártires, na "aprouação" do Tomo III, encomiou o labor de Cardoso em reunir tantas "vidas de varões Portugueses, illustres em virtude, e sanctidade: tantos em numero, que empobrece os guarismos, i enriquece o Reino, com tanta gloria d'elle, como enueja os estranhos, que não tendo noticias destas memorias, i elogios, imaginauão os Estrangeiros, que era falta de Sanctos..." (*Agiologio...*, III, "Licenças, s.n.).

<sup>79</sup> Por isso lhe foi atribuída, em 1664 – quando foi ficando com "pouca vista" –, uma tença no valor de cem mil reis para um amanuense. Este facto vem realçado, quer na já referida "Vida de Jorge Cardoso" (fl. 52 r.), quer no prólogo "A quem ler" do IV tomo do *Agiologio Lusitano*, da autoria de D. António Caetano de SOUSA que refere o Alvará, registado no livro 27, f. 452 v., da *Chancelaria de D. Afonso VI*, guardado no A.N.T.T., alvará que foi recentemente transcrito por J. Mendes de ALMEIDA e M. I. de Mello MOSER, O "Agiologio Lusitano"..., art. cit., 178.

"profana") que a todo o momento – particularmente nos "comentários" – ressaltam da consulta do *Agiolôgio*. Além disso, os pedidos de Cardoso e o aplauso que a sua obra (em todo o processo) foi tendo junto de diversos historiadores e eruditos surtiram um dos efeitos desejados pelo autor, que foi o estímulo à recolha e registo escrito de muitas "relações" (de "vidas", de fundações de conventos, de informações várias) que contribuíam para a fixação da "memória da Pátria" que se ia perdendo...

Deste modo, como Jorge Cardoso confessou e como se vai vendo ao longo do *Agiolôgio*, muitas informações, especialmente sobre vidas de pessoas "ilustres em virtude" que não figuravam em qualquer tipo de "catálogo", foram-lhe chegando graças ao interesse e, em alguns casos, empenhamento nesta "empresa" (ou noutras semelhantes) por outros autores e eruditos seus contemporâneos, especialmente religiosos e clérigos, mas também leigos – nomeadamente amigos seus –, empenhamento resultante, como dissemos, da partilha do mesmo interesse pelo significado e pelo resultado desta obra, e como consequência também de alguns deles terem estado ou continuado ocupados ou interessados em reunir "vidas" para as crónicas das respectivas religiões ou em redigir "vidas" individuais. O reconhecimento público, por Cardoso, das suas "dívidas" em relação a amigos e colaboradores – alguns deles falecidos antes da conclusão do *Agiolôgio* – não só o enobrece, como testemunha também um envolvimento directo e bastante alargado de outros contemporâneos e amigos – e não só de autores de obras concretas – nesta monumental "empresa".

Curiosamente, tal facto não passou despercebido aos curiosos e admiradores do século seguinte, já que nas "Memorias e documentos para a historia da vida de Jorge Cardoso, autor do *Agiologio Lusitano*"<sup>80</sup>, figura um "Catalogo das pessoas a que Jorge Cardoso se confessa obrigado por lhe darem noticias uteis pera a composição do seu *Ageologio Lusitano*"<sup>81</sup>. Tal catálogo – tivemos o cuidado de comprovar, por entre algumas imprecisões e erros de numeração, a sua quase (em alguns, poucos, casos até excessiva<sup>82</sup>)

<sup>80</sup> É o já referido cód. 628 da Biblioteca Nacional de Lisboa, que contém, entre outros manuscritos, a "Vida de Jorge Cardoso".

<sup>81</sup> B.N.L., Cod. 628, fls. 115 r.-120 v.

<sup>82</sup> Referimo-nos a alguns casos que, objectivamente, talvez não devessem figurar nesta lista, porque, ainda que alguns dos nomes fossem de "amigos" e "afeiçoados" seus, apenas são evocados por algumas informações orais ou pela via da consulta de obras suas (de autoria ou de posse), manuscritas ou impressas. Veja-se, concretamente, D. Rodrigo da Cunha, II, 15-d; Fr. Pedro de Magalhães, II, 225-i; André Furtado de Mendonça, II, 587-m; Alonso de Alcalá e Herrera (II, 644-i; Fr. Rodrigo, II, 666-c; Luis Muñoz, II, 667-g; Miguel Brandão da Silva, III, 20-f; Fr. Filipe da Purificação, III, 21-m; Antonio Antunes de Paiva, III, 22-p; D. Luis de Meneses, III, 283-l; Fr. Manuel Luis, III, 283-l; D. Luis de Sousa, III, 283-l e 519-a; D. António Ardizone, III, 384-g; António Leão Pinello, III, 291-d; P. Nuno da Cunha, III, 428-i.

exaustividade, que, obviamente, não contemplou, nem devia contemplar, referências a autores e/ou obras, manuscritas ou impressas, de que Cardoso se serviu) – enumera (exagerando, talvez, um pouco) III colaboradores directos e activos: um número muito significativo...

Entre estes colaboradores, ocupa um lugar importante, pela recolha de informações expressamente para o *Agiológico*, respeitantes sobretudo, mas não só, à região de Évora, o Chantre Manuel Severim de Faria, esse notável antiquário e "mecenas dos curiosos" que, pessoalmente – ele próprio foi autor de uma "vida" manuscrita<sup>83</sup> – ou através de pedidos vários, conseguiu e forneceu muitas informações e precisões que Cardoso fez questão de agradecer. Por isso confessou dever-lhe "muita parte desta obra, não só por particulares noticias, que com grande liberalidade para ella nos communicou, mas tambem, porque com sua muita erudição, maduro juizo, e vniversal conhecimento da historia Ecclesiastica, e politica deste Reino, nas muitas duuidas que necessariamente em obra tam vniversal, e dilatada se nos offerecerão, com muita facilidade se dignou responder, satisfazer, e alumiar..." sendo, aliás, "assaz conhecido dentro e fora deste Reino por vnico Mescenas dos curiosos, e antiquarios"<sup>84</sup>.

Um realce especial deve ser dado, igualmente, a Fr. Manuel da Esperança que, pelos mesmos anos, como já lembrámos, trabalhava na redacção e edição da *História Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal*<sup>85</sup> e que lhe foi fornecendo muitos dos dados e, sobretudo, das "vidas" de franciscanos(as) recolhidos para a mesma<sup>86</sup>.

<sup>83</sup> *Agiologio...*, III, 319s.-h, em que se refere, concretamente, a redacção, por Manuel Severim de Faria, da "vida" do P. Gaspar de Miranda, da Companhia de Jesus. Claro que a experiência de Severim de Faria como biógrafo não dizia respeito apenas ao mundo da hagiografia, como o mostram várias "vidas" incluídas em obras suas.

<sup>84</sup> *Agiologio...*, I, 41/42-g. A contribuição do "docto" Severim de Faria é referida em múltiplos comentários (*Agiologio...*, I, 63-i, 453-n; II, 208-a, 309-l, 347-h, 630-f, III, 18-e, 41-h, 106-h, 145-d, 326-e, 327-h, 799-h).

<sup>85</sup> A *Primeira Parte* desta crónica foi publicada, como já referimos, em Lisboa, na Oficina Craesbeeckiana, em 1656 – no mesmo ano do Tomo II do *Agiológico* –; a *Segunda Parte* em Lisboa, por Antonio Craesbeeck de Mello, em 1666 – o mesmo ano da edição do Tomo III do *Agiológico* –; as Terceira, Quarta e Quinta Partes, já da responsabilidade de Fr. Fernando da SOLEDADE, só foram editadas, respectivamente, em 1705, 1709 e 1721.

<sup>86</sup> Além das "vidas" e noticias várias recolhidas no 1º volume (impresso em 1656) da *História Seráfica*, Cardoso mostra ter acompanhado de perto o labor de Fr. Manuel da Esperança – que na *História Seráfica* também reconhece a erudição e saber de Cardoso – e que foi fornecendo a este muitos dados do volume II da mesma, que só foi impresso em 1666, no mesmo ano do tomo III do *Agiologio*. J. Cardoso agradece a Fr. Manuel da Esperança, "benemerito Prouincial, e curioso antiquario das cousas da d. Ordem" (*Agiologio...*, I, 49-b) diversas vezes informações concretas relativas a "vidas" e conventos franciscanos (Veja-se, por exemplo, I, 116-i, 126-m, 254-h, 320-n, 349-i, 437-d, 444-g; II, 439-f, 550-i; III, 63/64-m, 354-i).

Outro colaborador importante foi o Pe. Luís de Mértola, O.C., que havia recolhido os elementos para as Crônicas gerais da sua Ordem (estando, aliás, alguns dos seus originais na posse de Cardoso<sup>87</sup>), e que era também autor de várias "vidas" – algumas publicadas, outras (a maior parte) manuscritas – razão pela qual Cardoso foi enaltecendo, em vários momentos, o saber, erudição e trabalho deste "incançauel escuadrinhador das antiguidades de sua ordem"<sup>88</sup>.

Neste primeiro "grupo" deve ainda ser incluído o carmelita descalço Fr. João de Cristo, "Superior do Conv. de N. S<sup>a</sup> dos Remédios desta cidade"<sup>89</sup>, a quem – afirma Cardoso –, pela "boa diligencia, e cuidado infatigauel (...) sempre nos confessaremos deuedores das muitas noticias com que nos tem enriquecido para esta dilatada obra"<sup>90</sup>.

Outras colaborações importantes – mas nenhuma aparentemente tão significativa como estas – foram sendo referidas e publicamente agradecidas por Jorge Cardoso (não anotamos aqui os contributos "orais", diversas vezes evocados pelo autor), que soube reconhecer como, no seu conjunto, elas se tornaram determinantes para a maior exaustividade e, conseqüentemente, para a monumentalidade da sua obra. Entre essas colaborações ressaltam as dos religiosos espanhóis da O. Mercê, o cronista Fr. Pedro de S. Cecilio<sup>91</sup>, Fr. Miguel de Alcaneralle<sup>92</sup>, Fr. Jorge do Espírito Santo<sup>93</sup> e Fr. Alonso Ramón<sup>94</sup>; do carmelita espanhol Fr. Juan Durán<sup>95</sup>; do cronista lóio Fr. Miguel da Cruz<sup>96</sup>; do "Definidor e Guardião" da Província da Arrábida, Fr.

<sup>87</sup> Estes dados fornecê-los-emos num próximo estudo sobre a "biblioteca perdida" de Jorge Cardoso.

<sup>88</sup> *Agiologio...*, I, 243-g. Veja-se, ainda, I, 86-m, 460-i, 484-e; II, 507-d..

<sup>89</sup> *Agiologio...*, I, 125-i.

<sup>90</sup> *Agiologio...*, II, 495-i. e l. Este mesmo carmelita descalço – reconhece Cardoso – "no breue tempo que estecue na India (...) inquirio com particular cuidado, para esta nossa obra, a quem ella se reconhecerá sempre deuedora...", algumas "relações" sobre religiosos carmelitas descalços (*Agiologio...*, III, 452-i., subl. nosso). Ver ainda I, 225-l, 254/5-n; II, 91-n., 198-h; III, 427-h, 826-h).

<sup>91</sup> A colaboração deste religioso espanhol datava, pelo menos, de 1639 – *Agiologio...*, I, 134-i. Veja-se ainda I, 30-i, 272-c, 452-d e II, 307-b, em que Cardoso se lhe refere como "grande amigo nosso".

<sup>92</sup> *Agiologio...*, I, 30-i.

<sup>93</sup> *Agiologio...*, I, 30-i.

<sup>94</sup> *Agiologio...*, I, 452-d.

<sup>95</sup> *Agiologio...*, II, 740-g.

<sup>96</sup> Cardoso diz que o conheceu e o "tratou familiarmente", tendo Fr. Miguel da Cruz "comunicado" uns "cadernos que tinha feito, em que se continhão as vidas dos religiosos esclarecidos em virtude do principio de sua religião até o anno 1600 continuando os que o P. Paulo deixou escrito" (*Agiologio...*, I, 213-g). Define-o ainda como "religioso mui exemplar, e de muita autoridade, e virtude" (*Agiologio...*, I, 330-f.).

André de S. Paulo<sup>97</sup>; dos Provinciais dos Terceiros Franciscanos Fr. Pedro do Espírito Santo – que "...(à nossa instancia) mandou fazer pela Prouincia" algumas "memorias, e relações m.s."<sup>98</sup> – e Fr. Lucio de S. Paulo<sup>99</sup>; do Abade de Penádono, Lic.º António Moreira Camelo<sup>100</sup>; do Lic.º António de Leão<sup>101</sup>; de D. Simão de Castro, "fidalgo bem conhecido neste Reino"<sup>102</sup>; do Geral cisterciense Fr. Angelo Manrique<sup>103</sup>; do Lic.º Francisco Nunez d'Avila, "mui conhecido nesta cidade por suas partes"<sup>104</sup>; do Dr. Cristóvão Soares de Abreu<sup>105</sup>; do Cónego da Sé de Lisboa, Antão de Faria da Silva<sup>106</sup>; do Provincial da O. S. Paulo em Portugal, Fr. Leonardo d'Assumpção<sup>107</sup>; do trinitário Fr. Bernardino de S. António<sup>108</sup>; do carmelita Fr. Manuel das Chagas<sup>109</sup>; do Abade Sebastião Gonçalves Centeno<sup>110</sup>; do Dr. Simão Torresão Coelho, "bem conhecido neste Reino por suas letras, e autorisados cargos"<sup>111</sup>; de Gil Gonçalves de Avila<sup>112</sup>; do Prior do Lumiar<sup>113</sup>; da mística Sór Brigida de S. António<sup>114</sup>; do "insigne médico" Lic.º Francisco Rodrigues Cassão, "por sua grande erudição, bem conhecido neste reino"<sup>115</sup>; dos cónegos de S. Cruz D. Agostinho do Rosário<sup>116</sup>, D. José de Britiandos<sup>117</sup>, D. Inocência das Chagas<sup>118</sup> e D. Nicolau Coelho<sup>119</sup>; do

<sup>97</sup> *Agiologio...*, I, 144-i; II, 50-o, 225-g (em que se lhe refere como "amigo"), 296-i, 695-g. e h; III, 381-h.

<sup>98</sup> *Agiologio...*, I, 155-f. Ver ainda I, 87-o, 429-g; II, 643-h.

<sup>99</sup> *Agiologio...*, II, 643-h e 654-h, no "comentário" da vida do mesmo, em que Cardoso recorda a "breue comunicação" que com ele teve, antes da sua morte em 1646.

<sup>100</sup> *Agiologio...*, I, 493-i.

<sup>101</sup> *Agiologio...*, I, 30-i.

<sup>102</sup> *Agiologio...*, I, 273-f.

<sup>103</sup> *Agiologio...*, I, 319-d.

<sup>104</sup> *Agiologio...*, I, 116, I.

<sup>105</sup> *Agiologio...*, I, 94-c; II, 730-g.

<sup>106</sup> *Agiologio...*, I, 751-g.

<sup>107</sup> *Agiologio...*, I, 242-b, 413-i, 492-c; II, 272-c, 320-g; III, 383-b.

<sup>108</sup> *Agiologio...*, I, 419-c. e 485-f.

<sup>109</sup> *Agiologio...*, I, 484-e.

<sup>110</sup> *Agiologio...*, I, 419-d.

<sup>111</sup> *Agiologio...*, I, 477-e.

<sup>112</sup> *Agiologio...*, I, 26-a.

<sup>113</sup> *Agiologio...*, I, 444-i.

<sup>114</sup> Este é um caso muito especial, já que esta religiosa – amiga de Jorge Cardoso – é também objecto de uma "vida" (bastante mais "longa" que a média...) neste *Agiólogo* (tomo III, 864s-i.). A ela deve Cardoso algumas informações sobre a O. S. Brigita em Portugal (most. das inglesas – ex. II, 160/61-i.), bem como sobre algumas religiosas desta ordem. Veja-se tomo II, 59-i; III, 442-f.

<sup>115</sup> *Agiologio...*, I, 348-c. e 376-g; III, 396-a, em que Cardoso se lhe refere como "particular amigo, e affecto nosso, varão intelligente, e versado nas Antiguidades deste Reino, e föra delle..."

<sup>116</sup> *Agiologio...*, I, 348-c. e 459-b; II, 334-h.

<sup>117</sup> *Agiologio...*, I, 459-b.

<sup>118</sup> *Agiologio...*, II, 334-h e 667-e; III, 800-l.

<sup>119</sup> *Agiologio...*, III, 777-m.



franciscano Dionísio de S. Boaventura<sup>120</sup>; das Madres Mariana de Cristo, O.C.D.<sup>121</sup> e Catarina de Cristo, O.C.D.<sup>122</sup>; do dominicano Fr. Domingos do Rosário<sup>123</sup>; de Vasco Fernandes de Carvalho, "bem conhecido na Beira por sua nobreza"<sup>124</sup>; do Chantre da Sé da Ilha Terceira, Lic<sup>o</sup> Gaspar Correia Rodovalho<sup>125</sup>; do franciscano da 3<sup>a</sup> O. regular, Fr. Raimundo da Conversão<sup>126</sup>; dos cronistas da O. de Cister, Fr. António Brandão<sup>127</sup> e Fr. Francisco Brandão<sup>128</sup>; dos jesuítas Diogo Cardim<sup>129</sup>, José de Sottomaior<sup>130</sup>, António Cardim<sup>131</sup>, António Veloso<sup>132</sup>, Manuel Fernandes<sup>133</sup> e António de Macedo<sup>134</sup>; do Vigário de S. Pedro de Vila Franca, Lic<sup>o</sup> António Furtado da Rocha<sup>135</sup>; dos religiosos da O. da Hospitalidade, o Vigário Provincial Fr. Bento Pais<sup>136</sup>, Fr. Agostinho de Carvalho<sup>137</sup> e Fr. Manuel de Jesus<sup>138</sup>; de António Nunes, Prior de Mértola<sup>139</sup>; do seu amigo e "curiosíssimo varão nas antiguidades de sua patria..." D. Fernando d'Alvia e Castro<sup>140</sup>; de Vasco Fernandes de Carvalho, seu "particular amigo"<sup>141</sup>; do Lic<sup>o</sup> Manuel Serrão de Novais, Vigário da Igreja das Lages, "grande curioso e affecto nosso..."<sup>142</sup>; de outro "...grande investigador das antiguidades portuguesas...", António Tavares de Távora<sup>143</sup>; do "exquisito antiquario" e "Cronista dos santos da

120 *Agiologio...*, II, 118-h, 363-h e 621-i.

121 *Agiologio...*, II, 26-i.

122 *Agiologio...*, III, 161-l e 582-e.

123 *Agiologio...*, II, 309-n. e 347-l.

124 *Agiologio...*, II, 643-g: afirmou ainda Cardoso que à sua "boa memoria renderemos sempre immortaes obsequios, pela copia de noticias Ecclesiasticas com que nos enriqueceo". V. ainda I, 459-d.

125 *Agiologio...*, II, 507-i, 730-h; III, 161-m, 326-f, 507-g.

126 *Agiologio...*, II, 49-i e 654-h.

127 *Agiologio...*, III, 407-h. e 593-h.

128 *Agiologio...*, I, 328-b; III, 115-d.

129 *Agiologio...*, II, 507-h e 550-n; III, 145-h.

130 *Agiologio...*, I, 751-g; II, 751-g.

131 *Agiologio...*, II, 47-g. Deste jesuita são sobretudo referidas e utilizadas as obras contendo as relações dos mártires do Japão. Cf. *infra* n. 212.

132 *Agiologio...*, II, 454-g.

133 *Agiologio...*, III, 408-i; 507-h.

134 *Agiologio...*, III, 691-c.

135 *Agiologio...*, II, 520-h.

136 *Agiologio...*, I, 444-i.

137 *Agiologio...*, II, 667, f.

138 *Agiologio...*, III, 691-g.

139 *Agiologio...*, II, 208-a.

140 *Agiologio...*, II, 44-a.

141 *Agiologio...*, I, 459-d: um amigo que era também "hum dos sujeitos mais versado[s] nas historias, e curioso da antiguidade de toda a Beira", que lhe enviou grande "copia de noticias Ecclesiasticas" (*Agiologio...*, II, 643-g).

142 *Agiologio...*, III, 614-h, 631-m, 742-h.

143 *Agiologio...*, II, 13-b.

Galiza", Lic.º Gregório de Louvarinas Feijo<sup>144</sup>; do Dr. Duarte Pacheco de Albuquerque, Vigário Geral de Viseu<sup>145</sup>; do conde da Ericeira D. Fernando de Meneses<sup>146</sup>; do Desembargador do Paço Dr. Francisco de Andrade Leitão<sup>147</sup>; do Secretário Gaspar de Faria Severim<sup>148</sup>; do lóio P. Gregório dos Anjos<sup>149</sup>; das Madres Jerónima Leme, O. Cister<sup>150</sup>, Inês de Jesus, O.S.B.<sup>151</sup>; e Guiomar de S. Feliz, can. reg.<sup>152</sup>; do Lente Fr. João de S. Bernardino<sup>153</sup>; do Lic.º João Freire Barreto, de Évora<sup>154</sup>; do primeiro custódio da Prov. de S. António do Brasil, Fr. Sebastião do Espírito Santo<sup>155</sup>; do Comissário franciscano Fr. João Pereira<sup>156</sup>; do Abade de Pera, Dr. João Salgado de Araujo<sup>157</sup>; do franciscano Fr. João de Vila-Real, "bem conhecido nesta Corte por sua virtude"<sup>158</sup>; do Prior dos Agostinhos de Ponta Delgada, Fr. José Machado<sup>159</sup>; do cronista da O. S. Bento em Portugal Fr. Leão de S. Tomás<sup>160</sup>; do seu "grande amigo" Capitão Luis Marinho d'Azevedo<sup>161</sup>; dos eremitas de S. Agostinho Fr. Manuel Caldeira<sup>162</sup> e Fr. Manuel Leal<sup>163</sup>; das Abadessas do convento das Flamengas de Alcantara, Sór Marta de Cristo<sup>164</sup> e Sór Marta de Jesus<sup>165</sup>; de Fr. Matias de Aguiar, O.Cristo<sup>166</sup>; dos cistercienses Fr. Paulo Brandão e Fr. Zacarias da Silva<sup>167</sup>; do cronista dos carmelitas descalços, Fr. Belchior de S. Ana<sup>168</sup>; do Vigário geral da O. S.

---

144 *Agiologio...*, I, 435-a; III, 803-c.

145 *Agiologio...*, II, 319-d.

146 *Agiologio...*, II, 751-g.

147 *Agiologio...*, II, 238-i.

148 *Agiologio...*, II, 706-e.

149 *Agiologio...*, III, 614-f.

150 *Agiologio...*, I, 106-h.

151 *Agiologio...*, II, 26h.

152 *Agiologio...*, II, 643-f.

153 *Agiologio...*, II, 140-e; III, 799-f.

154 *Agiologio...*, III, 145-d.

155 *Agiologio...*, III, 709-e, 742-l, 853-i.

156 *Agiologio...*, III, 354-l.

157 *Agiologio...*, II, 14-c.

158 *Agiologio...*, III, 161-o.

159 *Agiologio...*, III, 658-h, 776-i.

160 *Agiologio...*, I, 85-i, 157-m. Deste "doctissimo varão" deixou Cardoso um breve elogio no Tomo III, 239-l.

161 *Agiologio...*, II, 260-a.

162 *Agiologio...*, II, 739-d; III, 888-g.

163 *Agiologio...*, II, 493-c.

164 *Agiologio...*, II, 237-g; III, 812-l.

165 *Agiologio...*, III, 21-n, 561-d.

166 *Agiologio...*, II, 261-e, 621-g.

167 *Agiologio...*, III, 614-g.

168 *Agiologio...*, II, 427-h.

Jerónimo, Fr. Rodrigo da Visitação<sup>169</sup>; e ainda de muitas abadesas e religiosas não nomeadas de diversos conventos femininos, a quem ficou devedor de "notícias" e "relações" concretas; de outras muitas "fidedignas pessoas"<sup>170</sup> e, naturalmente, do testemunho próprio e conhecimento directo de Jorge Cardoso da vida e /ou morte de alguns "santos" deste *Agiologio*<sup>171</sup>.

É uma lista longa, mas que traduz bem, até pela forma como Jorge Cardoso se mostrou grato por alguns contributos espontâneos, o amplo interesse e a valorização (de uma forma activa) da sua obra por muitos "devotos", "cruditos" e "antiquários"...

### *O Agiologio Lusitano: entre a legenda e a história*

Tendo em conta este contexto e o esforço cronístico que vinha sendo realizado pelas diferentes ordens religiosas, no *Agiologio Lusitano* estas – sobretudo as que contavam com cronistas recentes – saem, em consequência, especialmente favorecidas. Segundo Jorge Cardoso – e é muito significativo que tenha sido o autor a dizê-lo –, tal facto não resultaria só, necessariamente, da maior facilidade (apoiada numa fortíssima tradição) dos religiosos em aceder à santidade. Lá estão muitos mártires e vários leigos que o provam (se bem que vivendo e agindo como os religiosos...). Mas também neste campo a existência de memória(s) conservada(s) pela escrita foi determinante, como quis acentuar o autor, numa passagem que, apesar de longa, não podemos deixar de lembrar e realçar: "E porque algum engenho dos mal satisfeitos, não julgue esta nossa obra por muito fradesca, poderá

<sup>169</sup> *Agiologio...*, III, 145-i.

<sup>170</sup> A frequência da evocação do testemunho e das informações de "graves" e "fidedignas" pessoas dispensa-nos, pelo risco de prolixidade e do pouco interesse informativo, a sua enumeração.

<sup>171</sup> Diversos são os momentos – particularmente nos "comentários" – em que Jorge Cardoso evoca o seu conhecimento directo da vida e/ou morte de alguns dos "santos", religiosos, clérigos ou leigos, usando-o como testemunho da verdade de alguns factos ou acontecimentos narrados. Veja-se, apenas a título de exemplo, os casos de Sór Isabel do Espírito Santo, Terceira O.P. (†1629): "De sua modestia, i exemplar vida fomos testemunhas de vista (por alguns annos) no tempo que ouvimos Artes no ditto Conuento"; de Fr. Miguel de S. Jerónimo, O.C.D. (†1653 – II, 639s.-i., esp. 644): "E certo que tuemos a felicidade grande, acharmonos a caso no seu officio de corpo presente, beijandolhe por muitas vezes os pés.."; de Fr. Gaspar do Espírito Santo, †1648 (II, 757s.-g., esp. 662). "...o trattamos alguns annos, e nos achamos ao gèral applauso com que foi sepultado em particular caxão.."; de Fr. Jerónimo do Deserto, O.S.B. (†1658 – III, 262s.-h.), que "viueu (...) com virtude conhecida". Cardoso diz ser "testemunha de alguas cousas referidas no texto, e bem pudera ser de muitas mais, se não forão tam notorias nos conuentuaes de S. Bento"; de Sór Brigida de S. António (†1655 – III, 864s.-i., esp. 882): "...Tambem nos puderamos referir alguns casos que parecerião milagrosos, succedidos à nossa vista, por espacio de 20 annos, que a trattamos familiarmente..".

aduertir, que as sagradas Religiões forão sempre mais cuidadosas em conseruar seus cartorios, e monumentos: e que por serem religiosos muito anciãos nas idades, não somente conseruarão as tradições dos Sanctos, que lhes precederão, mas ainda delles mesmos referião muitas cousas (como seus contemporaneos, que muito bem conhecerão, e tratarão) das quaes se compoem depois as Chronicas gêraes, e particulares de cada Prouincia; *o que não acontece nas Ecclesiasticas comunidades, aonde se não vsa de liuros de Obitos, nem se repara nas memorias, e antigas proezas de virtude, mais dignas dellas, por não auer pessoa deputada, que as escreua, e contra as injurias do tempo as eternize: propriedade mui certa dos nossos Portugueses, que se entregauão todos a obrar, quando se esquecião de escrever. Porque se bem attentarmos para as nossas Decadas, e Historias do Reino, achalamos sem duuida occupadas todas em escrever as façanhas celebres, e heroicos feitos dos Portugueses, passandolhes por alto, ou deixando em silencio seus Escriitores as acções eximias da virtude, religião e piedade; como se não fora mais sublime domar as paixões proprias, que render os inimigos, e conquistar as cidades. De muitas sabemos trazerem entre si graues contendias sobre a pretenção de patrias de Sanctos, pello grande resplendor, e gloria, que de taes filhos lhes redundia, e famoso credito a seus Principes. Pois nos liuros Genealogicos a penas se encontra pessoa abalizada em virtude; e menos noticias colhemos dos populares, e humildes, que por serem taes, juntamente morrerão, e sepultarão suas virtuosas acções, que na vida exercitãrão; as quaes nos Grandes, e Nobres campeão, e ainda depois da morte, realção. Porem do perfectissimo estado Sacerdotal (pelo que nos toca) não vai o presente tomo esteril de pios, i esclarecidos varões em sanctidade; como de retirados Anacoretas, amadores da vida solitaria, e contemplativa; e venerandas Matronas"<sup>172</sup>.*

Jorge Cardoso reconheceu que a sua obra ficava grandemente dependente dos registos escritos anteriores, muito mais frequentes nas ordens religiosas do que no clero secular e, principalmente, do que entre os leigos. A história política – e note-se a referência explícita às "Décadas e Histórias do Reino" – valorizava, naturalmente, os feitos políticos e heróicos<sup>173</sup>. Até a literatura tinha para tal contribuído com a sua grande epopeia... Mas essa "outra face" da história – que privilegiava "as acções eximias da virtude, religião e piedade" – e que se reportava ao "mundo" individual ou de pequenas colectividades ainda não era, do seu ponto de

<sup>172</sup> *Agiologio...*, II, "A quem ler", s.n., subls. nossos.

<sup>173</sup> E, particularmente no seu tempo, até a sermonária e as correntes proféticas tinham fortíssimas conexões políticas... Cf. João Francisco MARQUES, *A Parenética Portuguesa e a Restauração. 1640-1668*, 2 vols, Porto, 1989.

vista, suficientemente visível ou valorizada no panorama geral da história deste Reino...

Por isso, este projecto de Cardoso baseava-se grandemente, senão prioritariamente, na inventariação e nos relatos mais ou menos breves<sup>174</sup> – conforme a natureza das próprias fontes – do número e das vidas de, tanto quanto possível, todos os "santos da pátria", segundo uma concepção muito lata de santidade e de pátria, como vimos, que o levou a tentar conciliar duas facetas diferentes desta história sagrada: por um lado, a exposição da vida, segundo as técnicas narrativas (e os tópicos...) do género hagiográfico<sup>175</sup> e, por outro, a fundamentação e indicação das fontes de que se socorreu, segundo o modelo historiográfico, o que lhe autorizou, para nada esquecer da história sacra de Portugal, a indicação das datas e/ou dos meios, modos e patronos da fundação de igrejas, mosteiros, conventos, das informações toponímicas, etc...<sup>176</sup>. Deste modo, a sua obra, além de um vasto repositório de "vidas" – como o pedia a tradição e o (aparentemente) renovado gosto e interesse pela hagiografia –, permitia-lhe expandir-se pelos domínios da história eclesiástica e das "antiguidades" de Portugal a que Cardoso fora sempre, como vimos, muito afeiçoado, domínios que considerava fundamentais mas pouco conhecidos (ou não suficientemente presentes na historiografia política) e que aqui se apresentavam como auxiliares preciosos para a contextualização e fundamentação do valor das muitas "vidas" que quis registar... Por isso explicou que as informações e as precisões – que o levaram a emendar "erros de muitos" – eram, além de um aspecto novo neste tipo de obras, um enriquecimento da História, "pola muita luz, e conhecimento, que descobre da historia Ecclesiastica de Portugal", aspecto em relação ao qual "muitas pessoas graues forão de parecer, que isto era o melhor da obra, porque a reuestia de variedade, i erudição"<sup>177</sup>. Cardoso explicou ainda que "estas fundações, e outras semelhantes noticias, se para

<sup>174</sup> Em vários momentos da obra, para além das "Advertencias..." do tomo I, Cardoso lembrou os intuítos de brevidade – porque assim o impunha a extensão da matéria – nos relatos das vidas, contrariamente a obras anteriores, como as de Lippomano e Surio, concebidas com a finalidade de reprodução e fixação dos textos, mais do que com a sua enumeração.

<sup>175</sup> Por isso não só preferiu o título de *Agiologio*, como a exposição das "vidas" "he media no estilo entre Martyrologio, i Elogios, para se dar assi mais ampla noticia dos SS. e varões illustres, e de suas virtudes" (*Agiologio...*, I, "Advertencias...", § I, 2).

<sup>176</sup> Jorge Cardoso não explicou propriamente as razões desta divisão, mas deixou-as implícitas ao justificar a diferente finalidade e a especificidade dos "comentários". De facto, nestes quis "dar razão do anno, em que cada hum dos sanctos, e seruos de Deos passou a melhor vida, que he razão dos tempos, cousa pouco obsruada de quasi todos nossos escriptores: e juntamente de suas patrias (...)" e "das fundações, e origens das cathedraes, e conuentos deste Reino (...)". (I, "Advertencias...", § I, 3).

<sup>177</sup> *Agiologio...*, I, "Advertencias...", § I, 3.

os doctos, que tem vniuersal comprehensão da historia, forem superfluas, para outros menos versados são necessarias, e por tanto, mais accitas..."<sup>178</sup>.

Esta conciliação das duas facetas da história sacra – que tencionava desenvolver e aprofundar em várias outras obras, referidas e prometidas ao longo do *Agiologio*<sup>179</sup> – traduziu-se, a nível formal, numa diferenciação nítida, até a nível gráfico, entre o relato hagiográfico – quase totalmente destituído, como o pedia o género, de informações históricas, particularmente de indicações cronológicas e genealógicas – e o comentário historiográfico, com precisões de datas, de nomes, de locais, de referentes históricos...<sup>180</sup>.

Socorrendo-se deste método, Cardoso procurava responder a diferentes tipos de necessidades, de objectivos, de destinatários e de públicos: não deixava de se apoiar e, ao mesmo tempo, de alimentar um gosto já antigo pela *legenda*, que explorava, precisamente, o que de mais extraordinário ou maravilhoso continha a biografia espiritual que privilegiava as "virtudes heroicas", e fundamentava, à maneira da época, claro – tentando enquadrar-se em algumas correntes recentes de que, visivelmente tinha notícia<sup>181</sup> –, com precisões históricas baseadas em obras e referências de "autorizados varões", a veracidade desse mesmo relato...

Tentava, portanto – como começámos por salientar –, uma fixação e divulgação mais eficaz da "história" dos nossos "santos", indo ao encontro dos gostos da época<sup>182</sup>: deleitar instruindo. Respondia a um gosto antigo,

<sup>178</sup> *Agiologio...*, I, "Advertencias...", § I, 3.

<sup>179</sup> De facto, Cardoso refere, em diversos "comentários", algumas obras (além do *Officio Menor* e do *Agiologio*) que vinha preparando e outras que "Deus querendo" viria a compor e editar. Essas obras – cujos títulos/temas Barbosa Machado veio a incluir na bio-bibliografia de Cardoso inserida na *Biblioteca Lusitana*, e cuja "reprodução" acrílica alguma bibliografia posterior foi fazendo – seriam a *Relação da fundação do Convento da Madre de Deus de Religiosas Franciscanas*(...), Lisboa, 1629 (de que um exemplar terá existido na livraria de José Maria António Nogueira – cf. J. M. ALMEIDA e M.I. M. MOSER, O "*Agiologio Lusitano*"..., art. cit., 179-80); *Santuarios de Portugal, Tiaras Lusitanas, Biblioteca Lusitana e Officium parvum de corona spineae Domini in usum privatorum*. Sobre estas obras e projectos nos ocuparemos num próximo estudo sobre a "biblioteca perdida" de J. Cardoso.

<sup>180</sup> Deste aspecto se ocupou com algum detalhe C.A. AFONSO, *No tempo em que todos eram santos...*, esp. 28s.

<sup>181</sup> Por diversas vezes Cardoso se refere, com respeito, à actividade crítica e editorial de J. Bolando, nomeadamente ao afirmar que "Ao infatigavel estudo, e diligencia do P. Bolando da Companhia de Jesu, benemerito da Igreja Catholica, e de todos os Sanctos della deuemos a particular noticia que nos deu de S. Matrona..." (*Agiologio...*, I, 251-b); veja-se igualmente I, 204-b e I, 305-b. Mas, além disso, foi registando em diversos momentos a sua preocupação com o apuramento da "verdade" de alguns factos, principalmente daqueles sobre os quais havia contradição nas suas fontes – facto mais visível, como se compreende, no caso dos santos antigos.

<sup>182</sup> E por isso assumiu algum cuidado no estilo e "elocução" que desejou "fosse mais propria, e corrente, que florida, i elegante...". Evitando alguns exageros, confessou ter "temperado" o estilo para que "nem aos cultos enfaste por mui humilde, nem aos vulgares desagrade por pouco

sempre renovado, pelo maravilhoso, pelos casos admiráveis, e instruída sob vários pontos de vista: ia ao encontro de interesses dos mais "curiosos" pela história eclesiástica disponibilizando uma vasta obra de consulta, e fornecia a todos, como vimos, modelos a imitar, pautas de comportamento espiritual e moral adaptáveis a diferentes necessidades (de religiosos, de clérigos, de missionários, de príncipes, de casados, de virgens...). Por isso, na dedicatória do Tomo III – o último que pôde terminar para impressão –, precisou e clarificou os seus objectivos fundamentais, implorando a intercessão de S. Vicente e de S. António para que "se ateie nos corações dos Portuguezes (como em materia disposta) hum ardente desejo de exacta reformation de costumes, abominação de vicios, e aborrecimento de peccados dirigindo sempre todos nossos designios, e acertos a mais gloria de Deos, e honra dos Sanctos de Portugal, e suas conquistas"<sup>183</sup>.

### Os santos e os "varões ilustres em virtude"

Ora, o já referido afã de recensear e registar, junto com a vida dos santos e beatos (que, obviamente, já tinham os seus registos), as vidas de "varões, virgens e matronas ilustres em virtude", assumindo uma hierarquização frequentemente reafirmada em diversos momentos da obra, ajuda a explicar uma das facetas mais interessantes – senão mesmo, pela quantidade, das mais inovadoras – do *Agiolôgio*, que é, como referimos, a inserção e a valorização de muitos "varões (e mulheres) de insigne virtude", alguns que viveram ou morreram em odor de santidade e veneração dos seus contemporâneos – quais "santos vivos" –, e outros cuja "fama de santidade" não é referida (em alguns casos, nem elementos seguros existem para que se pense que ela terá existido, a não ser a fé dos autores das suas fontes e/ou do próprio Jorge Cardoso<sup>184</sup>), mas que se distinguiram, ou pela qualidade dos exercícios ascéticos e espirituais – as múltiplas e cruas penitências, mortificações, jejuns, os exercícios espirituais, em particular o fervor da

---

intelligiuel". Reconheceu também ter-se socorrido – como até os "vulgares" o faziam – de "muitas palauras Latinas", nomeadamente de algumas "nouas, ou menos vsadas" para "não causarmos fastio, i enfado aos que lerem" (*Agiologio...*, I, "Aduertencias...", § I, 4).

<sup>183</sup> *Agiologio...*, III, Dedicatoria, s.n.

<sup>184</sup> Em alguns relatos de vidas, principalmente nos que se baseiam em breves "relações" ou nos livros de óbitos de conventos, nem sequer aparece a referência à "morte santa" – rosto formoso, agradável cheiro, visões de luzes... –, que eram muitas vezes uma espécie de confirmação da "santa vida". Cf. J.-M. SALMANN, *Naples et ses saints...*, esp. 274-277 e 303-306.

oração e o gosto da meditação<sup>185</sup> –, ou pelo zelo reformador das respectivas ordens, conventos, bispados e paróquias, ou pelo zelo apostólico nas "conquistas" do Reino... De facto, o número destes "varões", como salientou Cardoso, excede largamente o dos santos canonizados, beatificados e até mesmo o dos veneráveis... Portanto, a sua inclusão não visaria, respeitando a "protestação", promover o culto ou a canonização – até porque só um número muito limitado deles veio a ser objecto de processos jurídicos com vista à futura beatificação ou canonização e um número ainda mais reduzido viu tal processo concluído e aprovado<sup>186</sup> –, mas pretendeu, assumidamente, além do já referido engrandecimento da "Pátria", fornecer aos seus contemporâneos (religiosos, clérigos, leigos devotos) e vindouros – em particular através dos pregadores e directores de consciência – pautas de vida espiritual e moral que em muito reproduziam os modelos de santidade (antigos e novos), fixando-os e adaptando-os a múltiplas vivências "devotas"... Como Cardoso explicou nas "Advertencias necesarias ao Agiologio Lusitano", prevenindo e desmontando eventuais censuras baseadas nos decretos de Urbano VIII, a inclusão dos "varões de aprovada virtude, que com conhecidas ventagens excederaõ na piedade, religião, e noutras preclaras açoens a commum medida dos seruos de Deos de seu estado" deveria servir, sobretudo – até pelo seu mérito, que os aproximava dos santos canonizados – para que os mesmos fossem "postos aos vindouros por dignos exemplares de imitação"...<sup>187</sup>. Talvez por isso tenha voltado a

185 E foram, num grande número de casos, estas práticas ascéticas e espirituais que lhes greangearam a perpetuação do nome nos livros de óbitos, nas memórias várias dos conventos ou em outras fontes (por exemplo, epitáfios).

186 Efectivamente, se vários foram os "varões", "virgens" ou "matronas" de "ilustre virtude" cuja fama de santidade e de milagres conduziram à elaboração de processos jurídicos para verificação da autenticidade dos mesmos, poucos – tendo em conta o vasto número dos que terão morrido "em odor de santidade" – viram concluídos e entrados em Roma tais processos, e muito menos foram os que obtiveram a aprovação papal para o culto privado ou público através da concessão do título de beato(a) ou santo(a). O número total de processos jurídicos referidos por J. Cardoso – incluindo os que não passaram do seu primeiro passo, com a trasladação do corpo ou a audição de testemunhas para a confirmação de milagres – posteriores ao século XII totaliza 46; destes 46, só 38 (8 dos quais mártires) terão visto constituído um processo de beatificação e/ou canonização e só 11 obtiveram, até às datas do *Agiologio Lusitano*, a autorização do título oficial de beato (ou de culto particular) e/ou de santo (S. Paio, † c.1240 ; S. Fr. Gil †1265 – III, 239/45-c; S. Gonçalo Dias (de Amarante) – I, 96s.-b; Beato Pedro Gonçalves Telmo, † 1246 – II, 552-c; Beato Garcia Martínez, † c.1306 – I, 2-c; Beato Lourenço Mendez † c. 1280 – I, 264-b; Beata Constança, † <1408 – III, 425s.-b. ; Beato Romeo (ital.), †1446 – II, 507-a; Beato Gonçalo Coelho, † 1501 – I, 311-d; Beato Pedro da Guarda, †1505 – I, 405s.-b e III, 410-c; Beata Margarida Fernandes, †1540 (em Bolonha) – I, 159-d; Beato João de Deus, †1550 – II, 92s.-b.

187 *Agiologio...*, I, § XIV, esp. 53 e 54. Veja-se, apenas como um dos vários exemplos que nos parecem paradigmáticos, o caso de D. Mecia de Noronha, O. Cister (†1589), de quem quase só se diz ter sido "religiosa deuotíssima da Paixão de Christo..." e por isso "muito perseguida do infernal inimigo...", e que deixou "a todas as religiosas viuos exemplos que imitar" (*Agiologio...*, I, 100-h).



referir, no prólogo do Tomo III, que a "pia e deuota lição" da sua obra "tem obrado com o favor diuino, copioso frutto nas almas, que aspirão à perfeição Euangelica, segundo publicação as Religiões sagradas, interessadas em assumpto tam heroico, e releuante"<sup>188</sup>. Quantos santos – e Cardoso não deixou de lembrar os casos paradigmáticos de arrependimento de S. Paulo, Stª Maria Madalena e S. Agostinho<sup>189</sup> – não teriam mudado o rumo das suas vidas – lembremos, por exemplo, S. Inácio – fascinados pelo exemplo de outros santos a que acederam através da hagiografia? E quantos "varões", "virgens" e "matronas" não viveram e agiram – confessadamente<sup>190</sup> ou não – de acordo com modelos hagiográficos<sup>191</sup>?

Deste modo, Cardoso quis realçar, junto com a afirmação dessa dimensão que considerou fundamental na formação da memória da "Pátria", a função exemplar – potenciada pela imensa variedade de vidas – desta obra, aspecto, aliás, bem sintetizado por Fr. Isidoro da Luz na já referida "Aprovação" do Tomo II, ao afirmar que Cardoso foi "o primeiro que com tanto louuor resuscitou as memorias de tantos varões illustres em virtude, e sanctidade, que estauão ha tantos seculos sepultados no esquecimento, com que carecia Portugal, não sò da honra, e gloria, que lhe accresce, por gêrar tam pios, e generosos filhos, mas de *efficazes exemplos, e documentos raros*, com que os Portugueses se animem (mediante a graça diuina) *imitalos*,

188 *Agiologio...*, III, "A quem ler", s.n.

189 Fê-lo aquando da vida de outro grande "convertido", S. Fr. Gil (III, 816s.-d), para realçar o valor do arrependimento e da penitência.

190 Vários são os "santos" deste *Agiologio* que quiseram, explicitamente, imitar a acção e a vida de outros santos. Vejam-se, como exemplos, os casos de alguns missionários, como os jesuítas P. Henrique Henriquez (†1600) que quis passar à "Índia Oriental" para imitar S. Francisco Xavier, de quem foi, aliás "hum viuo retratto..." (I, 363-i); do P. Pedro de Toledo (†1617) que, no Brasil, foi um imitador do Pe. Anchieta (II, 486-f) ou o P. Francisco Lopez (†1597), companheiro do S. Patriarca Andre de Oviedo e "imitador ao viuo de suas exemplares virtudes" (III, 260-f); mas também de muitos outros religiosos, como os carmelitas Fr. Manuel de Melo (†1611) que "pretendeo imitar" o seu mestre espiritual, o V. P. Fr. Estêvão da Purificação (I, 363-l), e Fr. Pedro de Mello (†1635) que quis imitar S. Carlos Borromeo (III, 601-d); como o franciscano Fr. Leão (†1563), português, que "mouido da fama e sanctidade do B. Fr. Pedro d'Alcantara, pera mais agradar a Deos (...) passou para a Provincia de s. Joseph" de Castela (I, 385-d); como a clarissa Sór Isabel da Madre de Deos (†1590) que quis imitar Stª Catarina de Sena (II, 62s.-g); como a Me. Joana de S. Domingos, O.P. (†1560), "imitadora insigne das asperas penitencias de seu grande Patriarcha..." (II, 337-d); ou como o Agostinho descalço (em Manila) Fr. Gaspar da Madre de Deos (†1608) que imitou "20 annos a rigorosa vida de S. Nicolao Tolentino" (III, 851-l)...

191 Sobre a importância da imitação – traduzida numa "apropriação" de gestos e modelos de santidade – cf., em particular, Marian CAFFIERO, *Tra modelli di disciplinamento e autonomia soggestiva*, in AA.VV., *Modelli di santità...*, 265-278 e Albrecht BURKARDT, *Reconnaissance et dévotion: les vies de saints et leurs lectures au début du XVIIe siècle à travers les procès de canonisation*, in *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 43 -2 (avril-juin 1996), 214-233.

porque se persuadem muitos as antigas vidas dos Sanctos estrangeiros, *muito mais persuadem as modernas dos naturaes, e conhecidos*"<sup>192</sup>.

Uma imitação que, como já advertira Fr. Diogo do Rosário, tinha alguns limites: "justo he que os [santos] sigamos e que vamos por onde eles foram, porque não erremos: porem he de notar que *os nam auemos de imitar em tudo* (...) as obras dos milagres que fizeram e grandeza, deixalas com sua cortiça [=com eles]. Todalas obras de charidade, de humildade, de paciencia e castidade, etc. imitalas e descortiçalas com a ajuda de Deus..."<sup>193</sup>.

Ou seja, a excepcionalidade dos santos (que era, aliás, uma das suas características fundamentais<sup>194</sup>) não era facilmente imitável e outros aspectos não o eram de todo, como o dom do milagre<sup>195</sup> e da profecia<sup>196</sup>, que não resultavam da vontade individual ou da capacidade de imitação (e muitas imitações houve..., apesar das cautelas inquisitoriais); mas as suas virtudes, especialmente as ascéticas e espirituais – tal como heroicamente as praticaram muitos "varões de excelente e não vulgar virtude"<sup>197</sup>, nomeadamente muitos dos mais recentes – podiam e deviam, segundo estes

<sup>192</sup> *Agiologio...*, II, "Licenças", s.n.

<sup>193</sup> *História das vidas...*, Prólogo, subl. nosso.

<sup>194</sup> E por isso – e para evitar alguns "abusos" – os processos de beatificação e canonização do século XVII passaram a exigir a prática e a prova das "virtudes heroicas". Cf. Romeo DE MAIO, *L'ideale eroico nei processi de canonizzazione della Controriforma*, in *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*, 2 (Jul-Dez. 1972), 139-160.

<sup>195</sup> Como bem notou A. PROSPERI, *L'elemento storico nelle polemiche sulla santità*, art. cit., esp. 106, a questão dos milagres é "...cruciale nel rapporto tra vecchi e nuovi modelli di santità: la tradizione agiografica medievale aveva nel miracolo un ingrediente fondamentale, che urtava, però – per i suoi aspetti di favola e di magia – la sensibilità della nuova cultura umanistica, sulla quale si erano formati uomini della Riforma e della Controriforma...".

<sup>196</sup> Lembremos como foi, em parte, pelo lado da falsa profecia que a "fama de santidade" da célebre "monja de Lisboa" começou a ruir... A ela se reporta certamente Cardoso quando refere, na "vida" de Sôr Isabel da Madre de Deos (†1590) uma "certa freira hypocrita que então se tinha em Lisboa em grande veneração" (II, 63-g).

<sup>197</sup> E por isso Cardoso quis mostrar-se consciente de que alguns o poderiam entender mal, explicando, nas já referidas "Advertências..." (*Agiologio...*, I, § XIV, 54), que "poderá parecer à alguém, que no discurso desta obra, e narração das vidas, i elogios das pessoas, que nella se contem, se relataõ algumas cousas, pelas quaes parecerá lhes attribuímos sanctidade, contando açções suas, que como excedem as humanas forças, se podem julgar por miraculosas, e assi mesmo alguns presagios de cousas futuras, e manifestação de interiores secretos, illustracoens, e outras cousas desta qualidade, e muitos beneficios alcançados de Deos por sua intercessão...". J. Cardoso tinha perfeita consciência do terreno movediço que pisava, mas sabia que não estava só, porque também muitos dos seus contemporâneos continuavam a usar a designação de "veneráveis" ou "de Sancta memoria" e "outros semelhantes" que "os dittos Breues não prohibem" – até porque, dada a forte tradição e o contexto que referimos, não seria conveniente proibir... Por outro lado (e em apoio do seu amplo conceito de santidade) Cardoso ousou reafirmar, escudando-se em S. Antonino, que "a Canonização (...) nem acrecenta o merecimento, nem o premio essencial dos bemaumenturados, nem decreta o grao, que tem de sanctidade, mas sómente declara ao sancto por cidadão do ceo, e o propoem à Igreja para ser reuerenciado com veneração temporal, e celebrado com officio, e festa..." (*Agiologio...*, I, "Advertencias", § XIV, 56).

códigos, sê-lo. Eram a base e a via do percurso espiritual, e por isso a grande maioria das "vidas" incluídas por Cardoso no *Agiolôgio* estão marcadas pela "heroicidade" das práticas ascéticas e espirituais, e só uma parte (embora muito significativa) teve (ou se diz que teve) o dom do milagre e da profecia<sup>198</sup>... Nem todos podiam ser santos, mas muitos terão vivido com o desejo de os imitar, até nos gestos... Ou, segundo Cardoso e muitos dos seus contemporâneos, muitos poderiam e deveriam viver imitando-os naquilo que eles tinham de imitável: as virtudes cristãs, as penitências, as mortificações, os jejuns, as disciplinas...<sup>199</sup>, de que, aliás, estão repletas as "vidas" deste *Agiolôgio*...

### Santos antigos, "santos" medievais e "santos" modernos

Como dissemos, o número dos "santos" modernos – particularmente do século XVI e primeira metade do século XVII – excede largamente o número dos "santos" antigos e medievais. A natureza das fontes (já o vimos) pode ter ditado a maior quantidade e visibilidade – com o importante contributo dos mártires do Oriente<sup>200</sup> – dos "santos" modernos, a ausência ou o reduzido número de fontes pode ter contribuído (como certamente contribuiu) para a menor quantidade e visibilidade de "santos" antigos e, sobretudo, medievais<sup>201</sup>. Mas, por outro lado, nenhuma época, como o século XVI e primeira metade do XVII, terá visto, pelo menos em Portugal,

<sup>198</sup> Embora o número de "santos" com milagres (em vida e/ou depois da morte) seja superior ao de "santos" com "espírito profético", no total dos "santos" não canonizados, beatificados ou de culto imemorial, esse número é relativamente pequeno. Por exemplo, "santos" (não canonizados) posteriores ao ano mil que, segundo o que deixou escrito explicitamente J. Cardoso, tiveram fama "pública" ou "notória" de santos em vida e/ou no momento da morte (excluímos os mártires) perfazem um total de 335. Destes 335, só 46 (13,7%) tiveram – igualmente segundo o que deixou escrito J. Cardoso – "espírito profético" ou profecias concretas.

<sup>199</sup> Para não multiplicar os exemplos, veja-se um caso concreto, como o de "Fr. Thome de Torresvedras, Chorista da S. Prouincia d'Arrabida, que depois de professar nella, *com tam firme proposito abraçou a virtude, que a todos era viuo exemplar de sanctidade*. De cuja bocca nunqua saio palavra ociosa, sendo mui *austero no jejum, constante na penitencia, admiravel na caridade* com que naquela villa curaua os apestados..." (I, 266-e, subl. nosso): ou seja, uma "santidade" essencialmente ascética que qualquer um poderia imitar...

<sup>200</sup> Os mártires portugueses da evangelização do Ocidente (Américas e Brasil) – excluindo, portanto, os do Norte de África – são, de facto, muito poucos: um total de 12 (*Agiologio...*, I, 116-g, 180-e, 315-m, 516-b; II, 123-h, 230-e; III, 533-i, 738-i, 744-c).

<sup>201</sup> Aliás, Cardoso, evocando, precisamente, um "santo" medieval – o monge cisterciense Fr. Lourenço (reinado de D. Afonso V) –, não conteve uma exclamação muito significativa de uma certa nostalgia: "O admiravel pobreza, e maior singeleza daquelle bemaumentado tempo, em que todos erão sanctos..." (*Agiologio...*, II, 69-c).

uma tão grande multiplicação de conventos (como o mostram bem os comentários deste *Agiolégio* relativos às fundações de diversos conventos, nomeadamente de freiras) e aumento da população dos mesmos... Como muitas das "relações" e "memórias" mais "recentes" de diversos conventos foram elaboradas com vista, por um lado, à redacção das crónicas das várias ordens e congregações e, por outro, à satisfação do pedido directo de Jorge Cardoso, tal facto permitiu recensear muitos nomes e "vidas" que, de outro modo, ficariam, como acentuou Cardoso, "sepultadas no profundo abismo do esquecimento". E como se vinham multiplicando os conventos e aumentando a população dos mesmos, tais "relações" e "memórias" puderam contemplar mais varões e mulheres "ilustres em virtude"...

De qualquer modo, um estudo quantitativo e comparativo dos "santos" antigos e modernos poderá tornar mais visível – embora não explique – a forte presença destes últimos. Advertimos, contudo, que este estudo quantitativo (que pretendemos seja mais um desafio a futuros trabalhos...) conta com algumas limitações, no que diz respeito ao rigor absoluto dos números, uma vez que Cardoso – preocupado, como vimos, em realçar a quantidade dos "santos" – nem sempre foi totalmente rigoroso no seu número (nem, por vezes, nas datas da morte<sup>202</sup>), particularmente dos que incluiu como mártires (antigos e modernos). Várias são as vezes em que, numa entrada de um mártir (religioso, clérigo ou leigo), se incluem, sem especificar nomes, outros "companheiros" (e nem sempre com referência exacta ao seu número, que oscila por vezes entre as unidades e as largas centenas). Além disso, no caso dos santos mais antigos (canonizados ou de culto imemorial), há que ter alguma cautela na sua contabilização, porque alguns deles têm várias entradas: pelo martírio, pelas festas em diferentes localidades e conventos, pelo culto, pela posse ou pela trasladação de relíquias, pelas sagrações de igrejas, vigílias e oitavas...<sup>203</sup> Por isso, apenas contabilizámos estes últimos pelas entradas da morte, martírio ou festas nacionais e locais, excluindo as festas particulares, sagrações de igrejas, vigílias, oitavas e trasladações ou posse de relíquias, para evitar duplas ou, mesmo, múltiplas contabilizações. Adoptámos ainda um outro critério – que sabemos discutível, mas todos os critérios de divisão temporal o são – na "ordenação" cronológica (uma ordenação que pretende, sobretudo, dar uma

202 Mas esta falta de rigor, quando existe, não deve ser atribuída directamente a Jorge Cardoso, que, aliás, conseguiu fornecer muitas datas e factos que os documentos de que partiu não lhe deram, razão pela qual, confessa, lhe "custou muito trabalho aueriguar este ponto"; além disso, ele mesmo explicou que "vão os sanctos, e varões insignes em virtude (pela maior parte) por suas antiguidades: e alguns (por ventura) fora de seus dias, por se lhe ignorarem os proprios..." (I, "Advertencias...", § I, 3).

203 Este facto foi, aliás, explicado pelo autor nas "Advertencias...", I, § X, XI e XII, 41-49.

imagem global das grandes "manchas" da santidade): incluímos no grupo de "santos antigos" todos os que morreram até ao ano mil, porque cremos que, apesar de tudo – e tendo em conta o crescendo do controle da concessão do título de santo depois do ano mil – esta divisão será menos artificial do que outra que distinguisse os santos anteriores e posteriores ao século V.

Deste modo, o *Tomo I* conta com um número total de 914 entradas (incluindo algumas duplas ou múltiplas, excluindo, como dissemos, a trasladação ou culto de relíquias) de "santos" e mártires (e com a referência ainda, que pensamos não deva ser contabilizada em virtude do carácter vago da mesma, de mais 27 dos primeiros séculos do cristianismo e de duas vezes mais 600 mártires do século XVI).

– Desses 914, 60 (6,6%) são santos (mártires, bispos e confessores) dos primeiros séculos do cristianismo (alguns, muito poucos, dos séculos VIII e IX);

– "santos" medievais (posteriores ao ano mil até ao século XVI) prefazem um número total de 100 (10,9%);

– "santos" da primeira metade do século XVI – melhor, que morreram entre 1500 e o último ano de Trento (1563) – perfazem 119 (13,0%);

– "santos" (incluindo 362 mártires, particularmente da evangelização) mortos depois de Trento e até meados do século XVII totalizam 635 (69,5%).

O *Tomo II* conta com um total de 656 entradas (algumas duplas ou múltiplas, especialmente no caso de mártires) de "santos" (excluímos a referência vaga a mais 17 mártires dos primeiros séculos do cristianismo):

– dessas 656 entradas, 96 (14,6%) dizem respeito a santos dos primeiros séculos do cristianismo (mais 17 mártires);

– 74 (11,3%) reportam-se a "santos" que morreram entre o ano mil e 1500;

– 58 (8,8%) dizem respeito aos que morreram entre 1500 e 1563;

– os restantes 428 "santos" (65,2%) – que incluem 117 "mártires" – pertencem ao período posterior a Trento, até meados do século XVII.

O *Tomo III* inclui um total de 663 entradas (excluindo, como dissemos, transladação ou culto de relíquias, etc.) de "santos" (com a vaga referência ainda, que não contabilizámos, a mais 337 mártires (companheiros) dos primeiros séculos do cristianismo):

- dessas 663 entradas, 52 (7,8%) dizem respeito aos primeiros séculos do cristianismo;
- 75 (11,3%) entre o ano mil e 1500;
- 61 (9,2%) entre 1500 e 1563;
- 475 (71,6%) depois de 1563 (dos quais 116 são mártires).

Total dos 3 Tomos: 2.233 entradas:

- santos do primeiro milénio: 208 (9,3%)  
(excluindo a referência vaga a mais 381 mártires);
- "santos" medievais (do ano mil até 1500): 249 (11,2%);
- "santos" falecidos entre 1501 e 1563: 238 (10,7%)
- "santos" falecidos depois de 1563: 1538 (68,9%) – incluímos 595 "mártires" e excluimos a referência vaga a 1200 mártires do século XVI.

Como estes números claramente evidenciam, os "santos" modernos, particularmente os posteriores a meados do século XVI (68,9%), excedem largamente, quer os santos mais antigos, quer os medievais, quer os da primeira metade do século XVI que, todos juntos, não conseguem atingir em número os mais "modernos". Ou seja, menos de 100 anos viram registados (o que não é, necessariamente, o mesmo que ter produzido) mais "santos" que 15 séculos e meio... Claro que este número está visivelmente favorecido com as entradas de muitos "mártires" das "conquistas do Reino": um aspecto importante, mas que não cabe aqui analisar, porque merece um estudo específico que sai fora do âmbito deste trabalho. Mas mesmo excluindo, contra os objectivos de Cardoso, os mártires – particularmente os nativos convertidos à fé de Cristo –, a percentagem dos "santos" modernos continua a ser, no conjunto, muito elevada.

"Santos" religiosos, clérigos, leigos e mártires

As razões evocadas por Jorge Cardoso (já acima referidas) para a maior presença de "santos" das diferentes ordens e congregações religiosas no seu *Agiologio* confirmam-se facilmente numa análise cuidada da obra.

Efectivamente, a esmagadora maioria de religiosos – com que não consegue, de modo algum, rivalizar o número de clérigos nem o dos leigos – confere à obra uma aparente dimensão, digamo-lo assim, monástica que parece confirmar a ideia tradicional de que a santidade era, essencialmente, uma prerrogativa dos religiosos... Só que, como o expressou Cardoso (já o referimos, mas permitimo-nos relembrá-lo), este resultado advém não necessariamente de uma sua concepção prévia favorecedora de tal imagem (embora a tradição a tal o pudesse conduzir<sup>204</sup>), mas do facto de as suas fontes serem maioritariamente de origem monástica: crónicas, livros de óbitos, relações de conventos, "vidas", memórias várias, etc. Não esqueçamos que uma grande parte das entradas deste *Agiologio* se deve ao compulsar dos livros de óbitos dos conventos e de breves "relações" que, não raras vezes depois de "grande instância", foram sendo remetidas ao autor. A valorização que, em diferentes momentos da obra, o autor fez do estado eclesiástico<sup>205</sup> – e notemos como os bispos, presbíteros e sacerdotes têm, normalmente, "vidas" e "comentários" significativamente mais longos<sup>206</sup> – parecem provar os já referidos argumentos do autor no prólogo do Tomo I, que acentuaram e traduziram a queixa da falta de registo escrito de "santos" do estado eclesiástico, bem como dos leigos, que também ocupam, como veremos, um lugar significativo no conjunto dos "santos" do *Agiologio Lusitano*. Mas o registo escrito determinou, em última instância, a configuração final da "santidade da pátria"...

---

<sup>204</sup> E por isso Cardoso lembrou, por diversas vezes, o valor espiritual da disciplina, da "regular disciplina" que (re)afirmou ser a "basi da perfeita sanctidade" (*Agiologia...*, III, 530-g.)

<sup>205</sup> Uma valorização que começou, logo na abertura do Tomo I – na dedicatória "Aos Gloriosos S. Vicente, e S. Antonio, Patronos de Lisboa, e a seu illustre Cabido sede vacante" –, com a evocação e elogio dos exemplos vários de bispos, cônegos e sacerdotes do Cabido da Sé de Lisboa, nomeadamente "em nossos dias o veneravel Thesoureiro môr Bartholomeu da Costa, insigne esmoler, não inferior nesta virtude aos Sanctos, que celebra a antiguidade, que agorentando o estado, que pedia sua dignidade, despendia todas suas rendas com pobres, cuja exemplar vida anda nas mãos de todos". Esta "exemplar vida" é da autoria de António Carvalho de Parada, *Dialogos sobre a vida e morte do muito religioso sacerdote Bartholomeu da Costa, Thesoureiro môr da Sé de Lisboa*, editada em Lisboa, por Pedro Craesbeeck, em 1611.

<sup>206</sup> Exceptuam-se os casos de alguns santos canonizados ou com culto oficial a que Cardoso quis dar um destaque especial ou cuja origem portuguesa (ou razões da sua inclusão num hagiológico português) pretendeu demonstrar (aspecto muito visível em diversos comentários relativos aos santos mais antigos, nos quais Cardoso discute as fontes e as posições de diferentes autores, antigos e modernos). De um modo geral, bispos e sacerdotes merecem relatos mais longos e até mais pormenorizados. É certo que os dados biográficos também são, geralmente, mais abundantes (ou mais documentáveis) nesses casos, mas em diversos casos de religiosos que contavam, ao tempo, com "vidas" manuscritas ou impressas (logo, com relativa abundância de dados) Cardoso não foi, de um modo geral, tão minucioso como no caso de bispos e presbíteros.

Veja-se, a este propósito, o total (com a sua distribuição por ordens ou estados) de "santos" posteriores ao ano mil<sup>207</sup>: 2030 (na seguinte ordem e distribuição):

Total (I, II e III)	Tomo I	Tomo II	Tomo III
Franciscanos: 487 (24% do total)	171	146	170
Dominicanos: 209 (10,3% do total)	87	39	63
Jesuítas: 145 (7,1%)	42	44	59
Leigos: 60 (3,0%)	14	22	24
Clérigos (incl. bispos): 55 (2,7%)	18	23	14
Carmelitas Calçados: 52 (2,6%)	24	11	17
Cistercienses: 52 (2,6%)	18	14	20
Carmelitas descalços: 47 (2,3%)	12	21	14
Cônegos regulares: 44 (2,2%)	15	14	15
Jerónimos: 41 (2,0%)	12	18	11
Trinitários: 41 (2,0%)	19	5	17
Eremitas de S. Agostinho: 37 (1,8%)	8	9	20
Benedictinos: 33 (1,6%)	9	14	10
Lóios: 25 (1,2%)	8	6	11
O. S. Agostinho: 20 (1,0%)	11	4	5
Eremitas de S. Paulo: 15 (0,7%)	1	6	8
Eremitas: 14 (0,7%)	9	5	—
Mercedários: 13 (0,6%)	7	4	2
O. Hospitalidade: 12 (0,6%)	5	4	3
O. Malta: 10 (0,5%)	2	3	5
O. S. Brigita: 8 (0,4%)	1	4	3
O. Cristo: 5 (0,2%)	1	4	—
Cartuxos: 3 (0,1%)	2	1	—
O. de Santiago: 3 (0,1%)	1	1	1
O. Avis: 2 (0,1%)	—	1	1
O. Templários: 1 (0,1%)	—	—	1
Teatinos: 1 (0,1%)	—	—	1
Mártires: 595 (29,3%)	362	117	116

Esta "lista" – que não é nosso objectivo, como se compreende, analisar aqui em profundidade, porque merece um estudo individualizado e minucioso – mostra com muita clareza o lugar primordial dos franciscanos (das 3 regras, num número muito aproximado de frades e freiras<sup>208</sup>),

<sup>207</sup> Excluimos, assim – sabemos que discutivelmente –, os "santos" do 1º milénio, num total de 208: 60 (T. I) + 96 (T. II) + 52 (T. III).

<sup>208</sup> Por razões que cremos óbvias, não incluimos aqui, reservando-a para um trabalho posterior, a diferenciação (nas respectivas ordens religiosas) do número de frades, de freiras, de professores(as)



imediatamente seguidos pelos dominicanos (igualmente com um número aproximado de frades e freiras<sup>209</sup>) e depois pelos jesuítas. Estes, embora em número inferior aos anteriores, devem merecer um particular destaque, em termos comparativos, pelo conhecido facto de a Companhia de Jesus só ter sido "fundada" em 1540 (e o seu fundador e primeiro santo só ter morrido em 1556), enquanto os franciscanos e dominicanos contavam com "santos" desde o século XIII...<sup>210</sup>. Se juntarmos os carmelitas calçados com os descalços (estes, naturalmente, mais "recentes") e os da respectiva ordem terceira (perfazendo um total de 94), poderemos aproximá-los deste grupo dominante<sup>211</sup>. Segue-se um grupo "central" com números muito próximos que congrega os leigos, os clérigos, cistercienses, cónegos regulares, jerónimos, trinitários e agostinhos (especialmente se juntarmos os da O.S.A. e os E.S.A. Aliás, se neste grupo incluíssemos os cónegos regulares, os religiosos da regra de S. Agostinho deveriam passar para o grupo dominante, já que perfazem um total de 101 religiosos). O último "grupo" conta, sobretudo, quer com as ordens militares, quer com as ordens que em Portugal tinham menos conventos ou que só pela primeira metade do século XVII começavam a implantar-se entre nós...

Um lugar destacado, como acima já notámos – apesar de os fazermos figurar, sem qualquer intenção, em último lugar – ocupa o elevado grupo dos mártires: um grupo em que não incluímos (aceitamos que discutivelmente) 25 jesuítas, 13 dominicanos, 11 trinitários, 8 franciscanos, 4 agostinhos, 2 da O. de Malta e 1 carmelita. São, na sua esmagadora maioria, como dissemos, mártires (leigos, muitos deles anónimos, porque inseridos em martírios colectivos) da evangelização, particularmente do

---

das ordens terceiras, de leigos (homens e mulheres). Uma diferenciação que se revelará bastante curiosa...

<sup>209</sup> Importa referir – como importará estudar, num segundo momento – que a maior parte dos "santos" franciscanos pertencem às províncias das mais estritas observâncias, como as da Arrábida, de S. António e da Piedade.

<sup>210</sup> Claro que o grupo dos jesuítas está também muito favorecido pelo facto de a Companhia ter investido grandemente, não só na evangelização, sobretudo do Oriente, mas também na recolha e difusão das múltiplas informações sobre a actividade dos seus missionários, que se concretizou, por exemplo, como é bem sabido, nas célebres *cartas annuas*. Cf. Adriano PROSPERI, *O missionário*, in R. VILLARI (Dir.), *O Homem Barroco* (trad. do ital.), Lisboa, 1994, esp. 149.

<sup>211</sup> Lembramos que os dados sobre os carmelitas ficaram a dever muito – Cardoso foi-o notando – ao esforço e trabalho de reunião, por Fr. Luis de Mértola, O.C., das "vidas" dos religiosos da sua ordem para as cónicas gerais da mesma. Curiosamente, apesar de o número destes religiosos ocupar um lugar de destaque nesta "hierarquização", são muito poucos – contrariamente, por exemplo, aos franciscanos – os que são referidos como tendo tido, em vida ou no momento da morte, *fama pública* ou "notória" de santos: apenas 14, no conjunto dos 335 atrás referidos.

Oriente (África Oriental, Índia e Japão<sup>212</sup>), embora conte com alguns – poucos, como se compreende –, do Ocidente... Este aspecto, que, como explicámos, não devemos explorar aqui, parece-nos muito interessante e, mesmo não esquecendo que as Índias Ocidentais foram "evangelizadas" grandemente pelos espanhóis (e com um modo próprio de "evangelizar"...), os pouquíssimos mártires de portugueses no Brasil deverão merecer um estudo individualizado, mas que tenha em conta, nomeadamente em termos comparativos, os elevadíssimos mártires no Oriente... Um estudo que poderá revelar-se muito interessante...

Notemos ainda como a encabeçar o "grupo central" se encontram – e tal facto, cremos, deve ser realçado – os leigos. Embora o número do que designamos por leigos – excluindo, propositadamente, os eremitas, alguns membros de ordens militares e de ordens terceiras, donatos e os muitos mártires, devido ao seu enquadramento particular<sup>213</sup> – seja notoriamente menor, ainda obtém um lugar importante, especialmente se comparado, quer com o número de clérigos, quer de religiosos de algumas ordens religiosas (e não só os das novíssimas ordens ou regras, especialmente em Portugal, como a dos religiosos da hospitalidade e dos teatinos). Além disso, muitos membros de ordens terceiras regulares só o foram nos últimos anos da vida, nomeadamente, depois de enviuvarem..., portanto, enfileiram no grupo dos religiosos, quando, em diversos casos, também deviam merecer uma referência no dos leigos... – precisões e matizes muito importantes que só estudos parciais e sistemáticos poderão fazer emergir.

Ora, o significativo número de leigos – casados, viúvos, reis, príncipes e princesas, virgens e "beatas", e muitos mártires – que, obviamente, não pretendemos estudar e/ou interpretar aqui, deverá merecer uma atenção particular, quer nos estudos – que desejamos venham a ser mais frequentes e exaustivos – do(s) conceito(s) e das "formas" de santidade na

---

<sup>212</sup> O seu elevado número na obra muito deve, em particular, ao *Martirologio* da Companhia e às obras do P. António Cardim, S.J., esp. os *Elogios e ramallete de flores, borrifado com o sangue dos religiosos da Companhia de Jesus, a quem os tyranos do imperio do Japão tiraram as vidas por odio da fê catholica*, obra que inclui o *Catalogo de todos os religiosos e seculares que por odio da mesma fê foram mortos n'aquelle imperio, até o anno de 1640*, impressa em Lisboa, por Manuel da Silva, em 1650, a partir das anteriores edições latinas.

<sup>213</sup> Temos consciência de que esta opção é discutível, mas, tendo em conta o âmbito limitado deste artigo, cremos que ela é, pelo menos provisoriamente, legítima. Além disso, os muitos leigos que aqui figuram debaixo – porque resultante – da categoria de "mártires" não poderiam, por razões óbvias, ser colocados no mesmo plano dos restantes leigos do *Agiologio*. E também não poderíamos omitir a referência aos membros das ordens militares que nele figuram, precisamente, por o serem... Claro que não cabe, igualmente, discutir aqui – por merecer também um estudo particular – a heterogeneidade, a vários níveis, dos diversos leigos deste *Agiologio*, bem como a sua dependência, em termos de vida moral e espiritual, dos modelos de vida monástica.

Idade Média e na Idade Moderna em Portugal (no seu contexto europeu<sup>214</sup>), quer numa reinterpretação sustentada – mas urgente – das relações da história da espiritualidade com a história social e política, de que são exemplos paradigmáticos e de leitura imprescindível os estudos de José Adriano de F. Carvalho sobre o "Sapateiro Santo"<sup>215</sup> e sobre D. Leão de Noronha<sup>216</sup>.

Claro que um estudo global, mas cuidado, sobre os "santos" leigos, sobre os mártires, sobre os clérigos ou sobre cada uma das ordens religiosas do *Agiologio Lusitano* terá que pressupor e ser enquadrado num outro estudo, necessariamente laborioso, que "desça" com cautela e rigor à análise (que deverá contar também com alguma tipologização) das diversas e multifacetadas "vidas" da obra, tendo em conta, pelo menos, o(s) contexto(s) hagiográfico(s) em que foram integradas: contexto(s) que pressupõe(m), obviamente, também os objectivos e o enquadramento cultural, espiritual e político de Jorge Cardoso, dos seus colaboradores e, não o esqueçamos, dos seus "patrocinadores" (de um D. Luis de Sousa ao próprio rei D. Afonso VI...). Um trabalho que se afigura monumental, mas assim o exige a monumentalidade da obra... Mas, como todos os monumentos, a construção – neste caso, a "des-construção" – poderá ser feita pedra a pedra, ala a ala...

Maria de Lurdes Correia Fernandes

**Summary:** *Jorge Cardoso's Agiologio Lusitano is one of the great monuments of 17th Century Portuguese culture. Its explicit intent was to compose an inventory of all the "lives" of saints and other men and women "illustrious in virtue" of Portugal and its conquests", who were at risk of being "buried in oblivion". The Agiologio also intended to praise the "santos da Patria", so that the Portuguese would have models to follow and the "foreigners" would recognize Portugal as a "home of holy people". In spite of its incompleteness – the Agiologio was only partially continued in the 18th Century by D. António Caetano de Sousa –, this work became an indispensable reference for those studying sainthood in Portugal until the 17th Century, as well as for the study of the religious and social life of the period.*

<sup>214</sup> Lembremos como no já clássico livro de A. VAUCHEZ, *La Sainteté...*, ed. cit. a santidade laical dos finais da Idade Média mereceu a devida atenção.

<sup>215</sup> José Adriano F. CARVALHO, *Um profeta de corte na Corte: o caso (1562-1576) de Simão Gomes, o "Sapateiro Santo" (1516-1576)*, in AA.VV., *Espiritualidade e Corte em Portugal (séc. XVI a XVIII)*, Porto, 1993, 233-260.

<sup>216</sup> Veja-se o artigo nesta revista, *infra*, *Vida e mercês...*

## Os Santos das Ordens Militares no *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso

Este trabalho tem como principal objectivo fazer um breve estudo sobre a vida virtuosa e venerável – santa – de elementos professos das Ordens Militares. Para tal, utilizamos como fonte única o *Agiologio Lusitano*, obra da autoria de J. Cardoso e entregue à estampa na segunda metade do Séc. XVII<sup>1</sup>.

Embora não tendo como finalidade o estudo pormenorizado desta obra, ou de todas as personagens nela indicadas, mas apenas as que pertencem a Ordens Militares, não podemos deixar de lhe fazer uma breve análise, tendo em conta a intenção do autor e as dificuldades que encontrou para a levar a cabo.

J. Cardoso pretendia dar a conhecer ao Mundo a vida de alguns portugueses que, por glória de sua pátria, se destacaram pelas suas virtudes, acções e santidade. Esta preocupação estava associada às escassas informações que existiam sobre Portugal, a que se associava a não existência de homens santos e virtuosos.

Assim, aparecem-nos relatadas as vidas de santos canonizados e beatificados, as dos veneráveis e dos de não vulgar virtude, como também as vidas dos valorosos soldados da Milícia Evangélica que, nos seus combates pela confissão da fé católica, deram a vida por Cristo, não esquecendo os "santos" de Portugal, "assim os da Antiga Lusitania e Galiza Bracarense, como os que apareceram depois que Portugal se tornou Reino"<sup>2</sup>.

Neste contexto, como é bem sabido, o historiador procurou indicar, sempre que possível, a naturalidade de cada um deles, os locais onde viveram, as instituições a que pertenceram, bem como o cargo que ocuparam, as missões de que foram incumbidos, a sua filiação e, por fim, sempre que possível, o ano, mês e dia da sua morte.

As dificuldades que encontrou para atingir os seus objectivos são evidentes, uma vez que nem sempre a documentação produzida pelas várias instituições religiosas se debruçava sobre este tema, mas também pela ausência muito frequente da data do falecimento de cada um dos "Santos e Ilustres Varões". Tal facto, como nos diz o próprio autor, deve-se à pouca

---

<sup>1</sup> J. CARDOSO, *Agiologio Lusitano dos Sanctos, e veroens Illustres em Virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas.*, Lisboa, tomo I, 1652, tomo II, 1657, tomo III, 1666.

<sup>2</sup> J. CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, tomo I, fol. 2.

importância que os escritores de então davam a esta matéria<sup>3</sup>. Assim, a sua intenção de fazer uma História sistemática dos santos ficou condicionada, vendo-se obrigado a tratar a vida dos santos portugueses de uma forma particular. Ou seja, recorrendo a todas e quaisquer referências – mesmo indirectas – que lhe permitissem sentir um "viver de santidade".

Perante esta situação, não será de estranhar que, no cômputo da obra, o número de "Santos" inventariados pertencentes às Ordens Militares seja tão pequeno.

Neste sentido, refira-se que para a Ordem Militar de Santiago são mencionados dois freires, sendo um clérigo e um cavaleiro<sup>4</sup>, para a Ordem Militar de Avis, dois freires, ambos cavaleiros<sup>5</sup>, para a Ordem do Hospital (Malta), são mencionados três freires cavaleiros<sup>6</sup> e, para a Ordem Militar de Cristo, cinco freires clérigos<sup>7</sup>. Ao todo 12 freires.

Passaremos, de seguida, a analisar as acções virtuosas destes homens, os milagres em que intervieram por graça divina, bem como as acções que empreenderam, quer a nível espiritual, quer a nível temporal, justificando a decisão de J. Cardoso de integrá-los nesta obra sobre os santos portugueses.

No que se refere às provas de santidade – milagres, visões –, destes 12 freires, elas não nos aparecem com frequência, uma vez que apenas são mencionados dois milagres e uma visão.

Será, então, compreensível a necessidade evidenciada pelo autor, de recorrer à vivência espiritual e temporal destes ilustres varões, para assim os poder incluir no rol dos "santos portugueses".

Quais os aspectos das manifestações de santidade que valorizou J. Cardoso? A referência a milagres foi o primeiro deles.

Ao analisarmos a vida de D. Paio Peres Correia, Mestre da Ordem de Santiago<sup>8</sup>, aquando da batalha de Lerena, constatamos que este ilustre varão é o protagonista de dois milagres, tendo ambos ocorrido no mesmo dia e num espaço de tempo muito curto.

Assim, por pedido do Mestre e por intercessão de St<sup>a</sup> Maria,

<sup>3</sup> J. CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, tomo I, fol. 3.

<sup>4</sup> No que se refere aos freires da Ordem de Santiago, veja-se tomo I, 393-394 e 401-402; tomo II, 393-394 e 400-401.

<sup>5</sup> Para a Ordem de Avis, veja-se tomo III, 543-550 e 559-561; 752 e 763-764.

<sup>6</sup> No que se refere aos cavaleiros da Ordem do Hospital e Malta, veja-se tomo II, 6 e 15; tomo III, 793 e 798-799.

<sup>7</sup> Para a Ordem de Cristo, podemos encontrar os referidos cavaleiros no tomo I, 33 e 41-42; tomo II, 160-161 e 164-165; 254 e 261 a 263; 617-618 e 621; tomo III, 767-768 e 775-776.

<sup>8</sup> J. CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, Tomo I, 393-394 e 401-402.

conseguiu que o Sol parasse no seu curso, obtendo desta forma uma vitória sobre as hostes dos Infiéis. Nesse mesmo dia, acabada a batalha, estando o exército sequioso de água, o Mestre bateu com o coto da sua lança numa pedra, donde brotou água em abundância. Relativamente a este segundo milagre, não se retraiu o autor, numa busca tradicional de exemplos "antigos" que temporizassem os "modernos", a comparar a acção do Mestre D. Paio Peres Correia com a de Moisés, quando este, por um milagre idêntico, deu de beber ao povo de Israel<sup>9</sup>.

Outra referência é a visão do Infante D. Fernando, Mestre da Ordem de Avis<sup>10</sup>, quando se encontrava em cativeiro e já perto da hora da morte. Nesse momento, o Infante viu a Rainha dos Anjos, que lhe deu conhecimento de que a hora da sua morte estava próxima, e de que nesse mesmo dia iria para a sua companhia, onde reinaria com o seu Filho Unigénito, na Glória.

Por último, o autor faz menção do Padre Cosme, freire professo da Ordem de Cristo<sup>11</sup>, quando, no seu leito de morte, o lençol que lhe servia de cama absorveu e estampou nele a sua figura. O que, mais uma vez, levou J. Cardoso, a fazer a analogia com a relíquia que se encontra na Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo do Santo Sepulcro – o pano com que Maria Madalena limpou o rosto a Jesus Cristo quando ele percorria o caminho em direcção ao Calvário<sup>12</sup>.

Ao mesmo tempo, sempre que o autor não encontrou elementos como estes atrás referidos, de forma a glorificar e exaltar a vida destes santos, procurou fazê-lo através da acção espiritual de cada um deles<sup>13</sup>.

Assim, são frequentes as referências ao fervor com que se entregavam à oração, à forma e à frequência com que se submetiam às mortificações, ao cumprimento escrupuloso do jejum, praticando-o muito para além do que estabelecia a Igreja, aos contínuos exercícios espirituais e piedosos, à grande devoção com que assistiam aos Ofícios Divinos, às devoções particulares, quer fossem de santos da devoção de cada um, quer durante períodos mais específicos, como seja a Semana Santa, aos escritos teológicos elaborados, à intervenção nas reformas das instituições a que pertenciam, bem como à elaboração de novos estatutos, como forma de melhorar a vida espiritual, ao combate em nome e pela fé de Cristo e ao martírio e privações a que foram submetidos.

<sup>9</sup> Êxodo, 17: 1-8.

<sup>10</sup> J. CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, tomo III, 543-550 e 559-561.

<sup>11</sup> J. CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, tomo II, 254 e 261 a 263.

<sup>12</sup> Luís Moura SOBRAL, *Do Sentido das Imagens*, Lisboa, 1996.

<sup>13</sup> No que se refere à acção espiritual de cada um dos freires, veja-se os quadros em anexo.

É de realçar que todas estas referências não podem ser compreendidas fora da acção temporal de cada uma destas personagens<sup>14</sup>. Desta forma, os cargos que ocuparam, as construções que patrocinaram, nomeadamente de ermidas e mosteiros, as esmolas que entregavam a igrejas e outras instituições religiosas, as representações de que foram incumbidos, nomeadamente a presença em concílios, foram também tidas em conta pelo autor, dimensionando assim a acção temporal numa perspectiva espiritual.

Como já tivemos oportunidade de referir, J. Cardoso procurou abarcar todos aqueles ilustres varões que se evidenciaram antes e depois da formação do reino. No entanto, como é do conhecimento geral, a integração das ordens religiosas militares no território nacional teve lugar num momento em que a formação do reino de Portugal se estava a desenrolar, exigindo que a actuação destas instituições fosse mais bélica – espírito de Cruzada.

Neste sentido, podemos entender o facto de neste período surgirem em maior número os "santos" freires cavaleiros, como podemos constatar pela presença, embora extra fronteiras (conquista da Terra Santa), de D. Afonso de Portugal, Mestre da Ordem do Hospital (Séc. XIII), pela presença de D. Paio Peres Correia, Mestre da Ordem de Santiago (Séc. XIII), e alguns anos mais tarde e já num outro contexto – guerra santa em África – pela presença do Infante D. Fernando, Mestre da Ordem de Avis (Séc. XV).

Por sua vez, e em contraste com o que acabamos de dizer, os freires clérigos indicados por J. Cardoso correspondem a uma época mais tardia, nomeadamente ao séc. XVI, em que os objectivos das Ordens Militares já não eram os de fazer guerra contínua aos infiéis, mas, sim, o de integrar os seus membros dentro de uma vivência interna mais profunda, dando maior valor à prática religiosa e espiritual, de forma a serem um exemplo vivo para a restante cristandade.

Neste sentido, refira-se o caso da Ordem de Cristo que, no espaço de meio século, conheceu cinco freires clérigos, que pela vida exemplar em virtude e santidade que levaram, foram dignos de serem considerados no *Agiologio Lusitano*.

A esta situação não é alheio o facto de após 1529 esta milícia ter sofrido uma profunda reforma, muito concretamente no que diz respeito à Regra e sua observância, que passou pelo cumprimento "exigente" e não relaxado, de todos os seus princípios.

Como é sabido, a partir de fr. António de Lisboa<sup>15</sup> e com a

<sup>14</sup> Relativamente à acção temporal de cada um dos freires, veja-se o quadro em anexo.

<sup>15</sup> Sobre a acção de fr. António de Lisboa, como Reformador e Prior-mor da Ordem de Nosso

aprovação papal, em 1531, da nova Regra, o convento de Tomar passou a viver no seu dia-a-dia de uma forma mais rigorosa os preceitos de S. Bento. Isto é, deixou de ser clerical, para ser monacal.

Razão que nos parece mais que suficiente para entender que, alguns anos depois, vários dos seus membros sejam tidos como santos. E muito concretamente os cinco freires referenciados.

Os quadros seguintes pretendem evidenciar, de uma forma sinóptica, os aspectos biográficos – do temporal ao espiritual – que permitiram a indexação desses doze membros das ordens militares no *Agiologio Lusitano*, esse catálogo incompleto da "santidade" em Portugal até ao séc. XVII.

### Ordem do Hospital / Malta

Personagem	D. Afonso de Portugal <sup>16</sup> † a 1 de Março de 1207
Categoria Interna	Grão-Mestre da Ordem do Hospital (Cavaleiro professo)
Acção Temporal	— Esteve presente na Conquista da Terra Santa, onde por seu esforço e valentia se fez notar, chegando à dignidade de Grão-Mestre.
Acção Espiritual	— Celebrou Capítulo Geral em Margetto, confirmando os antigos Estatutos feitos pelos seus antecessores, estabelecendo novas leis. — Foi alvo dos menos observantes e poderosos, negando-lhe alguns Bailios a obediência, de que resultou a sua demissão do Mestrado.
Milagres / Visões	

Senhor Jesus Cristo, veja-se: B.N.L., Colecção Pombalina, cód. 688, cap. 19 e 20. Cândido dos SANTOS, *Os Jerónimos em Portugal*, Porto, 1980.

<sup>16</sup> J. CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, tomo II, 6 e 15.



Personagem	Jerónimo Pessoa e Francisco de Brito <sup>17</sup> † a 23 de Junho de 1565
Categoria Interna	Cavaleiros da Ordem de Malta
Acção Temporal	
Acção Espiritual	— Esforçados cavaleiros no combate aos inimigos da Fé de Cristo, nomeadamente na conquista da vila de Castel Torres, na costa da Barbária e na fortaleza de S. Telmo, em Malta, quando do ataque Turco, vieram a falecer com as espadas na mão, cumprindo assim os votos que haviam professado. — Foram seus corpos alvo de grande martírio, visto terem sido abertos em forma de cruz (insígnia da Ordem), arrastados, enforcados pelos pés, despedaçados, esfolados vivos, golpeados, arrancados os corações pelas costas e por fim alados às antenas dos navios, expondo-os à torreira do Sol, até que foram lançados ao mar, vindo dar ao Burgo de Malta em dia de S. João Baptista.
Milagres / Visões	

### Ordem Militar de S. Bento de Avis

Personagem	Infante Dom Fernando <sup>18</sup> † a 5 de Junho de 1443 na cidade de Fêz.
Categoria Interna	Mestre da Ordem de Avis

<sup>17</sup> J. CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, tomo III, 793 e 798-799.

<sup>18</sup> J. CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, tomo III, 543-550 e 559-561.

Acção Temporal	<p>— Vivia rodeado de virtuosos sujeitos das Religiões.</p> <p>— Compadecia-se muito em particular com os pobres e aflitos, ouvindo as suas lástimas e misérias com muita paciência.</p> <p>— Tinha particular gosto de acudir com esmolos aos mosteiros, principalmente nos tempos dos Capítulos (seria pela absolvição geral dada no início do mesmo a todos os seus benfeitores).</p> <p>— Mandava celebrar muitas missas pelos cativos, náufragos e enfermos (especialmente lázaros).</p> <p>— Foi-lhe oferecido pelo Papa Eugénio IV o capelo de Cardeal, o qual não aceitou por humildade, achando-se incapaz de ser príncipe da Igreja.</p> <p>— Em 1437 embarcou para a conquista da praça de Tânger, tendo aí ficado cativo numa masmorra, sendo depois transferido para Arzila e em seguida para Fêz.</p> <p>— Deixando muitas vezes de comer para alimentar cativos famintos, resgatando outros que, pela vida cruel a que eram submetidos, estavam em vias de renegarem a nossa Santa Fé.</p> <p>— Não permitia palavras de impaciência dizendo "Que os Mouros não são mais que huns meros executores da vontade divina". (Segundo palavras do Alcaide Lazarac: "Que se o Infante fora mouro, assim como era cristão fora sancto por três coisas que dele sabia. A primeira, que nunca mentiu. A segunda que o mandou espreitar muitas noites, sempre o achava de joelhos orando. A terceira, que diziam todos dele que era virgem....").</p>
----------------	---

Acção Espiritual	<p>— Desde tenra idade dedicou-se aos exercícios espirituais e piedosos, aos 14 anos rezava excelentemente o Ofício Divino, prezando-se sempre da limpeza da alma e do corpo, que nunca maculou com apetites venérios, nunca se dando à ociosidade, empregando o tempo na oração.</p> <p>— Gostava particularmente de ver a Capela limpa e asseada, a magestade com que os Offícios Divinos eram celebrados, bem como o grande número de capelães e músicos que neles intervinham.</p> <p>— Jejuava infalivelmente três dias na semana, passando o sábado a pão (o pão não podia ser alvo) e água, o mesmo fazendo nas festas de Cristo, de Nossa Senhora, no triudo da Semana Santa e de alguns santos (a quem pedia intercessão).</p> <p>— No triudo da Semana Santa orava perante o Divino Sacramento com muitas lágrimas e soluços, acompanhando-o com grande devoção sempre que era levado aos doentes.</p> <p>— Já cativo dos mouros foi sujeito a privações de vária ordem, dando graças a Deus por aquelas adversidades, que ele tinha por mimos e regalos, para bem e salvação de sua alma. Durante este período não faltava à oração e ao jejum, confessava-se frequentemente, assistia à Missa portas adentro e rezava o Ofício Divino sempre que podia.</p> <p>— No cativo levava uma vida de recluso anacoreta, uma vez que a oração era contínua, não deixando nunca de rezar as horas canônicas, que ele estimava mais que nutrimento corporal.</p> <p>— Às portas da morte, fez logo confissão geral e profissão de fé e pediu ao confessor que lhe applicasse as indulgências concedidas pelos papas Martinho V e Eugénio IV.</p>
------------------	--

Milagres / Visões	— Estando no cativeiro, foi o infante assolado por uma visão: "quando abrindo os olhos vi huma luz extraordinária, e no meio della huma Senhora, assentada sobre um trono de gloria, com tal magestade e formosura, que me pareceo ser a Rainha dos Anjos, cercada de copioso numero de bem aventurado trazia na mão um Calice e hum livro aberto .... A Senhora pondo então os olhos de sua benignidade neste grande pecador, e indigno servo seu disse: Hoje virás para esta companhia, e reinarás com meu Unigénito Filho na gloria . E com isto desapareceu a visão ... "
Personagem	D. Egas Martins <sup>19</sup> † a 20 de Junho de 1364
Categoria Interna	Mestre da Ordem de Avis (Cavaleiro)
Ação Temporal	— Eleito Mestre da Ordem de Avis pelo ano de 1355, sendo seu Mestre por nove anos. (Não há qualquer referência à sua vida no plano temporal)
Ação Espiritual	(Não há qualquer referência à sua vida no plano espiritual)
Milagres / Visões	

### Ordem Militar de Nosso Senhor Jesus Cristo

Personagem	Adão Dinis <sup>20</sup> † a 4 de Janeiro de 1548
Categoria Interna	Freire, Sacerdote da Ordem de Cristo

<sup>19</sup> J. CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, tomo III, 752 e 763-764.

<sup>20</sup> J. CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, tomo I, 33 e 41-42.

Acção Temporal	<p>— Sendo sacerdote, cometeu o pecado da sensualidade e, tocado interiormente pela Graça, deixou o mundo, renunciou aos benefícios que tinha da Ordem de Cristo nas mãos de El-rei, repartiu os seus bens por obras pias e recolheu-se a uma cova, com intenção de nela morar para sempre.</p> <p>— Por intervenção de fr. Amador Arraes, bispo de Portalegre, foi para a ermida de Nossa Senhora de Vila Velha, nela gastando o resto da vida.</p> <p>— Sempre que vinha à cidade pedir esmola para os presos, levava lenha para aquecimento dos pobres e doentes do hospital.</p>
Acção Espiritual	<p>— Na ermida de Nossa Senhora de Vila Velha, passava dias e noites em profunda oração, com abundância de lágrimas, até fazer covas nos tijolos de estar continuamente de joelhos bem como no peitoral de se apoiar com os cotovelos.</p> <p>— Usava diversas mortificações, vestia áspera saragoça à raiz da carne, andava descalço, jejuava a pão e água (a ponto de as ervas silvestres serem a melhor delícia).</p> <p>— "Proferia" o confessionário de manhã até à noite.</p>
Milagres / Visões	
Personagem	D. Leonardo de Sá <sup>21</sup> † a 13 de Março de 1599
Categoria Interna	Freire professo da Ordem de Cristo 2º Bispo da China
Acção Temporal	<p>— Sagrado 2º Bispo da China em 1577</p> <p>— Esteve presente como sufragâneo no Concílio de 1585, convocado por D. fr. Vicente da Fonseca, arcebispo de Goa.</p> <p>— De regresso do referido Concílio foi a sua nau naufragar na costa de Achém, onde ficou prisioneiro</p>
Acção Espiritual	<p>— Trabalhava incessantemente na propagação da fé de Cristo, administrando os Sacramentos como qualquer pároco.</p> <p>— Nas agruras do cativo, sempre procurou animar os companheiros, não deixando que os mais fracos retrocedessem na sagrada Religião.</p>
Milagres / Visões	

<sup>21</sup> J. CARDOSO, *Actiologia Lusitano...*, tomo II, 160-161 e 164-165.

Personagem	Cosme <sup>22</sup> † a 21 de Março de 1550
Categoria Interna	Padre, freire Recebeu o hábito de Cristo em dia de S. João Baptista do ano de 1530, fazendo profissão a 2 de Fevereiro de 1532
Acção Temporal	— Fez parte do grupo de doze religiosos com que fr. António de Lisboa, reformou a Ordem de Cristo. — Foi mandado chamar por fr. António de Lisboa para o nomear prelado do novo rebanho.
Acção Espiritual	— Era particularmente fervoroso da Santíssima Paixão, derramando por esta causa copiosos rios de lágrimas. — De todos os Mistérios o que mais o comovia era a descida da cruz e o enterro de Cristo.
Milagres / Visões	— Quando esteve doente, o lençol que lhe serviu na cama, ficou com a sua figura ao vivo (à semelhança do que se pode ver na Igreja de Cristo Nosso Senhor, do Santo Sepulcro), sendo considerado reliquia de inestimável preço e veneração.
Personagem	Duarte de Araújo <sup>23</sup> † a 17 de Abril de 1599
Categoria Interna	Padre, freire, Prior-mor da Ordem de Cristo
Acção Temporal	— 13ª Prior-mor da Ordem de Cristo depois de introduzida a Observância Regular (administrou durante um triénio) — Foi enviado a Roma por Filipe I, para tratar de negócios da Ordem
Acção Espiritual	
Milagres / Visões	
Personagem	António de Lisboa <sup>24</sup> † a 21 de Junho de 1551
Categoria Interna	Freire, Jerónimo e Prior-mor da Ordem de Cristo

<sup>22</sup> J. CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, tomo II, 254 e 261 a 263.

<sup>23</sup> J. CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, tomo II, 617-618 e 621.

<sup>24</sup> J. CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, tomo III, 767-768 e 775-776.

Acção Temporal	<p>— Encarregado por D. João III de proceder à reforma da Ordem de Cristo.</p> <p>— Foi Reformador do Real Convento de Alcobaça, governando-o enquanto o Inf. D. Henrique, seu Comendatário, não tinha idade para o reger.</p> <p>— Foi encarregado das matérias de Fé pelo rei e pelo Santo Ofício, no distrito da sua Diocese, tendo celebrado Auto em Tomar pelo ano de 1544</p>
Acção Espiritual	
Milagres / Visões	

#### António Pestana de Vasconcelos

**Summary:** *Starting from a short study of the virtuous and venerable life of some "saints" of the military orders included in Jorge Cardoso's *Agiologio Lusitano*, this article discusses the principles followed by the author in his presentation of the lives of members of the military orders, drawing attention to several biographical aspects – secular, spiritual and miraculous – which made their inclusion possible.*

## *Vida, e Mercês que Deus fez ao veneravel D. Leão de Noronha: do santo de corte ao santo de família na Época Moderna em Portugal*

I – Quem quiser estudar os portugueses do primeiro século "moderno", o de Quinhentos, que os outros portugueses desses mesmos anos tiveram por santos – independentemente quer do juízo decisivo que, oficialmente, por parte da autoridade eclesiástica, tenha sido, depois, emitido em sentido positivo ou negativo quer da falta dele à espera de melhor prova, que é o ponto de vista que aqui adoptamos – não pode contar com grandes recursos ao nível das fontes documentais... Para além de casos de tão grande santidade como de grande escândalo público como os casos de Soror Maria da Visitação e de Ana Fernandes – a freira da Anunciada e uma das suas fadoras – para cujas biografias Fr. Luis de Granada recolheu, como para algumas outras – Soror Ana da Conceição..., D. Elvira de Mendoza..., Melícia Fernandes..., Fr. Bartolomeu dos Mártires..., S. Juan de Ávila... –, amorosa e confiadamente, quantos dados, directa ou indirectamente, lhe foi possível, de acordo com essa sua vocação de hagiógrafo de exemplaridades úteis à vida espiritual de cada qual em seu estado<sup>1</sup>, pouco mais possuímos... Mas será sempre possível sugerir que os arquivos nacionais (inquisitoriais ou não) e outros – os do Vaticano, antes dos mais – guardem, mais ou menos completos, testemunhos de outros casos de santidade que ainda não chegaram até nós na versão "contemporânea" desses anos... Se não cabia nem cabe esperar qualquer informação deste tipo num *Flos Sanctorum* – os portugueses que se contam entre os "extravagantes" do de 1513 são todos antigos mártires ou gente dos tempos medievais<sup>2</sup> –, teremos de esperar pelas

<sup>1</sup> Sister John E. SCHUYLER, S. S. J., *Fr. Luis Hagiógrafo* in Fr. Luis de Granada, O. P., *Historia de Sor Maria de la Visitación y Sermón de las Caidas Públicas*, Barcelona, 1962, 137-138; Álvaro HUERGA, *La Huella de San Buenaventura en Fray Luis de Granada* in AA.VV., *San Buenaventura*, Madrid, 1976, 71: "Estamos en el año de gracia de 1584. Fray Luis, ya casi al fin de la jornada de escritor, se dedica a leer vidas de santos. No sólo de santos antiguos, sino de santos modernos. Y adviértase que no repara en si están canonizados o no. En lo que se fija es en que sean modernos y en que "armen" a las varias condiciones del trajín humano, para que el hombre coetáneo pueda vibrar de emoción y de imitación."

<sup>2</sup> Referimo-nos, evidentemente, a *Ho Flos Sanctorum em Ligoagem: os Santos Extravagantes*, ed. de Maria Clara de Almeida Lucas, Lisboa, 1988.



primeiras crónicas mendicantes, gerais ou particulares, elaboradas por autores portugueses para encontrar as primeiras selecções de gente santa portuguesa – frades, freiras e leigos intimamente relacionados estes com os seus institutos através da sua filiação numa das "Ordens Terceiras" – e as primeiras reacções que nos podem sugerir os caminhos e modelos de santidade que mais impressionavam cronistas e leitores, sem esquecer, obviamente, que estes, tal como aqueles, se situavam, em primeiro lugar, dentro dos marcos da Ordem de que se estendia a história... E dentro desta ordem de ideias, a *Crónica da Ordem dos Frades Menores (Primeira Parte, Lisboa, 1557; Segunda Parte, Lisboa, 1562)* de Fr. Marcos de Lisboa que na sua *Terceira Parte* (Salamanca, 1570)<sup>3</sup> inclui, nessa amálgama de história internacional que constituem as primeiras crónicas gerais, as primeiras referências a gente portuguesa franciscana de quem se regista a excelsa virtude e, quase sempre, alguns milagres... O nobilíssimo Fr. João de Ataíde..., Fr. Pedro da Guarda..., Fr. Tristão de Penacova..., Fr. João de Basto... são alguns de que deixou memória... A alguns deles ainda os poderá ter conhecido. Um outro momento inicial destes registos de santidade entre nós teremos que procurá-lo, muitos anos depois, não no perdido (?) *Vida dos religiosos modernos que na Religião de Santo Agostinho da Provincia de Portugal florecerão em virtude*<sup>4</sup> que antes de 1617, ano de sua morte, compilou D. Fr. Aleixo de Meneses, mas na *Primeira* (Lisboa, 1623), *Segunda* (Lisboa, 1626) e *Terceira* (Lisboa, 1676) *Parte da História de S.*

<sup>3</sup> Para estas e algumas outras das mais de oitenta edições da obra haverá sempre que recorrer ao trabalho desse que foi um Mestre dos estudos bibliográficos em Portugal, Fr. Francico Leite de FÁRIA, *Fr. Marcos de Lisboa, ca. 1511-1591 e as muitas edições das suas Crónicas da Ordem de São Francisco in Rev. Bibliotheca Nac. de Lisboa*, S.2, 6 (1991), 85-106. Convirá, talvez, fazer constar que, no âmbito de um projecto subsidiado pela "Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses" preparámos uma reedição desta obra acompanhada de uma larga introdução e de índices (onomástico e topográfico) que deveria ser o primeiro volume da *Bibliotheca Sacra et Missionalia*. (Os volumes seguintes, igualmente já preparados e entregues para publicação, deveriam ser o *Agiológico Lusitano*, a *História Seráfica*, a *História da Companhia de Jesus no Estado do Brasil*, a *História da Etiópia Alta* a cargo, respectivamente, de Maria de Lourdes Correia Fernandes, Luis de Sá Fardilha, Zulmira Coelho dos Santos e Ivo Carneiro de Sousa; a *Crónica dos Cônegos de S. João Evangelista*, ms. de Fr. Jorge de S. Paulo, a cargo de Pedro Tavares, pela sua extensão (quatro vols.) e delicadas questões de transcrição, encontra-se em fase de conclusão).

<sup>4</sup> D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, Lisboa Occidental, 1741 (aliás, Coimbra, 1965), I, 91. Embora o Abade de Sever não tenha visto o ms. e cite a obra pelas referências de D. Rodrigo da Cunha, Filipe Labbe e Jorge Cardoso, preferimos este título, porque, aparentemente, pelo menos, explicita melhor o âmbito do trabalho de D. Fr. Aleixo de Meneses. Devemos, no entanto, registar que o autor do *Agiológico Lusitano* viu, cita e "completa" essa obra que conhece por *Tratado dos varões illustres em sanctidade da Eremitica familia Augustiniana in Agiologio Lusitano dos Sanctos e Varões Illustres em virtude do Reino de Portugal e suas Conquistas*, I, Lisboa, 1652, 144, l. o).

Domingos de Fr. Luis de Sousa que, pelo tempo e pelo âmbito (*particular do reino de Portugal e suas Conquistas*), oferece uma muito mais ampla recolha de gente dominicana portuguesa digna de memória pelas suas virtudes heróicas. Também a muitos dos mais ou menos rapidamente seus biografados dos fins do século XVI ainda terá conhecido, directa ou indirectamente, Manuel de Sousa Coutinho. Só muito mais tarde (Lisboa, I, 1652, II, 1657, III, 1666) a "obra grande e digna de perpétuo louvor"<sup>5</sup> de Jorge Cardoso, incompleta apesar da boa vontade de D. António Caetano de Sousa (IV, 1744), o *Agiológico Lusitano dos sanctos e varões illustres em virtude do reino de Portugal e suas Conquistas* oferecerá, mas agora, evidentemente, marcados por essa longa distância histórica que vai dos seus dias (que também são os de muitos de seus informadores e informadoras) à época em que nos situamos, dados valiosos e quase sempre ordenáveis em autênticas séries, o que, desde muitos pontos de vista, os torna insubstituíveis para conhecer o "esplendor das lusitanas virtudes"<sup>6</sup>. De qualquer modo, essa santidade não oficial que ocupa, naturalmente, a quase totalidade dessas páginas, será, entre nós como em qualquer outro país, sempre muito mais vasta que a canonicamente consagrada e só é um tanto estranho que a santidade oficializável, isto é, a que aos olhos dos que com ela conviveram ou dela estiveram próximos oferecia razões e provas para se tornar oficial e que crónicas e hagiológicos recolhem com fervor e devoto "patriotismo", quase nunca tenha passado desses registos à introdução aos primeiros passos de um processo canónico que a consagrasse ou, quando estes se deram, dos primeiros estádios da consagração oficial que permite a veneração. Contemporâneos, D. Leão de Noronha..., Margarida de Chaves..., D. Fr. Bartolomeu dos Mártires – casos, estes últimos, secularmente bem trabalhados<sup>7</sup>, são alguns dos exemplos que, cada qual a seu modo e, obviamente, distinto alcance, podem apoiar a nossa observação anterior.

<sup>5</sup> Fr. Manuel da ESPERANÇA, *Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores da Provincia de Portugal. Primeira Parte*, Lisboa, 1656, I, 1, 19, 88.

<sup>6</sup> Fr. Manuel da ESPERANÇA, *Historia Serafica...*, ed. cit., I, 1, 36, 132.

<sup>7</sup> Independentemente de, desde outra perspectiva, termos de voltar a Margarida de Chaves, vale a pena recordar o que, com algum humor, conta D. Francisco Manuel acerca dos esforços que desenvolveu a família da célebre penitente açoreana em prol da sua beatificação: "Já que conto a V. M. historias assi, não hei cá de deixar esta. Solicitava com exquisita importunação em Roma a beatificação da veneravel matrona Margarida de Chaves, hum seu filho que eu muito bem conheci, e de sua boca ouvi o que digo. Tinha o Papa Paulo Quinto remetido a causa a certo Cardeal, que já andava tão temeroso do requerente, que em o vendo, fugia delle. Succedeo chegar a fallar-lhe um dia, estando o Cardeal mais que outros enfadado; e havendo-lhe lembrado, como costumava, seu negocio, lhe respondeo: "Senhor, não nos cansemos em provas da santidade de vossa mãe; provai sómente que vos soffreo, que o Papa a declarará logo por Santa". (*Carta de Guia de Casados*, Estudo crítico, notas e glossário de Edg. Prestage, Lisboa, 1954, 106-107).

Ora, Jorge Cardoso, logo no primeiro volume do seu famoso *Agiológico*, a 15 de Janeiro, em páginas exemplares da estrutura expositiva dessa obra, que, como sempre (que possível, evidentemente), abre com a evocação de antigos mártires lusitanos para encerrar com a de modernos mártires portugueses ou que, pelos portugueses, à fé de Cristo foram convertidos, dentre as rápidas biografias de alguns religiosos – um trinitário, um carmelita, um beneditino, dois franciscanos) – e de algumas religiosas – uma longínqua abadessa cisterciense, uma dominicana, uma agostinha, uma carmelita descalça – faz surgir, com uma extensão significativamente expressiva dos dados de que dispôs e da importância que lhe concede, a vida de um leigo. E – sublinhemo-lo – de um leigo casado, pai de treze filhos e senhor de grande casa, que não pertenceu a qualquer ordem terceira ou que, se tiver pertencido, não é a essa luz que vem exposta a sua vida, e, ainda, que não terminou os seus dias no seio de uma ordem religiosa, o que, tudo somado – sublinhemo-lo também – é uma circunstância raríssima no conjunto da obra.... Leigos que pudessem ser considerados *varões ilustres em virtude* dignos de perpétua memória – e de registo –, à parte antigos mártires e algum príncipe menos antigo, foram, ou vieram a ser, quase sempre, sob qualquer aspecto, religiosos – ordens militares..., ordens terceiras..., donatos, etc.... O caso que aludimos é o de D. Tomás de Noronha, um "fidalgo desta illustrissima familia", a quem desde "a puericia seu pai creou em sancto temor de Deos"<sup>8</sup> e que morreu (1588?) "deixando de si notoria opinião de grande servo de Deos"<sup>9</sup>, entendamos, de santidade. Apesar do que insinua sobre a importância da educação que D. Tomás de Noronha recebeu de seu pai, J. Cardoso – contenção surpreendente –, consegue escrever essa notícia biográfica sem nunca nomear tal progenitor.... Se não fosse a brevíssima nota em que aponta onde foi colher as suas informações nunca viríamos a saber quem fora o pai de tão "grande servo de Deos".... A leitura da nota esclarece-nos tanto sobre este ponto como sobre o porquê dessa técnica.... Com efeito, por umas rápidas treze linhas, ficamos a saber que Tomás foi não só filho – e o único filho legítimo – de D. Leão de Noronha, mas também que "foi nos christãos procedimentos e virtudes grande imitador de seu pai" e, ainda, que o hagiógrafo lusitano se virá deste a ocupar "largamente em seu dia 28 de Agosto, pela grande opinião de santidade que deixou neste Reino"<sup>10</sup>.... Percebemos as razões da omissão. Um pouco de *suspense* nunca fica mal e pode mesmo realçar a boa ordem da narrativa.... Jorge Cardoso já não teve tempo de expor o caso de

<sup>8</sup> Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, ed. cit., I, 149.

<sup>9</sup> Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, ed. cit., I, 149-150.

<sup>10</sup> Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, ed. cit., I, 155.

D. Leão de Noronha, mas, como sempre, deixou-nos a indicação da sua fonte para essas quase duas páginas que dedica a D. Tomás: a *vida* que escreveu Jerónimo (Hieronymo) de Melo – Jerónimo de Melo Coutinho de seu nome completo –, "fidalgo bem conhecido neste reino por sua nobreza, piedade e exemplar vida"<sup>11</sup>. O autor do *Agiolégio*, como reiteradamente refere, conheceu-a em manuscrito<sup>12</sup>. Tal como nós, já que nunca foi editada.

D. António Caetano de Sousa (†1759) teve tempo de cumprir essa promessa de Jorge Cardoso e teve, com felicidade para nós, igualmente tempo de a publicar no fim do único volume de continuação do *Agiolégio Lusitano* que chegou a imprimir (Lisboa, 1744)... E o ilustre e operosíssimo teatino é bem claro nas razões com que justifica a ampla, senão mesmo excepcional, atenção (onze páginas) que dedica a D. Leão de Noronha: alargou-se – a palavra é sua – "por satisfazer à promessa do Licenciado Jorge Cardoso no seu comentario de 15 de Janeiro"<sup>13</sup>. Aí, como estaremos recordados, se prometia escrever *largamente* acerca desse grande varão em virtude e santidade. Também D. António revela que dentre as suas fontes – nobiliários, crónicas, bibliografias – há que destacar "humas Memorias para a sua Vida que se conservão na sua Casa e que nos participou o seu quarto neto, D. Marcos de Noronha, Conde dos Arcos e conforme refere João Franco Barreto na sua *Bibliotheca* são de Jeronymo de Mello"<sup>14</sup>.

Desconhecemos se a atribuição dessa *Vida* a Jerónimo de Melo por parte de Jorge Cardoso é igualmente feita com base em informações de Franco Barreto. Cronologicamente nada o impediria, mesmo sabendo que, segundo o Abade de Sever, o tradutor do *Flos Sanctorum* de P. Ribadeneyra (Lisboa, 1674) só terá logrado esse "animo impertubavel" que lhe permitiu, no meio das guerras da Restauração, dedicar "todas as horas ao estudo e composição de suas obras", depois de 1648<sup>15</sup>... Jorge Cardoso, geralmente tão preciso na indicação das suas fontes, não o cita em 1652..., embora já a ele se refira em 1666, mas a propósito de um caso que não se prende com qualquer dos Noronhas<sup>16</sup>. Apesar de tudo, poderemos sempre perguntarmo-

<sup>11</sup> Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, ed. cit., I, 155.

<sup>12</sup> Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, ed. cit., I, 155: "Sua [de D. Tomás e, logo, a de D. Leão de Noronha] anda m. s. por Hieronymo de Mello..."; e a 14 de Fevereiro escreve: "Tambem se faz della [a Madre D. Brites de Meneses] illustre menção na vida que anda m. s. de seu irmão D. Leão de Noronha" (*Agiologio Lusitano...*, ed. cit., II, 436).

<sup>13</sup> D. António Caetano de SOUSA, *Agiologio Lusitano...*, ed. cit., IV, 688.

<sup>14</sup> D. António Caetano de SOUSA, *Agiologio Lusitano...*, ed. cit., IV, 688.

<sup>15</sup> D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana...*, ed. cit., II, 664.

<sup>16</sup> Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, ed. cit., III, 74: "Aproveitemo-nos agora da nossa Bibliot. Lusitana em ordem a suas [de Bento Gil] letras, já que o Doctor João Soares de Brito e o Licenciado João Franco Barreto nos desobrigarão deste glorioso assumpto, tratãdo ambos d'elle ex professo com grãde exacção".

nos se não terá sido através do próprio autor que Jorge Cardoso conheceu essas "memórias" sobre a vida de D. Leão de Noronha.... Cronologicamente, também nada o impediria e o citado elogio de Jerónimo de Melo pelo autor do *Agiológico Lusitano* cobraria uma dimensão menos fúnebre...<sup>17</sup>. De qualquer modo, qualquer tenha sido a sua fonte, o autor e o continuador do *Agiológico Lusitano* são unânimes em declarar Jerónimo de Melo o autor dessa *Vida* de D. Leão de Noronha e da de seu filho D. Tomás, esta, porém, apenas como ilustração da educação recebida, esclarecimento de práticas devotas, leituras, virtudes, etc. de seu pai, o que significa que, ocupando embora, *naturalmente*, no texto da *Vida de D. Leão de Noronha* um lugar de destaque, não é, pelo menos na versão que conhecemos, um escrito autónomo. Tanto quanto sabemos, permaneceu, como já aludimos, inédita. A protecção de algum santo padroeiro dos investigadores – que, se existe, esperemos seja S. Jerónimo... – deverá ter levado a que na Biblioteca Nacional de Lisboa (Cod. 4287) localizássemos essa *Vida e Mercês que Deus fez ao veneravel Dom Leão de Noronha*.... Se não fora este manuscrito, anónimo, mas como temos vindo a aceitar e viremos a tentar esclarecer, perfeitamente atribuível a esse Jerónimo de Melo, estaríamos hoje reduzidos a conhecer as biografias desses veneráveis portugueses – e a de D. Branca de Castro, mulher de Leão de Noronha e mãe de Tomás – apenas pelos largos e felizes, mas sempre limitados, resumos que delas se fizeram no *Agiológico Lusitano*.... E dizemo-lo assim, já que da *Vida de D. Leão de Noronha, ascendente dos Condes dos Arcos, com a notícia das suas virtudes e da historia daquelles tempos* que, segundo Barbosa Machado, compôs, em dez capítulos, Fr. João de Cristo, O. C. D. (1595-1659)<sup>18</sup>, não lográmos, até agora, encontrar outras quaisquer referências que permitam "definir" as suas afinidades ou originalidades em relação à anteriormente citada ou sequer confirmar, mesmo indirectamente, a sua existência. Jorge Cardoso cita outra obra desse autor<sup>19</sup>, mas nem ele nem A. Caetano de

<sup>17</sup> Além do elogio que lhe faz, Jorge Cardoso sabe que à data em que escrevia (antes de 1647, ano das licenças do primeiro volume do *Agiologo Lusitano*) era já Jerónimo de Melo falecido, como indica a nota "que Deus tem". Com efeito, como, a seu momento, veremos, o biógrafo de D. Leão faleceu em 1645, em Lisboa. E assim sendo, os louvores e essa referência necrológica parecem estar a indicar algum conhecimento e reconhecimento da "virtude e exemplar vida" desse fidalgo, donde se pode seguir que essas *vidas*, mesmo que lhe tivessem chegado sem o nome do autor expresso, não eram, para ele, anónimas.

<sup>18</sup> D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, ed. cit. II, 636; P.e David do CORAÇÃO DE JESUS, *A Reforma Teresiana em Portugal*, Lisboa 1962 (*Apêndice 3 - Escritores Carmelitas Descalços da Provincia de S. Filipe*), 221, ainda que largamente inspirado em Barbosa Machado, apresenta alguma discrepância cronológica que seguimos.

<sup>19</sup> Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano*, ed. cit., I, 125 conhece o autor e dele cita, por informação do próprio, *hum Summario de vidas de alguns religiosos portugueses illustres em*

Sousa se referem a essa *Vida de D. Leão de Noronha*. Aceitemos, contudo, provisoriamente, a sua existência. Estas duas "Vidas", mesmo se inéditas, poderão sugerir a importância que se concedeu – ou se concedeu em certos meios, se quisermos – a essa personagem no século XVII português? Talvez, com a condição de as supomos elaboradas a uma distância cronologicamente significativa. Parece, porém, preferível afirmar, por agora, que podem apenas sugerir o interesse que se terá tentado criar à volta desse santo, isto é, serem, antes de mais, formas de procurar alimentar a fama da sua santidade..., de a manter viva.... Esta sugestão que tentaremos concretizar pela análise da obra de Jerónimo de Melo, parece principalmente válida para os primeiros vinte cinco anos de Seiscentos, anos em que, como lastima o autor da *Vida*, a memória da santidade de D. Leão se vai apagando à medida em que as testemunhas directas iam desaparecendo e, como suspeitamos, lhe faltavam outros suportes que sustentassem essa fama: novos milagres..., e um grupo de apoio<sup>20</sup>... A constituição desse grupo ou a sua consolidação com base nos descendentes desse "veneravel varam" poderá mesmo ser uma das finalidades que se propunha Jerónimo de Melo..., que, como veremos, além de ter sangue dos Noronhas, tinha casado com uma filha de D. Tomás, quer dizer, com uma neta do santo D. Leão.

Por outro lado, e em estreita relação com alguns dos aspectos que deixámos apontados, a *Vida de D. Leão de Noronha* poderá ser uma excelente brecha para tentar observar de mais perto, mesmo se por referência a um caso exemplar e, talvez, até, limite, a espiritualidade, nas suas múltiplas faces – *modus orandi*..., práticas de piedade..., leituras..., empenho social..., etc. – de um leigo nos anos centrais do século XVI português em que também viveram – recordemo-los como simples exemplos – um D. Francisco de Noronha (†1574), segundo conde de Linhares (um parente já algo distante de D. Leão), um Afonso Fernandes Barbusz (†1579), um Jorge da Silva (†1578), um Francisco de Sousa Tavares (†1562?). Mas se desse conde de Linhares suspeitamos as grandes penitências, a frequência dos Sacramentos e misericórdias<sup>21</sup>, e do ferreiro de Penafiel sabemos ter sido um honrado *pater familias* e um modelo de "ardente caridade" para com pobres e doentes<sup>22</sup>, e dos últimos, à parte algumas notas biográficas dispersas – e, em relação a Jorge da Silva, nem sempre abonatórias<sup>23</sup> – que

---

*sanctidade* que Barbosa Machado e P.e David do Coração de Jesus dizem ser o *Carmelo Descalço Lusitano*.

<sup>20</sup> Jean-Michel SALLMANN, *Naples et ses Saints à l'âge baroque...*, ed. cit., 150, 371, 374.

<sup>21</sup> Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, ed. cit., III, 668.

<sup>22</sup> Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, ed. cit., II, 482-483.

<sup>23</sup> Das anónimas *Anedotas Portuguesas e Memórias Biográficas da Corte Quinhentista. Istorias e Ditos Galantes que sucederão e se disserão no Paço* (Leitura do texto, Introdução, Notas e

se podem ler em crônicas e memórias do tempo, conhecemos os seus livros de espiritualidade, de todos eles que sabemos verdadeira e concretamente atinente às suas práticas espirituais, antes de mais à sua prática espiritual quotidiana, que vá mais além de vagas – e, mesmo assim, importantes – notas hagiográficas? E desde este ponto de vista, a obra de Jerónimo de Melo, escrita pelos anos em que, também na Península Ibérica, a aristocracia descobre a santidade como um meio de legitimação – J.-M. Sallmann, na esteira de outros autores<sup>24</sup>, demonstrou-o para Nápoles contra-reformista dos fins do século XVI e começos do seguinte – é uma obra singular que, entre nós, só terá paralelo, muito mais tarde, em *O Cavalheiro Christão*, esse

---

Índices por Christoher L. Lund), Coimbra, 1980, 167-169, colhemos algumas referências a Jorge da Silva que podem confirmar o que dizemos e fornecer um bom ângulo para percebermos como era visto nos meios cortesãos: "Jorge da Silva filho 2º do regedor João da Silva, foy homem de grandes brios e de extremozos pençamentos... [...] Cazou Jorge da Silva com a dita D. Luiza de Barros, e fez logo em cazando alguns gastos que excediam a pocibilidade da sua renda, fundado na esperança de que seu sogro lhos ajudaria a sustentar; mas esprementou o contrario do que esperava, e como não podia chegar por sy a ter a dita caza deu em outro extremo, e foy o não ter nenhuma; Serrouce às vistas e convercassão, não vizitava, nem converçava pessoa alguma, as suas vizitas erão todas a cazas de oração; hia muito de confino passar as tardes a Igreja do Convento de S. Domingos aonde estava na Capela de Jesus encomendadoce a elle, de que compos hum livro que anda empresso em meyo quarto de papel conciderações muito devotas; as menhas gastava na Igreja de nossa Sr.ª da Roza, aonde acistia a todas as missas posto a hum canto do fundo da Igreja, junto ao Coro, debaixo das religiozas, e nas missas mayores quando ellas as entoavão de sima, elle tambem cá debaixo entoava com ellas, sem fazer cazo da muita gente que estava na Igreja as vezes; andava em hua mula velha, levando na mão hua cana de bengala com que as vezes a governava, e hua negra fiando diante que lhe tinha mão nella, quando della se decia, em este modo de vida, e desprezo das vaidades do mundo continuou Jorge da Silva, emquanto seu sogro foy vivo, porem tanto que o sogro passou desta vida, e elle tomou posse de toda sua fazenda e entrou no grande lucro que tirava do trato mercantil, que elle Jorge da Silva sempre concervou, e exercitou por seus caxeiros, emquanto viveo, logo tambem passou daquelle extremo de vida que ate então seguira, ao outro extremo oposto; A mula velha se converteo em muitas outras muito fermosas, e em cavalos de grande preço, a negra de que se acompanhava de muitos lacayos: escudeiros e pagens, as vizitas que dantes fazia as Igrejas somente se começaram daly em diante a fazer ao paço, a caza se enchoo de moveis, muito ricos...". Francisco de ANDRADE, *Crônica de D. João III*, IV, 38, Porto (Introd. e Revisão de M. Lopes de Almeida), 1976, 988, a propósito dos que ficaram ao serviço do príncipe D. João quando lhe foi posta casa (1549) escreve, confirmando o anónimo compilador das *Anedotas*: "De Jorge da Silva filho do mesmo Regedor João da Silva, hum dos tres primeyros no serviço do Príncipe, se não tratou por então, por elle ter tomado hum modo de vida com que parecia que tinha renunciado tudo o que da corte se podia esperar". Mas, em abono da verdade, há-de dizer-se que, apesar de o conhecer melhor do que o quereria, já que acusou à Inquisição, em 1571, D. Maria da Silva, mãe da mulher do ainda então Manuel de Sousa Coutinho, um Fr. Luis de SOUSA, *Historia de S. Domingos Particular do Reino e Conquistas de Portugal*, ed. cit., II, 2, 10, 145, tem-no por "fidalgo muito rico e largo de condição", e I, 3, 30,409 por "grande pai de pobres", qualidades que igualmente não esquece Pero Roiz SOARES, *Memorial...*, ed. cit., 34, 98. Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano*, III, 129, fazendo-se eco de todas estas tradições, di-lo "piissimo".

<sup>24</sup> Jean-MICHEL SALLMANN, *Naples et ses Saints à l'âge baroque...*, ed. cit., 156, 158, 160; Marina CAFFIERO, *Tra modelli di disciplinamento e autonomia soggettiva in AA.VV., Modelli di Santità e Modelli di Comportamento*, Torino, 1994, 265-281 (esp. 270 e específicas referências bibliográficas em nota nº 8).

anónimo diálogo que trata da *vida, virtudes e acções do Senhor Manoel Jozé Soares de Brito* (†1760), o ilustrado senhor da Quinta da Lamarosa, junto a Coimbra<sup>25</sup>. Por tudo isto, cremos, essa possibilidade oferecida pela *Vida de D. Leão de Noronha* é tanto mais interessante quanto o leigo, mesmo que alto senhor e modelar *pater familias*, é o grande "esquecido" dos tratados de espiritualidade, "esquecimento" bem visível até por contraste com a atenção que merecem as "donzelas cristãs" e as "perfeitas casadas".... Quando muito, salvo contadíssimas excepções, o que se lhes propõe deriva de adaptações, via *contemptus mundi*, de uma espiritualidade de tons monasticizantes.... A *Imagem da Vida Cristã* poderia documentar esta nossa sugestão.

E se o que dizemos se apresentar válido, a *Vida de D. Leão de Noronha* poderá ainda permitir perceber as dimensões da fama da sua santidade quer entre os seus contemporâneos – o que significa também procurar ver como eles acolheram o santo em vida –, quer, conseqüentemente, depois da sua morte, especialmente, como é obvio, pelos dias em que foram recolhidas e escritas essas memórias que fixaram a fama da sua santidade.

E não será de menor interesse poder verificar o esforço do seu hagiógrafo – que, recordemos, era seu parente – em erguer D. Leão à categoria de espelho não só dos leitores possíveis da sua obra, mas, antes de mais, dos leitores que obrigatoriamente a deveriam ler: a sua família, com relevância para os seus descendentes.

As últimas observações, cremos, facilitam, metodologicamente, a abordagem da obra, pois não temos que nos prevenir acerca da relação do biografado (o santo) com o seu historiador (o hagiógrafo), já que este confessa claramente pretende aproveitar-se da história dessa existência para propôr um modelo..., erguer um espelho... Tudo isto quer dizer, se não erramos, que, para além de recolher e fixar testemunhos – que vão desde escritos de D. Leão... e de relíquias suas até à inquirição de alguns que, vivendo nos primeiros vinte anos de Seiscentos, ainda conheceram ou conheceram os que conheceram esse grande senhor e santo – Jerónimo de Melo também os organiza para esse fim exemplar de *aedificatio hominis*, ainda que, aqui, talvez fosse melhor falar de *aedificatio gentis suae*.... E, assim sendo, diante da falta de outras fontes de controlo, será verdadeiramente legítimo levantar a questão da distorção?

<sup>25</sup> *O Cavalheiro Christão. Dialogo sobre a Vida, Virtudes, e Accções do Senhor Manoel Jozé Soares de Brito, Cavaleiro Professo na Ordem de Christo*, Lisboa, Na officin. de Pedro Ferreira, Impressor da muito Augusta Rainha N. S. Anno 1761, obra que, dedicada ao filho do biografado por "hum seu amigo" anónimo, mereceria ser aprofundada com outra documentação.



II – Como deixámos referido o Cod. 4287 da B. N. L. conserva o texto dessa hagiografia que temos vindo a contextualizar e cujo título completo é: *Vida e merces que Deus fez ao veneravel Dom Leão de Noronha filho de Dom Henrique de Noronha Comendador de S. Tiago, Mordomomor de El Rey Dom João o segundo de Portugal e bisneto de ElRey D. Henrique o segundo de Castella e de El Rey D. Fernando de Portugal em sete capítulos*<sup>26</sup>. Trata-se de um ms. de 128 fol.s numeradas modernamente só pela frente de 1 a 138. Tal discrepância deve-se a um erro de foliação a partir da fol. 79r donde se salta para a fol. 90. Tal erro, porém, não implica falta de texto, como, além do mais, no-lo garantem os respectivos reclames de cada página. Escrito em, pelo menos, dois tipos de letra correspondentes, porém, a duas épocas de Seiscentos – os primeiros trinta anos e a segunda metade desses anos<sup>27</sup> – e, em geral, de apresentação bastante cuidada, o códice não deverá poder ser um autógrafo de Jerónimo de Melo. Com efeito, para além das páginas escritas em letra mais moderna conterem referências cronológicas – à corte do rei D. Pedro II, por exemplo – que não se compaginam com os dados biográficos de Jerónimo de Melo, as mais antigas, independentemente de uma ortografia muito oscilante e, em alguns casos, de difícil justificação<sup>28</sup>, contêm uma série de erros igualmente reveladores de um nível cultural que parece ser impossível supor em alguém que, como reivindicava para si o próprio autor, estudou na Universidade de

<sup>26</sup> Para o que possa valer, indicam-se os títulos dos sete capítulos: I [sem título; nascimento, genealogia, generalidades]; II – *Da penitencia que fes. estado a que chegou por sua humildade*; III – *Do procedimento de sua pessoa, governo, e criação de seu filho*; IV – *Da repartição de sua fazenda e da grande charidade com os pobres e esmola que lhes dava*; V – *Da sua oração*; VI – *Dos milagres que fes em sua vida*; VII – *De sua morte e sepultura e confiança que tinha de se salvar*. Deve indicar-se que a fol. 116r se anota ao alto da página um "Segundo" que dir-se-ia corresponder a um segundo capítulo da uma parte da obra dedicada a D. Tomás que poderia iniciar-se a fol. 98v onde, de qualquer modo, falta a indicação de "primeiro".... Citaremos sempre a obra de J. de Melo por *Vida de D. Leão de Noronha*..., guardando a numeração da foliação própria do códice, mas desenvolvendo as abreviaturas, introduzindo as maiúsculas nos nomes próprios e, sempre que nos pareceu impor-se, alguma pontuação e acentuação.

<sup>27</sup> Aproveito para agradecer, uma vez mais, ao Prof. Doutor José Marques, nosso amigo e excelente colega, a preciosa ajuda que aceitou dar-nos na aproximação cronológica aos diferentes tipos de letra do ms. da *Vida de D. Leão de Noronha*....

<sup>28</sup> Notem-se, a título de meros exemplos tanto de diferentes opções, cada – quada; jiolhos – juelhos; desejos – deseijos; descudo – descuido; muito – muíto; devoção – davusão; Crisostomo – Crisostomo, como do que poderia dizer-se a "imagem gráfica" de palavras eruditas – *salpmos*... por "psalmos"..., *ignos* por "hymnos".... Haverá erros que podem resultar de pura ignorância – *tombos* por "tomos"..., *fieldades* por "fealdades"..., *Santo Loio* por "Santo Elói". Alguns dos erros apontados – *D. João o primeiro levou a memoria* por "D. João o primeiro de Boa Memória" – podem mesmo testemunhar marcas de oralidade resultantes da cópia ter sido feita (ou parcialmente feita) por ditado, o que, evidentemente, não impede que também testemunhem do nível cultural do copista.

Valadares, O.P. Seria admirável que um antigo estudante de Coimbra pudesse escrever que D. Leão de Noronha era "tam docto que o Santo Officio naquelle tempo que o catolico Rey D. Joam o primeiro levou a memoria trouxe a este reyno..." o chamava para rever alguns livros...<sup>29</sup>, ou que o santo possuía a certas obras de Santo Tomás de Aquino "em dous tombos pequenos"...<sup>30</sup>, ou ainda que escrevesse sempre (com apenas duas excepções) *salpmos* por psalmos ou salmos..., mesmo que fosse capaz de explicar que "Christo nosso Senhor na Antiga Lei mandava que nam comessem animais nam remunhativos"...<sup>31</sup>, etc.. Se a tudo isto juntarmos algumas faltas de concordância nominal e verbal e a omissão de algumas palavras – facilmente reconstituíveis, é certo – e a repetição de alguma passagem<sup>32</sup> não será difícil aceitar que as partes datáveis dos primeiros trinta anos do século XVII deverão ser uma cópia, nem sequer corrigida, do ou de um original do autor que, muito possivelmente, também estaria longe da perfeição. Será, contudo, lícito sugerir que a cópia dessas páginas, se foi ainda feita por seu mandado ou com o seu conhecimento – o que não podemos provar –, já o seria em anos avançados que lhe não deixariam muito tempo para a rever. Com efeito, no final de um dos textos que integram o códice promete escrever "mais estendidamente nas grandezas desta sagrada milicia"<sup>33</sup> que é a Ordem de Cristo, da qual, por esses dias, era "Mestre a Catholica Magestade de el Rey D. João o 4<sup>o</sup>"<sup>34</sup>, o que permite saber que essas páginas foram escritas entre 1640 e 1645, data da sua morte.

As indicações de factos e circunstâncias que ficam analisadas ou aludidas terão deixado perceber que no códice se reuniram como que duas partes: a primeira, mais antiga, que contém não só a *Vida e mercês que Deus fez a D. Leão de Noronha* (fol. 1r-[109r]=[119r]), datável, quanto à escrita, dos anos vinte do século XVII – como procuraremos mostrar –, mas também a *Discripsam do Musteiro da Carnota* (fol. [110r=] 120r-[115v=]125v), uma breve evocação do solitário e "Insigne Musteiro de Vilar de Frades" que lhe dá pé para contar, talvez até pela primeira vez em português, a lenda do monge e do passarinho<sup>35</sup> (fol. [115v=] 125v-[118r=]

<sup>29</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 81v.

<sup>30</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 56r.

<sup>31</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 61r.

<sup>32</sup> No cap. VII, depois de iniciado a fol. 99v, suspende-se o relato da morte de D. Leão a fol. 101v para logo o reiniciar com alguma variante que o torna mais preciso.

<sup>33</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 131r.

<sup>34</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 131v.

<sup>35</sup> - José FILGUEIRA VALVERDE, *La Cantiga CIII. Noción del Tiempo y Gozo Eterno en la Narrativa Medieval*, Compostela, 1936, 115-116 indica que da lenda do monge e do passarinho "el primer relato en prosa portuguesa que se conoce, es el de Fr. Leão de Santo Tomás en la 'Benedictina Lusitana' [1644]...", o que pode conferir a primazia ao texto de Jerónimo de Melo, única

128r), digressões intimamente relacionadas com a *Vida*, e, finalmente, umas notas sobre a origem e espiritualidade da Ordem de Cristo (fol. [118v=] 128v-[122v=] 132v), escritas entre 1640 e 1645, em que se justifica por ter chamado "irmão" a um freire conventual dessa Ordem militar<sup>36</sup>, o que não deixa de ser sumamente interessante para ajuizar sobre a compreensão que, por essa data, da Ordem tinham os cavaleiros; a segunda parte guarda apenas o *Resumo e breve descrição dos Noronhas, timbre e brazão da Casa do Conde dos Arcos, Dom Marcos de Noronha* ( fol. [123r=]132r-[128r=] 138r), organizado depois de 1683, pois aí se nomeia D. Pedro II como rei de Portugal, mas concebido como encerramento de todos os escritos

razão por que o copiamos aqui: "... Huma noute estando em matinas no fim das laudes que conforme a Regra de S. Bento se acabam ja quando quer romper alva, tempo em que os membros [melros] dam suas alvoradas que deleitam a quem as ouve e aos que se querem aproveitar que pellas creaturas a levantarem os pensamentos ao Creador tem ocasião para o fazerem porque considerando os folgarinhos daquelles passarinhos como podem, pois a natureza os ensina a levantar os pensamentos como a louvarem seu Creador, conquanto mais rezam os homens racionais dotados de tantos dotes o podem fazer. Enlevou-se o santo abade na sua vida de ver vir hum passarinho e pousar em cima da estante do coro ficando-lhe soneroso e comesou a dar seu asobio e fazer suas cantigas e enlevado na musica se foi avoando athe o claustro. O abade se foi atras delle e foi como seguio athe a serca athe o levar afastado do mosteiro, metido e embosquado pela espessura das arbores no sitio em que o Senhor permitiu suspender ao abade da musica do passarinho que se pos no ramo de hum pinheiro. Ali esteve o abade entre aquelles troncos a ouvir aquella musica sclestial setenta e seis anos continuos sem comer nem beber sem outro vestido e sem ser visto. Acabado o tempo que o Senhor aprouve aquella hora em que o passaro o levou do mosteiro a esa mesma tornou a perguntar pelo samchristam porque nam tangia a prima. Porque nenhum ja o conhecia e averia muitos abbades e sombavam da historia que lhe contava e como se fazia abade,mais se espantavão dizendo acabou hoje matinas sahi ao pee daquelle pinheiro a ouvir hum melro que cantava suavemente. Repararam os religiosos a historia, ajuntaram alguns velhos ansiões de varios mosteiros ao redor, estes diziam que ouviram dizer aos velhos que hum abade daquelle mosteiro pella tradiçam se tem que foi no tempo del rei Dom Ramiro o primeiro nesta hora se fora ao ermo, licença que dá a Regra de S. Bento que os que bem exercitados no mosteiro debaixo da disciplina regular possam hir o ermo a vida dos anachoretas porque ja sam soldados velhos pasam [?] como capittoes a pelejar com as intentasões. Hoje se nam pratica por certos escrupulos que ha para isso. O santo abade esteve no mosteiro, contou o sucesso, viveu algum tempo, fez milagres, na sepultura esculpiram esta historia em pedra marmore..." (fol.126r-127v). Anote-se ainda, por menos conhecido, Fr. Augustin ANTOLÍNEZ, *Historia de Santa Clara de Monte Falco de la Orden de S. Augustin*, Madrid, 1613, cap. 42, pág. 93. Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, ed. cit., I, 1-2, 6-7 (Primeiro de Janeiro, l.b), além do texto, aponta alguma "bibliografia" que não tem sido tomada em consideração, mas não refere Jerónimo de Melo. Aproveitemos para sugerir quanto poderia ganhar a renovação do estudo do tema, se, alargando as pistas de Filgueira Valverde, se tivessem em consideração outras zonas semânticas como algumas que, apesar do longínquo dos seus propósitos em relação ao tema em causa, fornece, com atenção, Jacobo SANZ HERMIDA, *El Passer solitarius sanjuanista, algunos aspectos*, in AA. VV., *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, Ávila (?), 1991, I, 309-323.

<sup>36</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, 77v: "a reposta [a uma questão sobre as "securas" na oração] hera para hum freire conventual da minha ordem da sagrada milícia de Nosso Senhor Jesus Christo [...] que como irmão me pediu perguntace esta pergunta ao dito padre...". 118v: "Alguns estranharam chamasse irmãos nossos aos freires da Ordem de Christo polla diferença com que nos trajos andamos differentes..."

do códice, pois, quase a terminar, nele se remete para "as mercês e milagres que Deos obrava em vertude do illustre D. Leão, como atras ficão escritos"<sup>37</sup>. Se adiantarmos que D. Leão foi noviço no convento de Santa Catarina da Carnota..., que está enterrado em S. Francisco de Alenquer (do qual se dá igualmente uma pormenorizada e alegórica descrição)..., que, segundo o autor, Vilar de Frades tem relação com os franciscanos da Carnota..., que Jerónimo de Melo foi freire da Ordem de Cristo e casado com uma neta de D. Leão e, enfim, que D. Marcos de Noronha, conde dos Arcos, era terceiro neto do mesmo D. Leão, compreender-se-á que se possa afirmar que todo o códice se articula à volta da exaltação do santo e da sua família<sup>38</sup>.

Creemos nem prevenir seria necessário que, na linha do género, à hagiografia de D. Leão de Noronha – aceitemos o ponto de vista do autor que sempre fala não só do "santo D. Leão", mas também "deste santo" – não devemos pedir cuidadas precisões de datas, temas, circunstâncias de acontecimentos de que, muitas vezes, parece ser essa narrativa a única fonte. Se, observando a tradição hagiográfica, Jerónimo de Melo fixou, e, mesmo assim, sem um rigor indiscutível, a data da morte do santo, foi omissivo em relação à cronologia dos seus milagres..., aos anos em que esteve na Carnota..., à data em que D. Tomás, seu filho, teria sido pagem do príncipe D. João<sup>39</sup> ..., ao tempo em que o mesmo D. Tomás estudou em Coimbra ou em que regressou do Concílio de Trento..., etc. Será sempre possível que uma investigação mais profunda possa vir a documentar ou a discutir com mais precisão algumas destas referências, mas havemos de confessar que, até hoje, não lográmos documentá-las, tal como as crónicas do Reino e das ordens religiosas e outras fontes documentais mais imediatamente

---

<sup>37</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, 136v.

<sup>38</sup> Será sempre possível colocar a pertinente questão da existência de outras cópias do texto de que nos ocupamos aqui, mas havemos de confessar que a impertinência que nos levou junto de algum descendente do santo varão não deu qualquer resultado.... Por alguns indícios que discutiremos quando viermos a publicar a obra de Jerónimo de Melo, estamos em crer que foi este exemplar que conheceu D. António Caetano de Sousa.

<sup>39</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, 21r-21v afirma-o: "...fazendo consulta Elrey Dom João o terceiro que mosso fidalgo buscaria para assistir a seu filho o Principe Dom João e aprender bons costumes escolherão naquelle tempo a este filho de Dom Leão tam querido dos Reys que nos estrados e antecâmara da Rainha Donna Catherina dormia e se criava juntamente com o Principe sem differença, com esta familiaridade com os Príncipes hera invejado de muitos..."; e no *Resumo e breve descrição dos Noronhas* repete-se (134v) esta afirmação, mas fazendo-o "ayo e mestre"..., o que parece hipérbole cortesã..., pois, segundo a mesma fonte, teria, então, Tomás de Noronha 13 anos, isto é, a idade do príncipe D. João. Havemos, porém, de confessar que não lográmos documentar estas afirmações. Se foi como diz Jerónimo de Melo, o que é bem possível, D. Tomás teria partilhado da honra com Jorge da Silva, como assinala Francisco de ANDRADA, *Crónica de D. João III*, IV, 38, Porto, (Ed., rev. e notas de M. Lopes de Almeida), 987-989.

acessíveis, como algumas memórias da época, nada revelam sobre esses acontecimentos de relevância essencialmente particular, mesmo quando conhecem ou podiam conhecer os interessados<sup>40</sup>. Compreende-se que face ao que acabámos de apontar sejam irrelevantes algumas pequenas discrepâncias e hesitações, sobretudo de ordem genealógica, com que deparamos no texto e procuraremos esclarecer a seu devido tempo.

III – A cópia que conhecemos da *Vida e mercês que Deus fez a D. Leão de Noronha...* – que temos citado e citaremos sempre abreviadamente por *Vida de D. Leão de Noronha* – não traz o nome do seu autor. Por isso, embora já tenhamos manifestado aceitar a atribuição que Jorge Cardoso e D. António Caetano de Sousa fazem da *Vida de D. Leão de Noronha* a Jerónimo de Melo – e, sob a sua autoridade, também D. Barbosa Machado<sup>41</sup> –, cremos será de algum interesse ponderar a questão, tentando definir o seu autor, a partir dos elementos, relativamente abundantes, contidos no próprio texto.

Que o autor escreveu a obra em Lisboa parece poder legitimamente deduzir-se das vezes que nela se situa por referência aos factos que narra. Assim, "nasceu D. Leão de Noronha *nesta* cidade de Lisboa..."<sup>42</sup> e, durante uma doença grave de seu filho, ele e sua mulher, em lugar de aplicar "mezinha da terra", "vance à capela de Jesus a S. Domingos *desta* cidade de Lisboa"<sup>43</sup>... e, finalmente, "no anno do Senhor de mil quinhentos e setenta e hum avendo em *esta* cidade de Lisboa mal de peste por Agosto"<sup>44</sup>, D. Leão e sua família retiram-se para Arruda onde o colhe a morte. Por outro lado, alguns dos testemunhos que recolheu sobre a santidade de D. Leão, nomeadamente de algum alto funcionário real na capital que tinha sido criado em casa de D. Leão e algum contacto com as carmelitas descalças recentemente chegadas a Portugal – factos, uns e outros, a que teremos de aludir –, se não exigem que aí vivesse em permanência, indiciam, pelo menos, largas estâncias nessa cidade, cidade que, aliás, parece conhecer bem.

<sup>40</sup> Francisco de ANDRADA, *Crónica de D. João III*, ed. cit., Fr. Luis de SOUSA, *Anais de D. João III*, Lisboa, 1951 e *História de S. Domingos...*, ed. cit., Fr. Manuel da ESPERANÇA, *História Seráfica...*, ed. cit., Pero Roiz SOARES, *Memorial...*, ed. cit., são alguns dos autores que poderiam ter registado alguns dos acontecimentos referidos ou simplesmente a sua memória, mas, se mal não lemos, D. Leão e a sua família mais directa apenas são nomeados – e, mesmo assim, incidentalmente, como vimos – por Fr. Luis de Sousa na crónica da sua ordem...

<sup>41</sup> D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana...*, ed. cit., II, 507-508.

<sup>42</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 1r. (sublinado nosso).

<sup>43</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 53r. (sublinhado nosso).

<sup>44</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 99v. (sublinhado nosso).

A estas circunstâncias de lugar, podemos juntar algumas indicações muito importantes não só para perceber o clima em que *Vida de D. Leão de Noronha* foi escrita, mas também para determinar a data, melhor, talvez, as datas em que o autor trabalhava nessa hagiografia e em que escrevia algumas das suas páginas.

Logo nos começos da obra, lastimando o descuido – "ordinária desgraça de nossa nação", repete ele com quase toda a historiografia sacra e profana desses tempos – que até então tinha havido em recolher e registar o que se sabia sobre a vida desse Noronha, indica, para sublinhar os testemunhos que se terão perdido, que "o seu transitio foi haverá sincoenta annos, porque foi no de sessenta e dous..."<sup>45</sup>, o que nos remete para 1612. A data, como perceberemos por outras referências pessoais poderia ser interessante, mas, para aqui, não tem outra relevância que nos aproximar da realidade. D. Leão não morreu em 1562, mas, sim, como o autor corrige ao tratar expressamente da sua morte, em 28.V.1572<sup>46</sup>, sendo que a primeira data é um desses muitos erros de copista a que já aludimos. Ora, estes dez anos mais vêm a situar-nos em 1622, talvez até em 1623, se tomarmos aquele "haverá cincoenta annos" como a aproximação que efectivamente é. Deste modo, esta data ou essas datas coincidiriam exactamente com o ano em que, a propósito de uma afirmação de Santa Teresa de Jesus sobre o poder do amor divino, assinala a morte de "huma discipula e companheira sua [...] neste anno de 623 morreo com mostras de grande santidade segundo se chamava a madre Isabel de S. Francisco"<sup>47</sup>. Independentemente da data exacta da morte da célebre carmelita, em Lisboa, ter ocorrido em 1621, 1622, 1623 ou até 1627 – 1622 é, como se sabe, o ano que recolhe maior conformidade de opiniões<sup>48</sup> –, a indicação é, aqui, preciosa, já que nos confirma que a *Vida de D. Leão de Noronha* foi elaborada por esses anos. Indirectamente, a referência do autor ao *Livro da Fundação do Mosteiro do Salvador da Cidade de Lisboa, e de alguns casos dignos de memoria que nelle acontecerão* da dominicana Soror Maria do Bautista (D. Maria da

45 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 11r.

46 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 101v.

47 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 76r-76v.

48 Fr. Belchior de SANTA ANA, *Chronica de Carmelitas Descalços Particular no Reyno y Provincia de S. Filippe*, Lisboa, 1657, I, 3, 19-20, 581-590 onde trata de Soror Isabel de S. Francisco, apesar de referir a sua morte em 1622, deveria, em virtude das balizas cronológicas que aí aponta, referi-la em 1621; Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, ed.cit., I, 495 e 500 aponta também 1622; J. de MELO, como vimos, garante 1623; finalmente, Miguel BATISTA LANUZA, *Vida de la bendita Madre Isabel de Santo Domingo, Compañera de Santa Teresa de Jesus*, Madrid, 1638, tratando de Isabel de S. Francisco, refere (IV, 14, 528-529) 1627 como o ano de sua morte.

Silva, no século), publicado em Lisboa em 1618<sup>49</sup>, pode garantir essa conclusão<sup>50</sup>. Infelizmente não podemos datar a morte de Fr. João de Valadares, O.P., antigo prior de S. Domingos de Lisboa e que, vivendo ainda quando o autor escrevia<sup>51</sup>, foi, como veremos, um dos que mais o entusiasmou a dedicar-se a compor a biografia de D. Leão. Este dado pode, contudo, por contraste, indicar que pelas datas em que trabalhava no seu texto já Fr. Luis de Soutomaior, O.P. não vivia, pois deste, de que faz um rasgadíssimo elogio, não faz idêntica referência. Ora, tendo o célebre mestre dominicano falecido em 1610 parece aceitável que só posteriormente – deveríamos até ousar dizer muito posteriormente – começou a redigir – que não a recolher – os testemunhos que apurara sobre a santidade de Leão de Noronha. O mesmo tipo de conclusão poderão insinuar as referências à trasladação (1598) da sepultura de Margarida de Chaves (1595) e à introdução (1611) do sequente processo para a causa da sua beatificação<sup>52</sup>... E, talvez, como nos atreveremos a sugerir, esses anos de reforma dos procedimentos processuais do reconhecimento da santidade e, consequentemente, da publicação dos relatos hagiográficos, reforma que culmina em 1625, não tenham favorecido a impressão e, logo, uma maior divulgação dessa obra de Jerónimo de Melo, que sempre deverá ter permanecido como um escrito particular na posse dos descendentes do santo. O facto de D. António Caetano de Sousa ter recebido essas "memórias" através de D. Marcos de Noronha, conde dos Arcos, parece indicá-lo...

Para além destas indicações do lugar e tempo em que trabalhava, o autor indica-nos que vive no mundo – "e assim todos os que vivemos no mundo andamos cercados de perigos"<sup>53</sup> – e é professo da Ordem de Cristo, embora não conventual como aquele freire que o consultou sobre um caso de oração. Era, portanto, cavaleiro e, por tal, se compreendem muito bem aquelas páginas do códice que já ficaram assinaladas em que se demora a explicar as origens e cerimónias da sua ordem. A estas circunstâncias de estado que também são de categoria social, acrescenta que estudou em Coimbra e, depois, continuou a dar-se às Letras "com grande cuidado"<sup>54</sup>. Nessa Universidade foi discípulo de Fr. Luis de Soutomaior, O.P.,

<sup>49</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 97r.

<sup>50</sup> Fr. Luis de SOUSA, *História de S. Domingos Particular do Reino e Conquistas de Portugal...*, ed. cit., II, I, 17, 66-67 e D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, ed. cit., III, 420 são, tanto quanto sabemos, as fontes bio-biográficas mais precisas sobre este autor.

<sup>51</sup> Fr. Luis de Sousa na sua *História de S. Domingos* – e nesta considerando a continuação de Fr. Lucas de Santa Catarina – não se ocupa de Fr. João de Valadares.

<sup>52</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 68r-68v.

<sup>53</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 67v.

<sup>54</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 90r: "... quando naquella universidade me criei e aprendi as primeiras letras e nellas me dei com grande cuidado..."

circunstância que recorda com uma fervorosa reverência que ajuda a explicar esse rasgado e muito bem informado elogio que tece do exegeta e teólogo dominicano<sup>55</sup>. Terá, nessa Universidade, sido, como se diz ter sido o seu parente Manuel de Sousa Coutinho, o futuro Fr. Luis de Sousa, O.P., um estudante teólogo<sup>56</sup>? Não sabemos, mas tal possibilidade ajudaria a explicar o tipo de erudição e o domínio, por relativo que queiramos, da teologia espiritual que se revela na *Vida de D. Leão de Noronha*. Com efeito, o autor, ao lado da Escritura Sagrada, dos clássicos da espiritualidade – Jerónimo..., João Crisóstomo..., Gregório Magno..., Cassiodoro..., Ruperto..., Agostinho, sendo este o autor mais nomeado, etc. – cita, além de algumas medievais – Anselmo..., e, naturalmente, Tomás de Aquino..., Lourenço Justiniano..., Boaventura..., Vicente Ferrer... –, umas quantas autoridades "modernas" – o "Padre Mestre Ávila" (provavelmente uma das referências mais antigas à sua autoridade na história da espiritualidade em português<sup>57</sup>)..., Teresa de Jesus..., Tomás de Vilanova..., Gregório Lopes, que também deverá ser uma das primeiras referências que são feitas em Portugal a esse místico eremita<sup>58</sup>... Relevemos aqui, de novo, a larga referência a Margarida de Chaves, mas estranhemos que nunca refira nem cite Fr. Luis de Granada. Toda esta erudição sacra é equilibrada com algumas citações – de carácter

<sup>55</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 79v: " e muitas vezes o ouvi e mo dice o muito veneravel e excelente Doutor santissimo varam padre Mestre frey Luis de Soutomaior lus nas Letras sagradas de nossos tempos, da Ordem dos Pregadores, Lente jubilado na universidade de Coimbra tam conhecido por seus escriptos sobre os Cantares e a quem o Sumo Pontifice Clemente 8º mandou aquella carta em forma de breve de seus louvores e assi mandou continuase com suas obras como foi sobre S. Paulo ad Thimotheum e outros que se fizeram para hir a imprensa ainda que toda a vida deste varam se podia fazer huma magistosa historia, porque tal foi em todo o descurço della o veneravel P.e M. frey Luis de Soutomaior a quem devo grande reverencia e sumissão comome obrigou emsinou o que mal aprendi em doutrina por minha insuficiencia..."

<sup>56</sup> Em *Anedotas Portuguesas e Memórias biográficas da corte quinhentista...*, ed. cit., 201 refere-se este dado biográfico de Fr. Luis de Sousa que, curiosamente, não encontramos registado em outras fontes.

<sup>57</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 66v: " dizia o Padre M. Avila, hum grande varam de nossos tempos, que se espantava como em huma vida tam acozada de maos intentos e perigos se podia viver sem oração...". Como se sabe o *Libro espiritual que trata de los malos lenguajes del mundo, carne, e demonio, y de los remedios contra ellos. De la fee, y del proprio conocimiento, de la penitencia, de la oracion, meditacion, y passión de nuestro Señor jesu Christo, y del amor de los proximos*, isto é, o *Audi, Filia*, foi editado em Lisboa, em 1589, por Afonso Lopez (Conf. António Joaquim ANSELMO, *Bibliografia das Obras Impressas em Portugal no Século XVI*, Lisboa, 1926, nº 790). Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano ...*, ed. cit., I, 307 e II, 661, 667 refere, entre prováveis e seguros, alguns discípulos portugueses do P. Mestre Ávila que, apesar de tudo, pode ser um bom ponto de partida para um estudo que urge levar a cabo.

<sup>58</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 104r-104v: "... aquella grande contemplativo Gregorio Lopes quando estava na ultima hora lhe deram a candeia lhe dice o companheiro: Senhor ja acabaremos de hir viver[?] este segredo, ao que respondeu o santo penitente: Cale, padre, que para mim sempre he dia claro".



não valorativo – de alguns autores clássicos – Ovídio..., Séneca e de dois autores desconhecidos, se os seus nomes estão correctamente escritos<sup>59</sup>. Todas estas referências permitem sugerir o relativo à vontade de conceitos, fontes e vocabulário técnico com que o autor se estende, a propósito da sua prática por D. Leão, pelas delicadas questões da oração, circunstância que, por sua vez, nos permite sublinhar a importância da sua frequência de certos círculos espirituais que adivinhamos. Não é em vão que se foi aluno de um "santissimo varam" como Fr. Luis de Soutomaior – de "toda a vida deste varam se podia fazer huma magistoza historia"<sup>60</sup> – e com ele, depois, se manteve correspondência em que se é tratado por "filho"<sup>61</sup>, e se convive e admira um Fr. João de Valadares, antigo prior de S. Domingos de Lisboa e de outros conventos dominicanos, "benemerito doutras maiores dignidades, por sua pessoa florecem as letras e religiam"<sup>62</sup>. A estes dominicanos que conheceram e tiveram em alta estima a santidade do seu biografado, juntamos as suas relações com a nova reforma carmelita, verificável não só nas citações que traz da sua fundadora, mas também no contacto que teve com os seus conventos em Lisboa e Cascais, em especial, ao parecer, com Isabel de S. Francisco cuja biografia conhece muito bem e de quem fez, como já aludimos, o que deverá ser uma das primeiras referências *post mortem* à sua fama de "grande santidade". Esta formação e contactos do autor também nos sugerem, desde já, alguns ambientes em que mantinha a *sanctitatis fama* de D. Leão.

Deste "veneravel varam" guardava o autor alguns fragmentos de escritos espirituais seus – "alguns cadernos alevantados de ponto" – sobre matéria de oração<sup>63</sup> e alguns livros "de roim letra" que lhe pertenceram<sup>64</sup>, e foi-lhe ainda possível consultar alguns documentos respeitantes ao convento do Salvador de Lisboa que foram do arquivo de D. Leão e que, então, eram propriedade de um seu neto D. Marcos de Noronha. O autor não parece envolver estes documentos na consideração devota de relíquias, como o faz com um crucifixo que possuía vindo da livraria de D. Leão e que, confessa, "estimo como devo e reverenceo a tal Senhor assim pela imagem que

<sup>59</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 75v em que refere no texto, mas como se da citação de autoridades se tratasse, "o Doutor Bento Navarro e Silvestre Soares de Jeriis Canonicis". Havemos de confessar não ter encontrado qualquer referência a estes autores.

<sup>60</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 79v.

<sup>61</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 90r.

<sup>62</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 90v.

<sup>63</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 47v - 48r, 90r.

<sup>64</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 91r.

representa de nosso Salvador como por peça e reliquia deste varam de Deos"<sup>65</sup>.

Estes últimos dados aduzem, cremos, uma maior proximidade do autor com o biografado do que a que poderia resultar dum simples recolher de testemunhos para a história em que se empenhara – mesmo que alguns fossem de antigos criados de D. Leão que ainda viviam<sup>66</sup> –, proximidade que podemos ver aprofundada pelas vezes em que, um tanto obliquamente, o autor revela pertencer à própria família do santo, como, por exemplo, ao recordar, a propósito de uma indelicadeza para com D. Leão ocorrida na câmara real, que "tinha El rey dado a esta família dos Noronhas o topo da casa e nelle está posto hum dos nossos"<sup>67</sup>...

Toda esta série de apontamentos em que o autor se revela ao seu leitor e lhe descobre uma rede de relações que podem justificar o seu empenho na história de D. Leão, ao mesmo tempo que desempenha a própria família do descuido em que, por lhe não escrever a história, ia deixando cair a *fama sanctitatis* desse membro ilustre – "e até aqui não houve pessoa de sua família nem de obrigação nem de curiosidade que se possesse a esta empresa"<sup>68</sup> – poderão aplicar-se a Jerónimo de Melo Coutinho, confirmando-o como autor da *Vida de D. Leão de Noronha*, como propõem, segundo já sublinhámos, Jorge Cardoso e D. António Caetano de Sousa? A resposta terá que partir do que sobre ele revelarem outras fontes. Infelizmente apenas conhecemos o que sobre ele nos informa D. Barbosa Machado, o qual, como já deixámos aludido, parece atribuir-lhe a obra com base nas informações do autor e continuador do *Agiológio Lusitano*. De todos os modos, os escassos, mas precisos, dados biográficos que logrou reunir sobre o autor confirmam, sem qualquer violência, os que este deixou dispersos nessa sua obra e podem, por sua vez, ser confirmados e ampliados por estes, o que talvez seja suficiente para nos levar a aceitar essa identificação.

Segundo o Abade de Sever, Jerónimo de Melo Coutinho, Comendador de Punhete – na Ordem de Cristo – nasceu, em 1578, em Arconchel, na Andaluzia, filho de Jorge de Melo Coutinho e de D. Maria de Meneses, irmã de D. Jorge de Meneses Sotomayor, Senhor de Fermoselhe e Arconchel<sup>69</sup>, autor de uns *Psalmos Penitenciais* que são um dos mais

<sup>65</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 39r, 52v.

<sup>66</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 24 v, 40v.

<sup>67</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 23r. O autor (ou refundidor) do *Resumo, e breve descrição dos Noronhas...* também por este processo se revela membro da família dos Noronha: "Estes são athe aqui os illustres ramos da *nossa* excellente arvore dos Noronhas..."(fol. 135r); "he esta *nossa* a arvore boa..." (fol. 135v). (Sublinhados nossos).

<sup>68</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 11r.

<sup>69</sup> D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana...*, ed. cit., 507; 807.

interessantes exemplos da literatura portuguesa dos séculos XVI e XVII de paráfrase poética dos salmos bíblicos vulgarmente designados por penitenciais<sup>70</sup>. Em virtude de algumas afirmações do autor em relação à sua família e de algumas sugestões nossas sobre o significado de tais afirmações, terá algum interesse examinar um pouco mais, ainda que sumariamente, as suas relações familiares, tarefa relativamente fácil, já que os nobiliários as registam com todos os seus nomes, embora, como sempre, com falhas de quase todas as datas. Por esta razão não nos atrevemos a decidir aqui se seu pai, Jorge de Melo Coutinho, é o mesmo Jorge de Melo Coutinho que morreu em Alcácer-Quibir<sup>71</sup>. De qualquer modo, de acordo com essas fontes, seu avô paterno, Manuel de Melo Coutinho, comendador de Ferrados e "de outra comenda" na Ordem de Cristo, era filho daquele Jorge de Melo, o Lágio, que morrera na defesa de Mazagão<sup>72</sup>. Por outro lado, sua mãe, que talvez não se chamasse Maria, mas, sim, Ana – de Meneses ou Manuel – era filha de D. Pedro de Meneses Sotomayor e de D. Maria Manuel, filha esta de D. Bernardo Manuel, camareiro-mor do *Venturoso*, e de D. Francisca de Noronha, por quem Jerónimo de Melo entronca – relevemo-lo, porque, implicitamente, o autor também o releva – com os Noronhas do santo D. Leão<sup>73</sup>. O Coutinho provinha-lhe de sua bisavó paterna, D. Branca Coutinho, filha de Vasco Fernandes Coutinho, senhor das Terras de Basto, e de sua mulher D. Maria de Lima, filha do primeiro visconde de Vila Nova de Cerveira. O seu casamento com D. Maria de Noronha, filha de D. Tomás, reforçava não só o seu parentesco com D. Leão, mas também essa obrigação que sentiu de, escrevendo-lhe a biografia, fixar os testemunhos e tradições em que se apoiava a memória da santidade desse seu parente e avô de sua mulher<sup>74</sup>.

<sup>70</sup> José Adriano de Freitas CARVALHO, *No texto do Cancioneiro de Corte e de Magnates: os Psalms Penitenciais de D. Jorge de Sotomayor in Annali dell'Istituto Universitario Orientale (Sezione Romanza)*, XVIII (1976), 235-295.

<sup>71</sup> Queiroz VELLOSO, *D. Sebastião, 1554-1578*, Lisboa, 1945, 409 regista, na lista dos que morreram em Alcácer-Quibir, um "D. Jorge de Melo Coutinho, de Santarem". Seria interessante estabelecer a relação familiar desta gente com aquele Jerónimo Coutinho que, segundo P. Roiz SOARES, *Memorial*, ed. cit. 171, com muitos fidalgos e "quazi todos os Coutinhos Menezes [...] seguirão o sor dom Antonio e o bando e defendam de Portugal".

<sup>72</sup> Manuel J. Felgueiras GAIO, *Nobiliário de Famílias de Portugal*, Braga, 1979, IV, 88; Fr. Martinho do AMOR DE DEUS, *Chronica da Santa Provincia de Santo Antonio da Regular, e Estreita Observancia da Ordem do Serafico Patriarca S. Francisco*, Lisboa, 1740, I, 24, 405 refere, a propósito da sepultura de Vasco Fernandes Coutinho na capela-mor do convento de Santo António de Ponte de Lima, a defesa de Mazagão por Jorge de Melo.

<sup>73</sup> Manuel J. Felgueiras GAIO, *Nobiliário de Famílias de Portugal...*, ed. cit., VI, 221.

<sup>74</sup> D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana...*, ed. cit., II, 507: "... Dona Maria de Noronha, filha de D. Thomaz de Noronha, a qual era consultada como Oraculo pelo vasto conhecimento que tinha das Famílias, e Antiguidade deste Reyno..."

Se o que diz o autor da *Bibliotheca Lusitana* sobre a aplicação de Jerónimo de Melo às letras humanas e da sua eminência nas "especulações da Sagrada Theologia" fica mais bem provado e muito mais completo com as informações que, como já aludimos, na *Vida de D. Leão de Noronha* o seu autor dá sobre si próprio e com a erudição que é possível detectar na mesma obra, não deixa de ter interesse, neste contexto, que o parente e neto por afinidade do santo D. Leão "viveo – informa ainda o Abade de Sever – tão observante dos preceitos evangelicos, que parecia ser mais religioso que secular", tendo falecido em 1.IV.1645. Compreende-se que Jorge Cardoso, que, como alvitrámos, seguramente o terá conhecido e poderá mesmo ter tido acesso à *Vida de D. Leão de Noronha* por concessão do próprio Jerónimo de Melo Coutinho – cronologicamente nada se opõe –, confirmando o outro elogio que já lhe fizera, o tenha dito "fidalgo por sua nobreza e virtude assaz conhecido neste Reino"<sup>75</sup>.

Além da obra de que nos temos vindo a ocupar, Jerónimo de Melo deixou ainda, impresso, *Os santissimos Nomes de Jesus Christo tirados da Sagrada Escritura aprovados pela authoridade da Santa Madre Igreja contra todos os perigos que podem acontecer nesta vida*, Lisboa, Domingos Lopes Rosa, 1643 e em ms. a *Vida de Soror Maria da Conceição, Dama que foy da Rainha D. Catherina, filha de D. Pedro de Meneses Sottomayor, Senhor de Alconchel, e de D. Maria de Noronha, religiosa no convento da Madre de Deos*<sup>76</sup>. Os dizeres do título desta biografia revelam-nos imediatamente que Soror Maria da Conceição era tia de Jerónimo de Melo, já que era irmã D. Ana Manuel, mãe do autor<sup>77</sup>. Como faleceu em 1622<sup>78</sup>, podemos concluir – ou apenas sugerir? – que Jerónimo de Melo lhe escreveu a vida depois desse ano, ano em que, como vimos, já trabalhava na *Vida de D. Leão de Noronha*. Gostaríamos de saber que Jerónimo de Melo trabalhou nessas duas obras ao mesmo tempo e poder, assim, determinar a possível comunidade de técnicas, de temas e de tópicos – de um autor e, talvez, de uma época –, mas bastará aqui sublinhar a vocação de hagiógrafo de uma estirpe que elas nos revelam.

Convirá, porém, notar que essa vocação de hagiógrafo da sua estirpe poderá não ser apenas o resultado desse investimento que, como já aludimos, a nobreza dos fins do século XVI terá feito na santidade como um meio mais de legitimação da sua função social, mas também uma

<sup>75</sup> Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, ed. cit., I, 500. Conf. I, 155.

<sup>76</sup> D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana...*, ed. cit., II, 507; Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, ed. cit., I, 500 refere esta *historia* de Jerónimo de Melo, sem, contudo, lhe dar qualquer título mais preciso.

<sup>77</sup> Manuel J. Felgueiras GAIO, *Nobiliário de Famílias de Portugal...*, ed. cit., VI, 221.

<sup>78</sup> Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano...*, ed. cit., I, 500.

consequência da pressão de certos círculos espirituais em promover ou ajudar a promover a santidade de alguns que os frequentaram. Se o caso de Soror Maria da Conceição pode ser o de uma clarissa mais desse viveiro de "religiosas veneráveis de ilustre sangue" – a classificação é do seu mais completo cronista, Fr. Jerónimo de Belém – que foi o mosteiro da Madre de Deus<sup>79</sup>, o caso de D. Leão de Noronha, um secular vivendo em Lisboa, frequentando a corte e aí defendendo as suas prerrogativas nobiliárquicas a que tinha direito por sangue, ao mesmo tempo que desenvolvia toda uma acção apostólica marcada por uma larga prática de caridade e uma intensa vida de oração, oferece outros contornos e pode sugerir outro tipo de apoios na sustentação da fama da sua santidade. Nesta ordem de ideias será interessante anotar que, para além dos estímulos familiares que terá recebido para se empenhar em relevar o esquecimento em que, por descuido, a própria família vinha deixando cair a memória de D. Leão – com o consequente apagamento da sua *sanctitatis fama* e, logo, da exemplaridade da sua vida –, Jerónimo de Melo terá sido animado a escrever a sua biografia por Fr. Luis de Soutomaior e por Fr. João de Valadares, isto é, por dois dominicanos que, além de terem sido seus mestres, conheceram muito bem a Leão de Noronha – o qual como que "vivia" em S. Domingos de Lisboa – eram ainda, nos começos do século XVII, grandes e autorizados testemunhos da sua sabedoria e santidade. Com efeito, Fr. Luis de Soutomaior, declarando ao autor "que hera D. Leão um grande santo e muito seu amigo..." e recordando ("e sempre me dizia") de "seus milagres e santa vida"<sup>80</sup>, e Fr. João de Valadares, confirmando "que D. Leão alem de sua muita virtude e santidade hera tam sutil estudante e engenhozo que sempre ao geral trazia questones e cousas novas que aproveitavam aos condiscipulos"<sup>81</sup>, terão decidido o autor a escrever essa biografia de um Noronha que era, de certo modo, um santo "dominicano", já que, como teremos ocasião de ver, apesar de ter sido noviço franciscano, D. Leão viveu, tanto por proximidade de morada como por frequência de igreja, coro e confessores – e até de uma certa tradição familiar –, na intimidade dos frades de S. Domingos. O próprio Jerónimo de Melo Coutinho, confirmando-o, recorda que "tratando com elle [Fr. João de Valadares] sobre este tratado me animou e deu forças para hir por diante do

<sup>79</sup> Fr. Jerónimo de BELÉM, *Chronica Serafica da Santa Provincia dos Algarves da Regular Observancia de nosso Serafico Padre S. Francisco*, Lisboa, 1750-1758 cuja *Parte Terceira* (1754) é integralmente dedicada ao mosteiro da Madre de Deus de Xabregas não se ocupa de Soror Maria da Conceição. Ter-lhe-ia escapado a biografia escrita por J. de Melo? Ou, tal como parece ter acontecido com D. Leão de Noronha, ficou reduzida a um âmbito familiar?

<sup>80</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 90r.

<sup>81</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol.90v.

muito que neste particular me dice deste santo varão"<sup>82</sup>. Deste modo, cremos ser interessante sublinhar já aqui que o clima dominicano que apoiará – e de alguma maneira envolverá – a existência de D. Leão de Noronha é também, como acabámos de sugerir, o do círculo espiritual em que se movimentava o autor da sua biografia. Curiosamente, como já recordámos a propósito do esquecimento de Fr. Luis de Granada, com falhas que não nos explicamos.

Esta conjugação de factores nobiliárquicos com mais amplos interesses de alguns círculos espirituais não enfermou, antes, pelo contrário, serviu admiravelmente a tese que percorre a *Vida de D. Leão de Noronha*. Com efeito, para o seu autor, um santo ilustra a sua família..., já que nele e por ele se demonstra a força dessa aliança da virtude, da santidade e da nobreza – o que tudo possuía D. Leão em elevado grau – com todas as consequências sociais e culturais a tal demonstração inerentes no quadro contra-reformista em que se desenvolve<sup>83</sup>. Desde este ponto de vista, mesmo se ele, evidentemente, diz mais respeito ao autor da biografia que ao seu herói, convirá anotar, deixando de lado argumentações tradicionais sobre a virtude como fundamento – genético e não apenas moral – da verdadeira nobreza – considerações, já recuperadas por muito Humanismo renascentista, em que, um tanto confusamente, Jerónimo de Melo recorre à autoridade de Aristóteles (*De generat.*) –, que, pois a virtude "foi a primeira pedra que deixou no edifício de sua casa pera que seus descendentes não se apartassem deste fundamento"<sup>84</sup>, poderá, compreensivelmente, considerar-se "ditosa [a] família que tem tal descendente, que este só basta pera ser o maior título que pode aver para ficar engrandecida por ser o verdadeiro título da nobreza"<sup>85</sup>. Daqui decorrerá, cremos, como tentaremos explicitar, que o autor desenvolva a sua exposição tanto no sentido de mostrar que tal santo desempenha não apenas uma função tutelar, mas também – e sobretudo – a de modelo a imitar. Na verdade, deixando para mais tarde o papel tutelar, notemos aqui que, se, também por referência a D. Tomás de Noronha, devoto imitador de seu pai, "pouca escusa tem seus descendentes quando não imitarem seus pais, sendo da virtude a verdadeira nobreza"<sup>86</sup>, Jerónimo de Melo Coutinho, conjugando, como muitos outros, geração e imitação<sup>87</sup>, não

<sup>82</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 90v-91r.

<sup>83</sup> Seria interessante poder, algum dia, verificar se a esta "ilustração" da estirpe tendia igualmente a biografia de Soror Maria da Conceição.... Se o enunciado do título - função palaciana..., prosápia familiar... - permitisse qualquer conclusão, ela iria, seguramente, neste sentido.

<sup>84</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 114r-114v.

<sup>85</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 104v.

<sup>86</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 93v.

<sup>87</sup> Claudio DONATI, *L'Idée di Nobiltà in Italia. Secoli XIV-XVIII*, Bari, 1995, 39 recorda a posição de Federico Fregoso em *Il Cortigiano* de Baltasar Castiglione. André de RESENDE, *Vida do Infante D. Duarte*, Cap.I, in *Obras Portuguesas*, Lisboa, 1963, 83 e Juan de ARCE DE

se cansará de chamar a atenção para que, tal como "se deve considerar quais foram os avos de D. Leão senão que foram tam realçados na virtude", "assim todos os seus descendentes tem tal inclinação para com os pobres que se lhe não pode negar a inclinação e virtude de seu avô"<sup>88</sup>. Desde este ponto de vista, compreendemos que este nobilíssimo "varão de virtudes" venha, na sua *Vida...*, perfilado como um exemplo dos caminhos para a "perfeição christã", cimo que consistindo, fundamentalmente, no "contentar a Deos", conduz, traduzindo-o, ao "desapego da carne e do sangue", perspectiva muito interessante, na medida em que, invertendo, de certo modo, a ordem normal da marcha ascética, o autor procurará mostrar, através da sua *Vida de D. Leão de Noronha*, como o querer "contentar a Deos" é que conduz ao "desapego da carne e do sangue"... É, naturalmente, um ponto de vista do autor, mas toda a biografia devota é, em larga medida, uma obra de tese...

Ora, essa vigorosa – talvez melhor fosse dizê-la "virtuosa" – exemplaridade de vida de D. Leão de Noronha, verificada e admirada pelos seus contemporâneos e recordada por muitos dos que lhe sobreviveram, necessitava, para continuar socialmente actual e actuante, de ser "fixada", fixação que compreendia, naturalmente e antes de mais, a organização e posterior registo dos documentos que, afirmando-a, servem para a expor e a propor à imitação... À imitação dos leitores que, como sugerimos, deveriam ser, antes de quaisquer outros, os seus nobres – e cada vez mais elevados socialmente – descendentes, ao mesmo tempo que a estes também poderia, como pôde, fornecer o autor uma explicação ("aristotélica"... ) da "inclinação" deles à virtude.

Foi este trabalho de fixação que, antes de mais, se propôs Jerónimo de Melo Coutinho com a *Vida de D. Leão de Noronha...* Com efeito, como já referimos, "atéqui não houve pessoa nem de sua familia nem de obrigação nem de curiosidade que se possesse a esta empresa"<sup>89</sup>, donde, naturalmente, o "esquecimento" que ia envolvendo muitos dos traços – gestos..., práticas ascéticas... – que tinham composto essa exemplaridade... À volta dos anos em que o autor começou a trabalhar nessa hagiografia – não esqueçamos que para ele, como para muitos, D. Leão foi santo<sup>90</sup> –, isto é, cerca de 1610, o que, em números redondos, quer dizer cerca de trinta anos depois da morte desse Noronha, era impossível "contar", quer dizer, sem inventar

---

OTÁLORA, *Coloquio de Palatino e Pinciano*, Madrid 1995, I, 239, ainda que sem apelar, directamente, à "geração", como fazem F. Fregoso e Jerónimo de Melo, insinuam o mesmo princípio, posição relativamente vulgar nesta forma mitigada.

<sup>88</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 114v.

<sup>89</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 11r.

<sup>90</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 11r, 95r.

"grandezas" que "são encarecimentos"<sup>91</sup>..., muitos factos admirados pelos seus contemporâneos, como os seus "jejuns, cilícios, abstinencias"<sup>92</sup>.... ou muitas das suas discretas "jornadas" de caridade para com pobres envergonhados<sup>93</sup>... Igualmente os "escriptos expeculativos, misticos, devotos, e expositivos" de D. Leão " foram de grande estima [...] se tiveram os princípios e fins que o tempo consumiu"<sup>94</sup>..., deixando o que deles restava em estado que não permitia a sua publicação... Se "o tempo – como conclui o autor – he grande inimigo, porque lentamente consome tudo, não deixando nenhum rasto"<sup>95</sup>, tais esquecimentos "as vezes são traças do Ceo"<sup>96</sup>, como parece ser o caso, pois, providencialmente, "parece que agora era tempo aseasonado em que tinha detriminado virem à luz ["as grandezas e maravilhas"] e se saber a vida de D. Leão"<sup>97</sup>.

Deste modo, a *Vida de D. Leão de Noronha* é tanto o resgate de um descuido – esse descuido que, segundo o autor e tantos outros, "he ordinaria desgraça de nossa nação, que a puro descuydo tudo deyxamos ao esquecimento"<sup>98</sup> – como, consequentemente, da necessidade de recolher e preservar o que ainda se sabia de "certo", na "sua puresa"<sup>99</sup>, dessa *fama sanctitatis* e do exemplo que conleva. Para tal, reuniu ou localizou, como já aludimos, as relíquias e documentos que lhe foi possível e, principalmente, inquireu testemunhas que, directa ou indirectamente, conheceram esse "veneravel varão", quer dizer, "os velhos que virão e conhecerão" e "pessoas muy calificadas que por memoria de seus paes, e avós e outras que foram de muita edificação "sabiam, "por tradição"<sup>100</sup>, da vida "deste santo"<sup>101</sup>. Além

<sup>91</sup> J. de MELO, *Vida de MELO, Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 11r. Conf., de certo modo, o mesmo tópico em André de RESENDE, *Vida do Infante D. Duarte*, Cap.I, in *Obras Portuguesas*, ed. cit., 84: "Não farei eu assi [como Homero com Ulisses, Virgilio com Eneias, Xenofonte com Ciro] que não ampliarei louvores declamatôriamente, nem proponho mostrar uma ideia de santidade para todo o género de virtudes..."

<sup>92</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 11r.

<sup>93</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 37r.

<sup>94</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 91r.

<sup>95</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 91r.

<sup>96</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 37r.

<sup>97</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 37v.

<sup>98</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 11r.

<sup>99</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 11r.

<sup>100</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 10v.

<sup>101</sup> Não temos, evidentemente, sob pena de invalidar metodologicamente o nosso trabalho, que duvidar das afirmações do hagiógrafo – quando muito, poderíamos questionar o número, a qualidade, a sua restrita origem geográfica..., etc. das suas testemunhas –, mas serão sempre de ter em conta o velho princípio da verdade e as leis do género.... Por essa e por essas, também um André de BARROS, *Vida do Apostolico Padre Antonio Vieira, da Companhia de Jesus, chamado por antonomasia o Grande*, Lisboa, 1746 escrevia na "Notícia Previa": " De seus proprios escritos, cujos primeiros originaes, que em muita parte tivemos a fortuna de vêr, nos valem para



dos dois dominicanos já mencionados, Jerónimo de Melo contactou com antigos criados de D. Leão – entre eles, um antigo pagem seu que, morto "averá dois annos", ocupava um "posto e officio de Menistro real dos mais autorizados"<sup>102</sup> –, com algumas testemunhas dos seus milagres, umas presenciais, como essa, por assim dizer, anónima Vitória Lourenço<sup>103</sup> e, outras, como as freiras do convento do Salvador de Lisboa, do qual D. Leão era padroeiro hereditário, que os conheciam por informação de quem os vira. Naturalmente, descendentes mais próximos de D. Leão, como os seus muitos netos, entre eles D. Marcos de Noronha, cunhado do hagiógrafo, e D. Maria de Noronha, mulher do autor e irmã daquele, forneceriam, embora, como o suspeitamos e percebemos, Jerónimo de Melo nunca refira o seu testemunho, achegas importantes, tal como possuíam ainda alguns documentos e relíquias. Não parece ter sido trabalho difícil, porque, confessa, "achei as memorias tam vivas das pessoas de que me informey, assi de vista como de ouvida, que huas de outras, sem terem noticia do que se tratava, não discreparão nas palavras, nem na substancia com que mas contão de ordinario, e mas relatarão"<sup>104</sup>, afirmação que temos, naturalmente, de entender como referida aos actos, gestos, milagres... que foram públicos ou mais públicos.

Haverá que sublinhar que Jerónimo de Melo procurou lealmente "contar" o que apurou e, contrariando algum tanto as leis que orientavam a narrativa hagiográfica, não supriu com generalidades mais ou menos tópicas o que, embora suposto e credível, as fontes não lhe revelavam. Por isso, de tantos prodígios e maravilhas que Deus terá operado por meio de D. Leão, o seu hagiógrafo só contará o que efectivamente apurou de certo através do testemunho de pessoas "muy calificadas" que o viram ou ouviram. Assim – não importe, também para nós, a repetição – para ir com a verdade ajustado – a expressão é sua – pondo de lado "muito deste santo por dizer de grandezas de sua vida que não pareçam encarecimento", sublinhará as suas lágrimas, a sua humildade, a sua caridade, a sua constante oração, o desempenho cuidadoso das prerrogativas palatinas e missões discretas que os

---

offerecermos á pátria este retrato de um Filho tão benemerito [...] Trabalhámos primeiramente em indagar notícias, mas obstarão contra nos montes; [...] Trabalhámos, desvelámo-nos, inquirimos: buscámos luz no Brasil, no Maranhão, em Roma e outras partes; falámos com testemunhas que conhecerão ao Padre Antonio Vieira; e com outras, em cuja erudição estava constante a memoria de suas gloriosas acções politicas, sabias e apostolicas; [...] Sendo, pois, a verdade a alma da historia, não escrevemos couza que não tirássemos de documentos dignos de toda a fé, o que não tinha para connosco esta authoridade, totalmente o deixamos, querendo antes callar illustres glorias, que escrevêlas memos averiguadas".

<sup>102</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 40v.

<sup>103</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 88v.

<sup>104</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 37r.

reis lhe confiavam – tudo relevando dessa *excellentia virtutum* que brilhava e consagrava os santos – e, naturalmente, os seus milagres. O autor sentiu que para narrar com verdade teria de repetir algumas vezes as mesmas coisas, o que lhe parecia um defeito de "estilo" de um historiador, mas tendo recorrido à "lição de grandes historiadores, rethoricos e oradores inda de nossos tempos" que leu e consultou, acabou por se convencer que "não he erro dos historiadores repetir duas vezes a cousa quando he necessario para verdade do que se vay escrevendo"<sup>105</sup>.... Relevemos que o escrúpulo do autor, que mais não é que o resultado de olhar o objecto por diferentes ângulos, mais parece uma cautela que a prevenção de um real defeito, pois são poucas as repetições a que, talvez infelizmente, recorreu. Por outro lado, em algumas matérias como, por exemplo, "da repartição que [D. Leão fazia] de sua fazenda, de sua grande caridade com os pobres e das esmolas que lhes dava", em lugar de tratar de cada um dos assuntos em capítulo próprio, não só abrevia "para não ser molesto" e para que, por prolixidade, "não o leão todos", especialmente "os professores do estado de casados"<sup>106</sup>, mas também se abstém de tratar de alguma "materia grave" – sobre privança na corte ou disputas teológicas<sup>107</sup> –, o que são modos seus de, sem concessões ao acessório, tornar mais atraente a leitura, de divulgar a *fama sanctitatis* de D. Leão e de fazer com que o seu exemplo possa ser mais eficaz.

Depois de tudo, restará sempre a explicar a razão – que deverão ser razões – por que esta *Vida de D. Leão de Noronha* nunca foi publicada, apesar de ter sido lida por gente estranha à família, como Jorge Cardoso e D. António Caetano de Sousa, que, achando-a digna como fonte documental, a resumiram "largamente" para conceder a esse "venerável varão" as honras do *Agiolégio Lusitano*... Poderia pensar-se no estado da cópia – se esta foi a única –, o que, de acordo com o que apontámos, talvez justificasse o tê-la o continuador do *Agiolégio* considerado apenas umas "memórias"... isto é, uns apontamentos destinados a um trabalho mais acabado... que, ao parecer, nem o próprio autor levou por diante<sup>108</sup>. De todos os modos – e convirá sublinhá-lo –, se o trabalho de Jerónimo de Melo toma corpo numa época de intensificação de beatificações – entre 1608 e 1624 são declarados onze novos beatos, quase todos heróis da Contra Reforma e mesmo contemporâneos de D. Leão –, também é certo que em 30 de Outubro de

<sup>105</sup> J de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 17r.

<sup>106</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 27v.

<sup>107</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 26v, 103r.

<sup>108</sup> Depois de tudo, caberá sempre perguntar se a *Vida de D. Leão de Noronha* atribuída a Fr. João de Cristo, O.C.D., não seria – ou não será – uma versão mais elaborada desta obra de Jerónimo de Melo. Barbosa Machado diz que a obra do carmelita se estendia por dez capítulos... e, como já ficou assinalado, a do parente de D. Leão tem sete.

1625 vinha proibida por Roma a publicação de biografias de gente não canonizada ou não beatificada que não tivessem sido aprovadas pelos bispos<sup>109</sup>..., o que não consta tenha acontecido com esta *Vida de D. Leão de Noronha*, embora dada a *excellentia virtutum* e categoria social do biografado e o poder crescente da sua família não pareça que tal oferecesse reais dificuldades. Interrogações em aberto....

IV – De acordo com o que temos vindo a expor compreende-se que a *Vida de D. Leão de Noronha* se inicie com uma exposição, relativamente sóbria, sobre o seu nascimento e genealogia... Se o que diz respeito às origens familiares é um desenvolvimento modesto do que já estava enunciado no título da obra – e que, certamente assim julgado, foi, mais tarde, como aludimos, ampliado e actualizado no *Resumo e breve descrição dos Noronhas*... com que encerra o códice<sup>110</sup> –, também o que atine ao seu nascimento e primeiros anos é igualmente sumário, já que fiel ao princípio de se ajustar à verdade do que apurou, o autor concede muito pouco aos tópicos hagiográficos sobre a meninice santa<sup>111</sup>... Deste santo nascido em Lisboa e baptizado na igreja do convento do Salvador – de que seus pais eram padroeiros<sup>112</sup> –, à volta de 1500<sup>113</sup>, destaquemos que seu irmão mais velho e herdeiro da casa, D. Pedro de Noronha, foi monge de S. Jerónimo (Fr. Pedro

<sup>109</sup> Jean-Michel SALLMANN, *Naples et ses Saints à l'âge baroque*..., ed. cit., 111.

<sup>110</sup> Como já se terá suspeitado por algumas citações que ficaram feitas dessas páginas, esse *Resumo e breve descrição dos Noronhas*... é, essencialmente, um trabalho genealógico e, por isso, nele se alude a D. Leão como "a primeira raiz e tronco desta tão dilatada arvore" e se enumeram os seus ramos... Não sabemos da pertinência de poder pôr-se a questão de rivalidade entre estes ramos e outros de Noronhas não descendentes de D. Leão....

<sup>111</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 1v: "O segundo foi Dom Leão de Noronha, o qual em sua meninice já começava a resplandecer o que ao diante havia de ser e logo se quis reparar dos danos que lhe podião vir naquella tenra idade de se deixar entrar dos enganos, e ciladas do mundo e foi-se a sagrada religião de S. Francisco...". É tudo o que se nos diz da sua meninice e juventude, quando esperaríamos que nos dissesse algo da educação recebida dos pais, da formação destes....

<sup>112</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 1r., 92r-97r. O padroado do convento do Menino Jesus Rei Salvador (Lisboa) pertencia aos Esteves da Azambuja e pelo casamento da terceira padroeira, D. Catarina de Távora, com D. Pedro de Noronha veio, por estes seus avós, a D. Leão. O convento, onde na capela de N<sup>o</sup> S<sup>o</sup> dos Remédios tinham os padroeiros sua sepultura, foi uma referência importante na vida e milagres de D. Leão. Sobre o convento do Salvador, além da obra já aludida de Soror Maria Bautista, pode consultar-se Fr. Luis de SOUSA, *Historia de S. Domingos Particular do Reino e Conquistas de Portugal*..., ed. cit., II, I, 2, 6-94 com algumas notas às origens e vicissitudes do padroado em causa.

<sup>113</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 47v e 117v afirma que o seu biografado morreu com 72 anos completos e ( fol.91v) dá como ano de sua morte 1572, donde parece ser de concluir que terá nascido em 1500 ou à volta desse ano.... Não sabemos se o silêncio sobre a data do nascimento é – e podia muito bem ser – o resultado de uma lei, geralmente observada, da hagiografia de modo a valorizar o verdadeiro *die natalis*, o dia da morte.

de Lisboa), que de suas irmãs, uma, D. Beatriz de Castro, foi dominicana no Convento de Jesus de Aveiro e outra, D. Catarina de Noronha, entrou nas clarissas em Coimbra. Se não fosse a morte de dois irmãos seus – D. Jorge e D. Henrique que foram "daquelles primeiros invenciveis soldados que pella fé de Christo nosso Redemptor deram a vida nos primeiros tempos do descobrimento das nossas Indias orientaes pellas mãos dos barbaros indomitos e naquelles tempos muito mais"<sup>114</sup> – D. Leão teria sido franciscano observante no observantíssimo convento da Carnota – de "solitário, penitente, contemplativo e devoto" o classifica Jerónimo de Melo<sup>115</sup> – onde chegou a ser noviço. Curiosamente, este "venerável varão" que, se lêssemos à letra o relato do seu hagiógrafo, teria optado por esse convento – e pela sua ordem? – por estar "junto da villa de Alenquer onde seus paes naquelle tempo moravão"<sup>116</sup>, viverá, depois, junto a S. Domingos de Lisboa, isto é, à sombra de uma casa e de uma ordem que se lhe tornou tão íntima como já lhe era familiarmente tradicional.... O peso dominicano na sua família – há vários membros dela que nessa religião professaram, incluindo uma sua filha natural<sup>117</sup> – e na vida deste parente de Fr. Luis de Sousa permitirá mesmo, sem grandes violências, insinuar essas relações de espaço e de espírito como as coordenadas fundamentais do que poderia dizer-se o seu espaço sacro.... Com efeito, como haveremos ainda de sublinhar, "sua consolação hera hir aquelle santuario dos religiosos [de S. Domingos de Lisboa] donde florece avantijadamente a virtude, em cuja companhia assistia aos officios, recebia dos seus [céus] grandes enchentes de graças e merces"<sup>118</sup>. Talvez seja este espaço sacro – de vizinhança e de família – que, independentemente de ser acentuado por um autor que também com essa

<sup>114</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 2v-4v aponta ao seu biografado mais duas irmãs: uma, Joana de Castro, que, "dama mais querida e estimada", terá acompanhado a infanta D. Isabel quando casou com Carlos V e terá fundado dois mosteiros em Valladolid, dados que não podemos confirmar nem junto de A. Braamcamp FREIRE, *A Ida da Imperatriz Isabel para Castela*, Coimbra, 1920 nem junto de María del Carmen MAZARÍO COLETO, *Isabel de Portugal. Emperatriz y Reina de España*, Madrid, 1951; a outra, Maria de Noronha, casou com Nuno Fernandes Cabral, Alcaide-Mor de Belmonte.

<sup>115</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 2r. Guilherme J. C. HENRIQUES, *Alenquer e o seu Concelho. O Ex-Convento da Carnota*, Lisboa, 1914 continua a ser um breve ponto de referência à história – desde as suas origens até à sua transformação em residência particular.

<sup>116</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 2r.

<sup>117</sup> Baste aludir aqui, a título meramente indicativo, a que, além de D. Brites de Meneses e de D. Ângela de Meneses, respectivamente, irmã e filha natural de D. Leão, e de sua prima Soror Filipa da Coluna (filha do Regedor João da Silva), todas em Aveiro, encontramos entre as dominicanas da Anunciada, em Lisboa, sua prima D. Margarida de Noronha, filha de D. Francisco de Noronha, Conde de Linhares. Lembremos ainda, noutro plano, Fr. Luis de Soutomaior, Fr. João de Valadares, a frequência e convivência em S. Domingos, no convento do Salvador de que era padroeiro..., etc..

<sup>118</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 47r.

ordem mantinha, como vimos, relações privilegiadas, ajudará a explicar o silêncio à volta de contactos de D. Leão com outras ordens religiosas.... Se podemos estranhar que nada se diga sobre as suas relações com uma Companhia de Jesus nascente, mas já então tão admirada por um dominicano como Fr. Luis de Granada., muito mais é de estranhar que o silêncio atinja os franciscanos, mesmo os então recém-criados arrábidos a quem terá deixado parte dos seus livros.... E se escolhe ser sepultado em S. Francisco de Alenquer não parece que o tenha feito, ele que em alguns traços reveladores do seu espírito parece próximo das lições do *Poverello*, mais que pela tradição de ser aí o panteão familiar.... Talvez estes silêncios ajudem a explicar o silêncio dos testemunhos de franciscanos e jesuítas..., restringindo, assim, o campo de ressonância da santidade de D. Leão e, consequência talvez demasiado humana, mas imprescindível, a base de apoio da sua *fama sanctitatis*, essa base de que necessita qualquer santo para se ver consagrado nos altares. Nem sequer, a interpretar iguais silêncios, terá pertencido a uma ordem terceira ou a uma dessas inúmeras confrarias que tinham a sua sede em S. Domingos de Lisboa.... Desde este ponto de vista, terá sido, como sugerimos, um santo dominicano..., demasiadamente – restritamente, seria, talvez, mais correcto? – dominicano? Talvez..., mas, então – mesmo que a pergunta seja ociosa –, porque não terá entrado na Ordem dos Pregadores?

De todos os modos, D. Leão ou não completou o seu noviciado franciscano ou, se o completou, não chegou a professar, pois "vendo seu pay D. Henrique a falta que sua caza teria não ter soccessores de avós tam esclarecidos com santo e pio zello o tirou de religioso, porque neste tempo o [filho] mais velho hera iá professo, e dous mortos na India"<sup>119</sup>.... Independentemente do comentário aprovativo do autor ("santo e pio zello") sobre as razões da decisão de D. Henrique de Noronha de retirar o filho da vida religiosa, haverá que notar, a estar pela letra do texto, a facilidade com que D. Leão aceita a decisão paterna, sublinhando, assim, por sua vez, essa forte ética nobiliária patenteada na decisão do seu pai e no comentário do seu neto por afinidade.... Não houve protestos nem dificuldades no abandono da *Regra* de S. Francisco..., o que poderia ser um modo de ver confirmar-se não só a obediência de D. Leão, mas, sobretudo, o facto de, como já aludimos, ter optado pelos franciscanos por o convento da Carnota estar junto de Alenquer, isto é, da casa de seus pais e do panteão familiar.... E talvez esta facilidade possa ajudar a perceber o silêncio do texto sobre as suas relações posteriores com a ordem em que foi noviço e onde poderá ter recebido uma educação sobre matérias de espiritualidade que (depois?), veio a desenvolver a ponto

<sup>119</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol.5v.

de, como vimos, ser considerado um grande e subtil estudante<sup>120</sup>.... Claro que Jerónimo de Melo integra esta estratégia nobiliárquica num quadro mais vasto de exemplaridade na "vida do santo matrimonio, para que os casados entendão as obrigaçoens que tem, e serem neste estado santos como foi este bemaventurado varão e terem-no a elle, e a sua vida e procedimentos por espelho"<sup>121</sup>. Casou com D. Branca de Castro, filha de D. Gonçalo Coutinho. Não nos interesse aqui a prosápia familiar da noiva, mas apontemos, já que, a partir de certa altura, o autor dela se esquece – como a esqueceu um Fr. Luis dos Anjos –, que valerá a pena, algum dia, seguir a história desta alma penitente que, apesar de não poder negar um certo gosto por um estilo de vida nobre<sup>122</sup>, se recusava a entrar no paço real e ouvia missa entre as pobres que frequentavam S. Domingos<sup>123</sup>. Acentuemos, contudo, ainda como modo de sublinhar essa exemplaridade, que D. Branca, "fermosa, e nobre e dotada de vertudes, e de grande charidade com os pobres", era "hua cifra de seu esposo D. Leão e em tudo a elle parecida..."<sup>124</sup>. É esta igualdade – palavra que se repete como um *leit-motiv* –, que, constituindo a clássica base da harmonia conjugal<sup>125</sup>, permitiu que os reis, D. João III e D. Catarina de Áustria, sempre se referissem a D. Leão e a D. Branca como "os santos"<sup>126</sup>. Tal igualdade reflecte-se, evidentemente, não só na educação de seu filho, D. Tomás<sup>127</sup>, que *quase* veio a igualar seu pai na santidade traduzida no amor

<sup>120</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 90 v: "me dice [Fr. João de Valadares] que D. Leam alem da sua muita virtude e santidade, hera tam sutil estudante e engenhoso que sempre ao geral trazia questões e couzas novas que aproveitavam aos condiscipulos". Conf.: "...e sendo muy excellente estudante theologo, se teve sempre por discipulo o mais inferior..." (fol.13r). As afirmações parecem reportar-se a um contexto académico, mesmo que aquele "ao geral" esteja por "em geral", "a maior parte das vezes" e não pelos "gerais" universitários. Mas, se toda a sequência biográfica proposta por J. de Melo estiver correcta, não se vê tempo para ter sido estudante teólogo. E há-de notar-se que J. de Melo, ele que reivindica ter sido estudante em Coimbra, não deveria ter motivos para omitir, a ter existido, esse tempo. Talvez tudo se possa pôr em relação com outra afirmação do hagiógrafo: "tinha escola desta theologia [da oração, isto é, espiritual] e não lhe faltaram discipulos" (fol. 48r), afirmação que tentaremos contextualizar.

<sup>121</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 5v.

<sup>122</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 18v: "o brio vinha-lhe [a D. Leão] de muito longe e sua molher o ajudava que tambem tinha o mesmo intento pondo os olhos na grandesa da casa de seu pay, D. Tristão Coutinho, de que sempre foi notado nas cortesias, e cerimoniais, criação de todos seus criados, e mais ministros de sua caza..."

<sup>123</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 13v, 14r, 15r.

<sup>124</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 6v.

<sup>125</sup> Maria de Lourdes Correia FERNANDES, *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Peninsula Ibérica. 1450-1700*, Porto, 1995, 143, 277, obra que será, por muitos anos, a referência imprescindível sobre o assunto na história da espiritualidade da Época Moderna peninsular.

<sup>126</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 44v.

<sup>127</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 17r anuncia, no título do cap. 3º, ocupar-se da educação de D. Tomás de Noronha, mas, verdadeiramente, limita-se (fol. 21r- 26r) a apontar o

aos pobres, na penitência, na oração, etc.<sup>128</sup> – e por algo a vida deste está inserida na de seu progenitor a modos de demonstração desta tese e da importância e obrigação da imitação dos bons exemplos familiares –, mas ainda no governo da casa – dos criados e criadas..., dos caseiros, etc.. Serão de relevar, nesta montagem de um espelho de casados e de senhores<sup>129</sup>, as páginas que o autor dedica ao modo como D. Leão, tal como D. Branca as criadas, tratava e governava os seus criados, esses a quem chamava "companheiros"<sup>130</sup>, ao cuidado da sua vida espiritual – leituras..., explicação de indulgências e jubiléus...<sup>131</sup> –, à atenção que dedicava aos seus avanços em postos e empregos, recorrendo para tal não aos reis da Terra – que nada podem<sup>132</sup> –, mas, sim, ao rei do Céu<sup>133</sup>. Compreende-se que, para além de alguns ingratos – ingratitude até autorizada por uma citação de Santa Teresa<sup>134</sup>... – muitos deles tenham passado a religiosos e outros, dando boa conta de si, tenham entrado no serviço real em que alguns, como se sabe,

---

tempo em que esteve junto do príncipe D. João, a sua ida para a Universidade de Coimbra – sem precisar para que Faculdade: possivelmente as "Artes" –, a sua ida ao concílio de Trento na companhia de seu primo, ainda que J. de Melo o diga tio, o embaixador Diogo da Silva, e depois, no capítulo seguinte, o seu casamento. Mais tarde, J. de Melo abordará outros aspectos biográficos de seu sogro. Quanto à ida a Trento, P. José de CASTRO, *Portugal no Concílio de Trento*, Lisboa, 1944, III, 163, 185, assinala-a, sob a autoridade de D. António Caetano de Sousa, na companhia de Diogo da Silva, principal embaixador português à continuação desse concílio entre 1551-1552, mas onde só entrou em 5. 3. 1552 e donde regressou em fins de Agosto deste mesmo ano. Diogo da Silva era, como é bem sabido, filho do Regedor da Casa da Suplicação, João da Silva, e irmão de Jorge da Silva e de Luis da Silva, cunhado este de Tomás de Noronha. João da Silva era irmão de D. Brites da Silva, avó de D. Tomás. Tudo isto e mais apontamentos genealógicos damo-los sob a fê de J. M. Felgueiras Gayo, mas não juramos pela sua autoridade...

<sup>128</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 109r: "Dom Thomas, seu filho[...] teve a vida tam regolada com mostras de tanta santidade com os procedimentos da vida chistam que quasi se igualava com seu pay, era muito amigo dos pobres e tanto desejava dar-lhes tudo que ordinariamente andava rodeado de escrupulos de não lhes dar tudo quanto possuia ainda que seus filhos ficassem sem nada..."

<sup>129</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 27v: indica pretende fazer "hum pequeno volume não fique para que o não leão todos e por (?) exemplo aos professores do estado de cazados e saberem como se hão-de aver dos procedimentos delle...". Não deixará de ter algum interesse anotar como interpretou, desde este ponto de vista, D. António Caetano de Sousa este modelo dos "professores do estado de cazados": "pode ser o exemplar mais perfeito dos que seguem o estado de casados, vendo em hum fidalgo illustre praticadas em sua propria casa as virtudes de hum perfeito religioso, sem que nas occasiões precisas se diminuisse o decóro de pessoa tão grande" (*Agiologio Lusitano...*, ed. cit., IV, 673), o que parece indicar que mesmo nos meados do século XVIII a espiritualidade monástica ainda continuava a fornecer a pauta da dos outros estados...

<sup>130</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 42v.

<sup>131</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 33v, 100r.

<sup>132</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 32v, 30v.

<sup>133</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 26r.

<sup>134</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 24v.

alcançaram postos de relevo<sup>135</sup>... e que tenha sido entre estes que ainda viviam ao tempo em que o autor escrevia que este tenha encontrado, como veremos, alguns dos testemunhos mais fervorosos sobre a santidade do seu antigo senhor.... Como D. Leão era, exemplarmente, o primeiro em tudo<sup>136</sup>, a sua família – entendamos aqui, como o autor, também os seus criados e servidores –, igualmente o imitava<sup>137</sup>..., donde resultava ser a santidade de D. Leão sublinhada e exaltada pelos e nos seus criados.... Deste modo, aparece compreensível que, acentuando a santidade de D. Leão e D. Branca no seu estado de casados e o seu exemplo para "os professores do estado de casados", o autor possa igualmente fazer notar com especial ênfase que nessa família – marido e mulher, filho, criados e os pobres que sempre frequentavam a casa e, muitas vezes, a mesa dos senhores – "todos se tratavam como se fossem hus"...<sup>138</sup>. Arriscaremos a ver nesta afirmação, mais que um puro comentário espiritual destinado a insinuar quanto a Caridade unia, evangelicamente, essa comunidade familiar, uma visão de um passado transmitida por tradições familiares e pela memória desses antigos criados ainda vivos (restos da antiga família) a quem Jerónimo de Melo recorreu como testemunhas da santidade de D. Leão? Talvez, pois, recordando-a assim, todos continuavam a participar de essa *sanctitas* – do senhor e também da sua casa –, mesmo que agora reduzida à sua *fama*...

Este esboço evocativo de alguns aspectos da exemplaridade de vida de D. Leão de Noronha representa apenas – convirá recordá-lo – uma série de segmentos da montagem narrativa efectuada pelo seu hagiógrafo e alguns resultados de um processo evolutivo mais profundo da sua existência desencadeado, em data que o autor não determina, pela sua ruptura com o modo de vida que levava até essa data, isto é, para utilizar o termo exacto de Jerónimo de Melo, pela sua "conversão"<sup>139</sup>. Com efeito, esse "varão perfeito desde a meninice"<sup>140</sup>, antigo noviço num observantíssimo convento franciscano, casado com uma mulher de grandes virtudes, "hera de si muy brando e affeiçoado a hua donzella que com sua molher viera, e asi cahio, da qual queda soccedeo ter hum parto da dita donzella de que nasceo a Madre

---

135 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 25r: "...Os [criados] de D. Leão todos a hua se appostarão a serem virtuosos e honrados, daqui vinha encherem-se as religiões de homens eminentes desta eschola, e os que ficarão fora derão de si a conta que devião e forão Ministros, Desembargadores, e Ministros em outros tribunaes, e se curavão e autorizavão muito de terem sido seus criados..."

136 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 25v.

137 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 17v.

138 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 27v.

139 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 20v.

140 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 1v-2v.



Dona Angela de Meneses religiosa de Jesu de Aveyro...<sup>141</sup>. "Não foi esta a queda – continua o autor – de que se não alevantou D. Leão para mais se mortificar...", já que o pecado, como se explica mais adiante pela autoridade e, implicitamente, pelo exemplo de Santo Agostinho, fazendo-o conhecer sua fraqueza "e entrar no conhecimento de [sua] pouquidade", levou-o a "entrar em si"<sup>142</sup>... Daí os primeiros momentos – o arrependimento e a emenda – dessa *conversio* marcados por uma série de gestos de carácter penitencial que assinalam, não o início, mas a intensificação e aprofundamento da "vida virtuosa"... , o abandono das " vaidades"... "Toda a vida o ["aquelle peccado"] trouxe diante dos olhos não só de sua alma, mas de todos os que soberão sua falta, que hera espanto os actos de contrição que sempre fazia, as confissoens, as comunhoens a miude, que he o meio manifesto que aconselhão os santos doutores para se purificar a alma"<sup>143</sup>... Tudo isto era traduzido em lágrimas – essas lágrimas que dão ocasião a uma larga digressão espiritual do autor – em "nunca mais fallar com nenhua molher em que podesse notar cousa alguma, mais que o que pedia a politica christam, inda em caso muito necessario, que até Donna Branca, sua molher, se espantava"...<sup>144</sup>. E ainda que o hagiógrafo o aponte como exemplo das "mostras exteriores" da grande humildade de D. Leão, será neste contexto de arrependimento que haverá que colocar o seu gesto penitencial mais espectacular: "todos os dias diante de todos de sua casa se punha de joelhos diante de sua molher Donna Branca, e lhe pedia perdão da falta passada com que a offendera, com infinitas lagrimas..."<sup>145</sup>. Independentemente do que o comentário do autor a este "espetaculo" – "que jubilos terião estas santas almas, que jiculatorias mandavão ao ceo"<sup>146</sup> – possa imediatamente sugerir sobre o lugar das jaculatórias na sua *ars orandi*, interessará sublinhar aqui que, para além do mais, esse gesto penitencial parece representar não tanto qualquer vestígio de uma espiritualidade "capitular" que se lhe tivesse pegado dos seus tempos de noviço, mas, antes, o esforço de D. Leão em pôr em prática, na medida do possível, o princípio de que a falta pública deve ter uma satisfação idêntica. E se não era humanamente possível penitenciar-se diariamente "diante de todos os que soberão a sua falta", embora, como se sugere, não a dissimulasse ou desculpasse, podia fazê-lo – e fazia-o – diante de toda a sua casa, atitude que, mais do que a sobrevivência prática desse princípio, nos poderá ajudar a perceber a radicalidade da sua "conversão" e as suas dimensões públicas,

141 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 7r.

142 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 19v.

143 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 6v-7r.

144 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 9r-9v.

145 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 13v, 14r.

146 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 14r.

base dessa fama de santidade de que gozou. Se, apesar das omissões de datas – regra hagiográfica que, como já aludimos, Jerónimo de Melo pratica abundantemente –, tudo indica no texto que a "conversão" de D. Leão teve lugar depois de nascido Tomás, seu filho único, pois "não teve outro, porque se sabe que depois de sua conversão, vivião estes dois santos cazados como irmãos [como] as leys ecclesiasticas e concilios permittem e approvão este estado"<sup>147</sup>, para o hagiógrafo desses momentos data a passagem do cortesão virtuoso que era D. Leão a cortesão santo..., uma transformação que, apesar de algum exemplo mais – pensamos no seu parente D. Francisco de Noronha, conde de Linhares –, estava – e com o autor haveremos de o sublinhar – em franco contraste com o tom geral do seu tempo. É à escrita desta transformação e à sua consolidação demonstrada pelos seus milagres que está, obviamente, dedicada a *Vida de D. Leão de Noronha*.

De acordo com essa ordem expositiva que privilegia, antes de mais, a penitência desse "santo varão" – opção perfeitamente justificada pelo que sabemos do processo da sua "conversão" e que, para além disso, se integra perfeitamente em estratégias hagiográficas dos anos em que Jerónimo de Melo escreve –, deveríamos completar agora algumas alusões que às suas práticas penitenciais e ascéticas já ficaram feitas. Curiosamente, porém, não muito mais podemos acrescentar, já que, como recordaremos, o biógrafo de D. Leão não pôde documentar, com verdade, essa dimensão da sua existência. Para além das lágrimas que chorava..., dos frequentes actos de contrição..., desse pedido diário de perdão a sua mulher..., da permanente abstinência conjugal..., das confissões amiúde... – aspectos que já ficaram referidos –, Jerónimo de Melo nada mais nem mais concretamente assinala. Limita-se a aludir vagamente que "as abstinencias herão imensas, e as mais penitências que fazia herão tam ocultas que não nos ficou noticia delas em particular..."<sup>148</sup>, o que, como aludimos ao lembrar que o seu empenho em ir "com a verdade ajustados", o fez deixar "muito deste santo por dizer de grandezas de sua vida que não pareçã encarecimento".... Por isso, "na penitência, cilícios, abstinencias, jejuns não se pode contar o muyto que fazia"<sup>149</sup> e não considera desde este ângulo as horas que passava de joelhos em oração..., o pouco tempo que dava ao sono..., as manhas que usava para não adormecer durante a oração...<sup>150</sup>. Aceita, contudo, a opinião de "pessoas de sua caza que ainda hoje sam vivas" de que o andar sempre D. Leão com os bolsos carregados de livros – "livrinhos de devoção"..., "as partes de Santo

<sup>147</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 5v, 20v.

<sup>148</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 10v.

<sup>149</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 11r.

<sup>150</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 69v.

Thomas em dois tombos [tomos] pequenos que naquelles tempos se uzavam"..., o "Mestre das Sentenças"..., tudo pesando "uma grande quantidade de pezo"... – era um disfarce de penitência.... Não houve santos carregados de ferros<sup>151</sup>? Se é muito interessante a renúncia, em nome das leis da verdade em História, do biógrafo à especulação sobre estes aspectos da vida de D. Leão, não deixa de ser menos interessante o silêncio das fontes de informação do autor sobre a discrição da prática penitencial e ascética do seu biografado. Diante do que lhe chegou sobre tantos outros aspectos da sua vida interior – a sua confissão diária..., os seus escrúpulos que levavam a que os confessores em S. Domingos fugissem de o confessar...<sup>152</sup>, a sua comunhão quase diária..., as esmolas secretas que dava..., etc. – e da relativa facilidade com que se registavam e divulgavam os grandes gestos de penitência e ascese de que enchem crónicas e biografias devotas, gostamos de pensar que a discrição de D. Leão foi, efectivamente, uma realidade que a indiscrição tradicional de criados, servidores, amigos e inimigos não conseguiu, como em outros casos, vencer.... De S. Francisco de Assis a Sórora Maria da Visitação, a santidade – verdadeira ou fingida – sempre encontrou quem a quisesse verificar pelo buraco da fechadura... ou investigasse, à hora da morte, as suas marcas e os seus instrumentos na cela..., no quarto..., no cadáver....

Naturalmente, como aludimos, alguns dos actos de que destacámos o seu carácter penitencial, foram aproveitados por Jerónimo de Melo como manifestações da humildade e da caridade do santo avô de sua mulher e, por isso, teremos que prestar especial atenção a essas duas dentre as "excellentes virtudes" de D. Leão<sup>153</sup>, sublinhando palavras e gestos e accções – as "mostras exteriores" – com que no seu dia a dia ou em circunstâncias excepcionais as manifestava.

Que, segundo o hagiógrafo, fosse "unico na humildade"<sup>154</sup> quem era "unico na oração e contemplação"<sup>155</sup>, é perfeitamente compreensível no sistema de relação genética das virtudes que, com recurso a autoridades bem tradicionais – de David aos Padres passando por Bernardo, Boaventura, etc. –, serve a Jerónimo de Melo para explicar e exaltar a humildade de D. Leão. Este sentia-se e, ao parecer, dizia-se "pequenino"<sup>156</sup> mesmo quando tinha de reivindicar os seus direitos de cortesão e, embora sendo "muy excellente estudante theologo, se teve sempre por discipulo mais inferior que os mestres

151 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 56r-56v.

152 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 35v.

153 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 6r.

154 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 12r.

155 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 6r.

156 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 22v.

trazião na escolha"<sup>157</sup>. É possível que tais afirmações resultem do comentário de factos que, pela maior parte, nos escapam – não sabemos, por exemplo, onde terá estudado – e não sejam, portanto, meros encarecimentos hagiográficos. Mas, efectivamente, era prova de grande humildade para um grande senhor como D. Leão – cujas rendas se avaliavam entre 5.000/6.000 cruzados<sup>158</sup> e a prosápia familiar fazia valer o sangue de Henrique II de Castela e de Fernando de Portugal –, visitar as igrejas de Lisboa a pé e, "às vezes", sem a companhia de qualquer criado<sup>159</sup> em tempos em que, sinal de importância social, iria já em aumento o número de criados acompanhantes<sup>160</sup>, número em que o século seguinte, como em quase tudo, exagerou<sup>161</sup>.... Mas esse despojamento da sua "visibilidade" social entendível como afirmação de humildade ganhará ainda maior relevo e uma dimensão mais profunda quando percebemos que a esse cortesão com lugar marcado no paço por herança familiar lhe parecia "inda se não aperfeiçoava nesta virtude como devia se nestas mostras exteriores o não fazia fallando aos pobres e dando-lhe esmolas pellas ruas, agazalhando-os como irmãos como se fossem seus não os estimaria mais"<sup>162</sup>.... Para além do comentário final que, mais que encarecimento de hagiógrafo, poderá ser transcrição de tradição ou de devoto testemunho, a dimensão espiritual desses gestos que, então, ainda vivos na recordação, só é compreensível no contexto dessa sociedade nobiliárquica que, dizendo-se e sendo dita tradicionalmente defensora dos desprotegidos – dos indefesos, talvez fosse melhor –, quer dizer, antes de mais, das viúvas, dos orfãos, dos pobres, o entendia, quanto a estes, apenas dos "pobres verdadeiros" – um conceito por que o século XVI se interessou vivamente<sup>163</sup> –, afastando, com mil gestos de defesa, organização de socorro, "enquadramento" social e, também, de desprezo, os outros, que, na Península

157 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 13r.

158 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 18v, 30r-31v. Fr. Luis de SOUSA, *Historia de S. Domingos Particular do Reino e Conquistas de Portugal*..., ed. cit., II, 4, 22, 374, em fugaz referência a D. Leão, considera-o, como assinalámos, "muito rico".

159 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 13r.

160 Naturalmente, partimos donde sempre se parte para uma afirmação deste tipo sobre tal matéria à falta de outras fontes e estudos: a carta latina de N. Clenardo a Látomo (Évora, 26-III-1535) publicada, em tradução, por M. Gonçalves CEREJEIRA, *O Renascimento em Portugal – Clenardo (Com a tradução das suas principais cartas)*, Coimbra, 1918, II, Apêndice, [10-24].

161 Fernando CASTELO-BRANCO, *Lisboa Seiscentista*, Lisboa, 1969, 69, 71, 101, 242-246.

162 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 13r-13v.

163 José Adriano de Freitas CARVALHO, *Pauperismo e Sensibilidade Social em Espanha nos fins do Século XVI* in *Rev. Fac. Letras da Univ. do Porto – Série Filologia* –, I, 1973, 5-51 (28-29); Michel CAVILLAC, *Introd. a Cristóbal PÉREZ DE HERRERA, Amparo de Pobres*, Madrid, 1975, LXXIX- CVI, CXV et passim, notabilíssimas páginas que, obviamente, em erudição, amplitude e propósitos ultrapassam as nossas notas.

Ibérica dos fins do século XVI<sup>164</sup> – e, seguramente, em Lisboa<sup>165</sup>, ainda que Clenardo os não refira... – eram a imensa maioria, para zonas mais marginais de socorro, donde essa larga franja de marginalidade que se desenvolve na segunda metade do século XVI nas grandes cidades europeias... Deste modo, haverá que lembrar, uma vez mais, quanto nesse contexto da sociedade em que se forma e vive D. Leão o falar aos pobres..., o dar-lhes esmola directa e pessoalmente – entendamos, sem ser por interpostos capelães e criados<sup>166</sup> –, representa a assunção de uma ascese que, traduzindo-se nesse ideal de "aperfeiçoar-se nesta virtude [Humildade] como devia", significava, antes de mais, ultrapassar repugnâncias pessoais e preconceitos sociais... Por isso, se teria sido perfeitamente legítimo que Jerónimo de Melo, em lugar de as recordar como exemplos da sua larga caridade, tivesse lembrado, desde esta perspectiva, as saídas nocturnas de D. Leão, sozinho e embuçado, a levar socorro a "pobres envergonhados" – uma categoria ampla, mas pacificamente aceite, de "verdadeiros pobres"... –, convirá antecipar que, maioritariamente, eram outros os pobres a quem falava e dava esmola D. Leão – andavam pelas ruas e vielas..., prostituíam-se..., assaltavam-lhe a casa..., tudo gente e situações que tornam mais compreensível o tom admirativo dos comentários, qualquer tenha sido a sua origem, do seu hagiógrafo....

E, como já aludimos, este tem toda a razão – desde o ponto de vista desse espelho quinhentista de "santos casados" em que constitui D. Leão e D. Branca – em considerar dentro dessas "mostras exteriores" da humildade desse "santo varão" o pedido de perdão que, de joelhos, diante de sua mulher e de toda a sua casa, fazia D. Leão, diariamente, pela falta com que a ofendera. Embora toda a manifestação de arrependimento e de penitência signifique, em essência, humildade de coração, aqui, esse significado ganha, como os acima apontados, uma dimensão social, não só porque se realiza

<sup>164</sup> Bartolomé BENNASSAR, *La España del Siglo de Oro*, Barcelona, 1994, 203-206, num capítulo (9º) em que estuda "la parte de los pobres y la parte de los pícaros" insiste, com acentos, alguma vez, um tanto fortes, em que, apesar de tudo, os pobres só se terão tornado um verdadeiro problema com a "inflación espectacular del pauperismo" na última década do século, originando então "fenómenos sensibles, visibles y a veces impresionantes".

<sup>165</sup> V. Magalhães GODINHO, *Flutuações Económicas e Devir Estrutural do Século XV ao Século XVIII*, in *Ensaio – 2. Sobre História de Portugal*, Lisboa, 1968, 195, escrevendo sobre as consequências da crise mundial de 1545-1553, aponta: "Lisboa e os seus tráficos hipertrofiaram-se em relação às outras cidades-portos, a média burguesia declina, os negócios estão nas mãos de poderosos capitalistas, frente aos quais existe unicamente a massa popular cuja miséria se agrava...", permite deduzir a nossa sugestão.

<sup>166</sup> Fr. Luis de SOUSA, *História de S. Domingos Particular do Reino e Conquistas de Portugal...*, ed. cit., I, 3, 30, 409: "... e não lhe (a Fr. António Freire, O. P.) bastando o proprio para sua caridade, havia fidalgos, que sabendo seu proceder, repartião por sua mão copia de dinheiro, que elle sabia empregar com segredo e prudencia, entre pessoas honradas, e pobres, e virtuosas..."

num contexto quase público cuja justificação já tentámos, mas também porque representa a subversão dos lugares relativos que nos "espelhos de casados" vinham atribuídos a marido e mulher. Nessa posição, ele, esposo e senhor da casa, coloca-se na de inferior e de obediente, situação que, evidentemente, não prevista mesmo pela escassa literatura de espiritualidade que se ocupou dos deveres do marido<sup>167</sup>, contrariava a prudência tradicional da relação entre os esposos, prudência que, segundo D. Francisco Manuel, pôde ser resumida em "poucas palavras" e "com agudeza" por "hum discreto": "Sofra o marido á molher tudo, senão offensas, e a molher ao marido offensas e tudo"<sup>168</sup>.

Esta profunda humildade do "santo D. Leão", se o levava a desprezar as honras, entendamos, a não correr por elas, já que as tinha em pouco<sup>169</sup>, compaginava-se com o mantimento e a defesa das que lhe eram devidas pela sua prosápia familiar – era parente, ainda que algo já longínquo, dos soberanos portugueses –, mas também pelo lugar que, em razão dessa mesma prosápia, ocupava na corte. E se, como dizia, era "pequenino mais que todos", "o lugar que por seus avós lhe cabia tomava-o quando lhe hera necessario" comentando: "eu lá fora e em minha caza não sou ninguém, mas aqui [no paço real] represento eu outra figura"<sup>170</sup>. E a este respeito, o hagiógrafo conta uns três exemplos dessa defesa serena, mas intransigente, dessas honras que, de acordo com a cortesania do tempo, lhe eram devidas<sup>171</sup>. E se a literatura e a documentação desses dias nos patenteia tantas faltas a honras e cortesias que eram consideradas ofensas à honra e, por tal, dando origem a pleitos e vinganças por vezes trágicas, as desfeitas por que teve de passar D. Leão parecem relevar, antes de mais, do modo como muitos dos seus contemporâneos terão olhado esse cortesão que, sendo

<sup>167</sup> Maria de Lourdes Correia FERNANDES, *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica...*, ed. cit., 143-147.

<sup>168</sup> Francisco Manuel de MELO, *Carta de Guia de Casados...*, ed. cit., 48.

<sup>169</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 23v.

<sup>170</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 22v.

<sup>171</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*:

1 - 2 - "Aconteceo-lhe hua vez indo ao Paço assistir à meza doRei Dom João o terceiro com hum Porteiro da Cana pello não conhecer por ser novo no officio, teve-lhe a porta a Dom Leão, este lhe disse: tiray a cana, eu cá fora, e em minha caza não sou ninguém, mas aqui represento eu outra figura, e não se me poem cana diante, e entrou [...] entrando pella camara real tinha ElRey dado a esta familia dos Noronhas o topo da caza e nella está posto hum dos nossos. Dom Leão se pos com elle a par, e lhe disse: ambos cabemos [...] Elrey virou para o Duque, e lhe disse: dem lugar a Dom Leão, porque he seu, bem se sabe a rezão que seus avós tem com os Principes desta coroa". (fol. 22v-23r).

3 - "Outra lhe aconteceu no paço indo entrando pella sala, de preposito ou acazo, certa pessoa lhe pos o pé no capus que então hera gala, voltou e disse: não se poem a Dom Leão o pé, porque não he peccado conservar a honra que Deus me deu, e a authorityde. A elle sejam dadas as graças". (fol. 23v-24r).

um santo, tinha, muitas vezes, um comportamento que, contrastando com o que era corrente e comum, aparecia como excêntrico. As suas preocupações e desculpas para com os ladrões que lhe assaltavam a casa...<sup>172</sup>, o acolhimento de prostitutas à hora do parto em sua casa, mais precisamente, na sua biblioteca...<sup>173</sup>, o modo discreto como tratava casos de feiticeiras...<sup>174</sup>, os seus "imprudentes" gastos no socorro dos pobres que deixavam perplexos tanto os seus parentes como os reis poderiam servir, quando menos, para o sugerir... Podemos, assim, facilmente imaginar que, tal como o abordavam no passeio do Terreiro do Paço com intenção de o provocar à maledicência cortesã, situação de que se saía airosamente<sup>175</sup>, também algumas dessas desfeitas à cortesia de palácio que lhe era devida poderão ter brotado desse querer pôr à prova, indiscretamente, os limites e o significado da sua humildade, algo de literalmente excêntrico no quadro do imaginário nobiliárquico dos seus dias. E é este mesmo sentido da função da sua "figura" social que, mesmo confessando-se o "mais pequenino de todos", o leva a manter uma grande casa com o luxo que era devido a essa representação da "pessoa e nobreza de sua caza"<sup>176</sup>. Com efeito, explica Jerónimo de Melo, se "com grande e pequeno hera tal que todos metia n'alma, dando o lugar que cada hu merecia e de nenhua por abatida e pobre que fosse a desprezava, dizendo sempre de sy que não hera ninguem"<sup>177</sup>, nunca deixou de ter "caza com grande fausto, muytos criados, pagens e escudeiros com os mais officios que os nossos illustres portugueses costumavão, mossos de estrebaria e tudo com tanta grandesa que não havia outro na corte que se avantejasse, e a grandesa das copas ordenada de muita prata...[...] muitas tapeçarias, leitões de finos brocados e mais moveis necessarios, as melhores mulas e mais bem pensados ginetes que havia na corte com grande dispesa e vaydade...[...] servia-se com as cerimonias e custume que naquelle tempo havia entre os portugueses..."<sup>178</sup>. Se aliarmos todo este "fausto" – a palavra é de Jerónimo de Melo –, traduzido ainda, como recordaremos, no modo exemplar de governar os seus criados e servidores, à sua consciência da sua nobreza e da sua função social<sup>179</sup>, parece ser fácil de aceitar quanto a corte – esse espaço indefinido que vai do paço real à cidade que o circunda e por ele e dele vive

<sup>172</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 40v, 41v.

<sup>173</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 39r-39v.

<sup>174</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 45v-46r.

<sup>175</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 46v.

<sup>176</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 12v.

<sup>177</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 12v.

<sup>178</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 17v-19r.

<sup>179</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 22r-22v: "Inda que Dom Leam hera santo, e humilde bem sabia quem hera e o lugar que tinha na caza dos Reys e assi o estimava, não contra a vertude, santidade e brio".

– foi para D. Leão o quadro e a referência natural da sua santidade. Desde este ângulo, percebemos melhor que D. Leão, se caiu "nas miserias de nossa fraqueza", nunca caiu "desta grandeza de caza" e se "não arriscou a grandeza de sua descendencia nem os favores que os reys lhe fazião nem o lugar que tinha diante dos monarchas do mundo", nem por isso deixou de procurar "ter outros companheiros não os cortezoens da terra, senão os pobres de Christo"...<sup>180</sup>.

Apesar de comentadas em ordem a apoiar o que o biógrafo aponta sobre a humildade de D. Leão, estas últimas alusões podem servir, na sequência de outras que já ficaram dispersamente feitas, para introduzir à "ardente" caridade de D. Leão que "não podia ver nem hera na sua mão deyxar de socorrer os necessitados, os nus vestia muytas vezes, aos famintos sustentava, aos encarcerados socoria, a todos hera universal como tevessem nome de pobres, a todos amava, a nenhum desconsolava..."<sup>181</sup>. Como, talvez, já se terá percebido, grande parte da *Vida de D. Leão de Noronha* está destinada a glosar esta breve epítome das "obras de misericórdia"... , confirmando que, para além da oração, "toda a sua vida e exercicio hera entre pobres"<sup>182</sup>. Esta perspectiva, se tem a vantagem de nos aproximar da realidade social onde a caridade – e sobretudo, talvez, a misericórdia<sup>183</sup> – desse "santo varão" verdadeiramente se empenhou e a sua santidade, manifestada nos seus milagres, abertamente se proclamou, leva a passar ao de leve por outras facetas de sua existência que teríamos gostado de conhecer melhor. De todos os modos, anotemos que a sua caridade se exercia não só no temporal, mas que também "no espiritual acodia em nome do proximo para não se infamar", quer dizer, tudo fazia "para desculpar ao proximo a quem encobria suas faltas"<sup>184</sup>, como aconteceu com duas mulheres que, interrogadas por D. Leão por ordem de D. João III acerca de um crime grave

<sup>180</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 19v-20r.

<sup>181</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 37v.

<sup>182</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 37v.

<sup>183</sup> Fr. Luis de GRANADA, *Libro de la Oración y Meditación*, III, 3 (citamos por *Obra Selecta, Una Suma de la Vida Cristiana*, (org. de P. Fr. Antonio Tranco), Madrid, 1967, 405, "Estabelece, com precisa subtileza, a diferença entre Caridade e Misericórdia: "Porque aunque la caridad, hablando en todo rigor, sea la más excelente de las virtudes, pero no deshace esto en la dignidad de esta virtud, antes la engrandece más; porque no apartamos aquí la misericordia de la caridad, sino juntámosla con ella como a río con la fuente de donde nace; y así, la diferencia que un doctor pone entre estas dos virtudes es que la caridad es río de bondad que no sale de madre, sino corre dentro de sus riberas, mas la misericordia es río que sale de madre y se extiende por toda la tierra.

Y demás de esto, la caridad, en cuanto a caridad, no hace más que comunicar sus bienes a los otros, mas la misericordia juntamente con esto también toma sobre sí sus males. De manera que no se contenta la misericordia con dar sus bienes, que es propio de la caridad; pero añade más, darse a sí misma por dolor y compasión, que es propio de la misericordia".

<sup>184</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 44r.



em Lisboa de que se pensava estariam informadas, vieram a revelar-se feiticceiras, situação que, para as não comprometer e condenar por tal, D. Leão não revelou ao rei, já que elas, tocadas das suas palavras e das suas orações, lhe prometeram deixar tais "superstições"<sup>185</sup>... É o mesmo princípio que o leva, um dia em que no Terreiro do Paço lhe perguntam com alguma malícia cortesã o nome de "hum fidalgo principal filho de hum grave ecclesiastico", a ostensivamente desviar a conversa com uma resposta um tanto fora de propósito...<sup>186</sup>. E, porque, como explica o seu biógrafo, "andam os santos tam apontados na sua consciencia que em qualquer couzinha reparam", era, como se documenta pela sua perplexidade e resposta perante o pedido de empréstimo da sua casa de Lisboa em tempos em que se encontrava na Arruda, D. Leão incapaz de mentir, mesmo por cortesia...<sup>187</sup>.

Será, porém, como já assinalámos, no serviço aos pobres que a sua caridade se manifestará e, pelos casos referidos para o demonstrar, nada custa a crer que, porque neles via Deus<sup>188</sup>, preferisse encontrar os pobres, a quem, como aos criados, chamava "companheiros"<sup>189</sup> – e "irmãos" –, que os cortesãos ou até os reis<sup>190</sup>. Encarecimentos de devoto hagiógrafo? As alusões que já ficaram feitas e tudo o que se documenta na *Vida de D. Leão de Noronha* – com especial relevo para o capítulo quarto sobre "a repartição da sua fazenda e da grande charidade com os pobres e esmola que dava"<sup>191</sup> –

<sup>185</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 45v

<sup>186</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 46v: "Aconteceram-lhe duas cousas notavens acerca do honra do proximo andando paciando no terreiro do paço com o Barão D. Rodrigo, veador da Fazenda del Rei, paçeva hum fidalgo principal filho de hum grave echesiastico. Vieram pelo tentar: Senhor D. Leão, que fidalgo he aquelle ? Respondeu-lhe Sancto de tal cousa. Replicou-lhe a perguntar-lhe: seu pay quero saber. Mudou o perposito: dizem que vai a India per Viso rey D. Constantino de Bragança...". Como, muito provavelmente, o texto alude a D. Rodrigo Lobo da Silveira, terceiro barão de Alvito († 1559) e a nomeação de D. Constantino de Bragança para Vice-Rei da Índia teve lugar em 3.3.1558, segundo Queiroz VELLOZO, *D. Sebastião*, ed. cit., 76, parece aceitável propor que o caso se tenha passado em 1558.

<sup>187</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 46v-47r: "outra foi estando elle nÁRuda onde elle hia as veses folgar porque tinha naquellas partes fazendas, contudo sempre tinha as casas de sam Domingos de vazio, porque quando vinha a cidade sua consolação hera hir aquelle santuario dos religiosos [...] Hum fidalgo lhas mandou pedir por huns dias, elle apertado do comprimento nam sabia que lhe respondeu porque a sua consolação hera estar perto de S. Domingos. Aconselhouçe com hua senhora cunhada sua, Dona Margarida de Castro, irmã de sua mulher, D. Branca de Castro, a qual lhe dice: Senhor, reponderá-lhe, e polo ver tam afflito, pezame muito de as ter occupadas, de modo que las nam poço dar. Nam se persuadia D. Leam com esta resposta. Não hei-de mentir. Mesquinho Satanaz, nam queres senão perder-me, vai-te, que eu reponderei que he verdade, Senhor, as minhas casas são a minha consolação, estão a par de S. Domingos. Ordinariamente me vou a eça cidade, sem aquelles religiosos não presto eu para nada, porque sam meus mestres".

<sup>188</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 23v.

<sup>189</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 33v, 82r.

<sup>190</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 20r-20v.

<sup>191</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 27v.

parecem apontar em sentido contrário. Com efeito, mesmo que, como sublinhámos, a corte seja o quadro natural em que vive, raramente o vemos entrar no paço real – D. Branca delicada, mas tenazmente, recusa-se não só a ir ao palácio, mas também a encontrar a rainha, Catarina de Áustria, na igreja<sup>192</sup> – e, apesar do parentesco com o rei..., do seu lugar hereditário no cerimonial palaciano..., da veneração que os reis votavam a "os santos" Leão e Branca..., do serviço que seu filho, D. Tomás, terá desempenhado junto do príncipe D. João..., do relevante cargo (Veador da Fazenda<sup>193</sup>) do sogro – D. Gil Eanes da Costa – de seu filho..., sabemos que se recusava a solicitar qualquer favor real para si e para os seus criados... E, no entanto, vê-lo-emos ir ao palácio para, oportuna e inoportunamente, defender junto de Catarina de Áustria um pobre ladrão que lhe assaltara a casa..., o que parece ser um excelente modo de confirmar essas suas preferências..., preferências que explicarão muitos dos seus gestos, das suas esmolas, das suas preocupações.

Nesta ordem de ideias, interessará verificar o que possa indiciar ou demonstrar como – e, sempre que possível, quando – se foi realizando esse seu amor pelos pobres, manifestação eminente – talvez devêssemos mesmo escrever "heróica" – das suas virtudes, e, antes de mais, da Caridade, quase sempre, como acenámos já, manifestada na sua misericórdia. Aqui, porém, apenas nos ocuparemos dos aspectos – gestos, esmolas, defesas... – que são independentes – ou podem não depender directamente – de actividades e preocupações para com os pobres – alimentação..., curativos..., acolhimento... – que tinham lugar na sua casa de Lisboa, a S. Domingos, considerada um "hospital de pobres"<sup>194</sup>, aspectos que teremos de focar no contexto da sua "casa", esse amplo conceito de espaço e negócios domésticos geralmente de conotações aristocráticas, concebida como uma estrutura ao serviço da exaltação de um cortesão que, neste caso, era um santo.

Mesmo ignorando indicações de grandeza, impressivas que fossem, sobre o número de pobres em Lisboa nos dias de D. Leão<sup>195</sup> – uma ampla referência cronológica de cerca de 70 anos e três reinados que, infelizmente, não sabemos precisar melhor –, teremos de aceitar, pelo que se sugere ou se conta na sua biografia, que o seu número, arrastando consigo uma enorme variedade de situações – do pobre envergonhado ao ladrão pobre, passando

<sup>192</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 14r-14v.

<sup>193</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 29v di-lo Veador, fol. 43r, Revedor..., mas pensamos que D. Gileanes da Costa foi Veador da Fazenda.

<sup>194</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 34r.

<sup>195</sup> Michel CAVILLAC, Introd. a Cristóbal PÉREZ de HERRERA, *Amparo de Pobres...*, cd. cit., CXXI-CXXII e Bartolomé BENASSAR, *La España del Siglo de Oro*, ed. cit. 208-211 apontam e calibram números indicadores para algumas cidade espanholas, indicações que, quanto sabemos, faltam para o Portugal desses mesmos dias.

pela prostituição, pelos cegos, pelos enfermos e chagados, pelos sem trabalho, pelos pobres fingidos, etc. – foi de molde, mesmo que não chegasse ainda para formar os "exércitos" de vadios e "pobres fingidos" que verá M. Severim de Faria<sup>196</sup>, a desencadear, por parte desse "venerável varão" e de outros senhores do seu tempo português – um D. Francisco de Noronha, conde de Redondo, um Jorge da Silva, um D. Fr. Bartolomeu dos Mártires – e, um pouco mais tarde, do seu tempo espanhol – um D. Miguel Mañara, por exemplo<sup>197</sup> –, um cuidado que, a estar pelos comentários de contemporâneos seus, ultrapassava o mero cumprimento dos conselhos evangélicos sobre o socorro aos pobres.... Efectivamente, tudo quanto Jerónimo de Melo apurou parece derivar de que "toda a sua [de D. Leão] vida e exercício hera entre pobres"<sup>198</sup>, o que há que entender, como explica o autor, que, para além do tempo gasto na oração – em que devemos incluir a visita a diversas igrejas – os dias de D. Leão eram, em geral, passados a tratar dos pobres e necessitados – procurá-los..., trazê-los, se necessário, a sua casa – e era-o, porque, além da sua casa ser "hospital de pobres", sempre havia um pobre à sua mesa –, para os curar e alimentar – tinha "panela" especial para os pobres –, architectar alguns meios para, com abundante recurso às suas rendas e bens, os socorrer mais eficazmente e verificar pessoalmente os resultados dessa eficácia.... Não custa, assim, admitir que este cortesão santo, de razoável renda e que nunca ocupou "empregos" principais – embaixador..., ministro..., governador de terras ou de armas... – nem parece ter recebido tenças e hábitos, tenha optado por se tornar, por sua pessoa e bens, "pai dos filhos de Deus que são os pobres"<sup>199</sup>, fazendo dessa dedicação e disponibilidade desinteressada e espontânea uma missão apostólica que na sua multiplicidade e nas suas exigências – de forças físicas e espirituais e despesas –, bem poderia dizer-se "serviço heróico". Foi esta a fórmula com que a Contra Reforma consagrou, inclusivamente ao nível dos processos de canonização, "l'onore di servire Cristo nei 'miseri'"..., ideal que, por sua vez, "appare non solo come concetto ispirativo dei santi, ma anche come nuovo slancio operativo della società cristiana" desse tempo<sup>200</sup>, perspectivas em que, sem violências de interpretação, estamos em crer, se inscreve a principal

<sup>196</sup> M. Severim de FARIA, *Remédios para a Falta de Gente* (1655), in *Antologia dos Economistas Portugueses* (Selec., Pref. e Notas de António Sérgio), Lisboa, 1924, cap. II, 190, VI, 230.

<sup>197</sup> J. CARO BAROJA, *Las Formas Complejas de la Vida Religiosa*, Barcelona, 1995 (ed. corrigida) I, 124 et passim.

<sup>198</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 37v.

<sup>199</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 32r.

<sup>200</sup> Romeo DE MAIO, *L'Ideale Eroico nei Processi di Canonizzazione della Controriforma, in Riforme e Miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli, 1973, 255-278 (270).

dimensão da "vida activa" de D. Leão. E se, no comentário espiritual do seu hagiógrafo em que a imagem da estreita ligação de sangue com o rei, supremo ideal das representações sociais desses dias, é o seu modo de traduzir o valor unitivo da Caridade, essa "paternidade" significava o "último grau de parentesco com sua Divina Magestade"<sup>201</sup>, o que verdadeiramente importará realçar é que D. Leão "nam tinha maior alegria que no dia que achava alguns pobres de novo alem dos que conhecia, porque esa hera sua contentaçam consolaçam e alegria..."<sup>202</sup>. Parece ter tido mesmo uma rota diária para os encontrar, já que, depois do tempo de oração em S. Domingos, "quando voltava para sua casa, sempre rondava o Rocio e os arcos delle se achava esta soldadesca do Ceo para a amparar"...<sup>203</sup>. E se o então escasso número – e a relativa penúria económica – de instituições de assistência aos pobres miseráveis ajuda, como quer Jerónimo de Melo<sup>204</sup>, a compreender essa alegria, tal só é verdadeiramente compreensível se não perdermos de vista que, porque sempre via pobres, sempre via Deus..<sup>205</sup>, isto é, que eles, nas suas pessoas e circunstâncias, eram, como representantes da pessoa de Cristo – um princípio desde sempre afirmado –, um "exercício" da sua "ars orandi"..., ou, se preferirmos, um dos seus modos de sempre andar na presença de Deus. O que sabemos dos seus gastos para os socorrer, das preocupações pela sua saúde física e espiritual, da discrição com que lhes encobria as faltas, e tantos outros grandes ou pequenos, mas sempre delicados gestos seus, são apenas algumas das circunstâncias desse seu modo de contemplação. Nesta ordem de ideias, lembremo-nos que este contemporâneo de S. João de Deus (1495-1560) dava, numa Lisboa onde, a crer nestas e outras alusões do texto, ainda podiam os pobres livre e "legitimamente" pedir<sup>206</sup>, esmolas pelas portas e pelas ruas – algumas vezes

201 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 32r; José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, *Vicari di Cristo. I poveri nella Teologia e nella Spiritualità Cristiane, Antologia Commentata*, Bologna, 1995, 264 cita e comenta um trecho de uma carta de Santo Inácio de Loyola (7.VIII.1547) em que se expressa um ponto de vista muito próximo.

202 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 38v-39r.

203 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 38r.

204 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol., 39r: "porque naquele tempo nam avia hospital dos (?) miseravens de nossa Senhora do Amparo que a santa Irmandade da Misericordia fez depois tam celebrada pela christandade e favorecida dos Sumos pontifices e dos reis deste reino com tanta grandeza e liberalidade pelas obras de misericordia que nella de continuo se exercitam onde se gastam tanta quantidade de mil cruzados todos os annos como se ve nos rois que se fazem todos os gastos os que se fazem sam de esmola que nem a santa Casa dos fieis christãos deste reino de Portugal donde se sustentam os pobres miseraveis e emfermos deste hospital...".

205 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 23v.

206 Michel CAVILLAC, Intod. cit. a Cristóbal PÉREZ DE HERRERA, *Amparo de Pobres...*, ed. cit., fol. LXXIX-CVI analisou com pericia a controvérsia entre Fr. Domingo Soto, O.P. – *Deliberación en la Causa de los Pobres*, Salamanca, 1545 – e Fr. Juan de Robles ou de Medina, O.S.B. – *De la Orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para*

tão pouco, mas com tantas desculpas e boa vontade que algum dos seus milagres testemunhará este tipo de esmola e a sua transformação em avultada quantia –, e que, como teremos ocasião de precisar, muito, em dinheiro e cuidado, dispndia em sua casa para os alimentar – comida e forno de pão diários em que também se verá proclamada a sua santidade – e curar.... Recordemos ainda os roubos que, como já aludimos, porque feitos por pobres, perdoava e queria que a Justiça absolvesse, sem esquecer as esmolas que de noite, a pé e sozinho, levava, com espanto das Justiças que o encontravam, a "gente envergonhada"...<sup>207</sup>. Além de tudo isto, informa-nos ainda o seu hagiógrafo e repetem-no D. António Caetano de Sousa e Barbosa Machado – este com uma interpretação que é quase uma ultra-correcção<sup>208</sup>... –, que, para melhor e mais eficazmente atender os pobres, D. Leão dividiu a cidade de Lisboa em três zonas e, à sua custa pessoal, em cada uma delas pôs físico, boticário e barbeiro...<sup>209</sup>. Estas informações que podem continuar a sugerir o grande número de pobres nessa Lisboa da segunda metade de Quinhentos – pobres que ninguém parece ver, mas que todos viam em Madrid ou em Sevilha... –, em dias que ainda não serão os da peste de 1569<sup>210</sup>, devem completar-se com o cuidado que punha o seu autor e sustentador em seguir de perto os resultados desse seu cuidado pelo sofrimento e doença dos "pobres publicos e envergonhados"... Mesmo que não saibamos o princípio e o fim desta generosa medida que alargava, como se percebe, as possibilidades do que se praticava em sua casa – onde parece localizar-se sempre a alimentação física e espiritual (doutrina..., leituras) dos pobres –, estamos, apesar de tudo, incluindo a falta de acenos às questões do trabalho dos pobres, dispostos a vê-lo no contexto, ao parecer, então, ainda vago entre nós, das exigências, cada vez mais prementes, de organizar, em moldes mais "modernos" – ou menos medievais, se preferirmos –, a assistência a pobres e mendigos e, quase como consequência, a aceitar que, como acentua Jerónimo

---

*remedio de los verdaderos pobres*, Salamanca, 1545 – ainda que, verdadeiramente, fosse importante fazer notar que, no fundo, o que esteve em causa foi a liberdade da esmola, isto é, de a pedir e de a dar – toda uma espiritualidade – frente a uma organização (assistência) que salvaguarda o bom funcionamento do que resta dessa espiritualidade..., onde vai já, ainda que mitigadamente, o que M. Cavillac define com acerto como a "dessacralização" dos mendigos. E Soto viu-o. Mas isso é, como se sabe, uma outra questão. Perdida.

<sup>207</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 36r-36v.

<sup>208</sup> D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana...*, ed. cit., III, 3 ao referir-se a D. Leão interpreta a "traça admiravel" da divisão de Lisboa em três zonas para melhor e mais eficazmente socorrer os pobres, como um meio que inventou "para não estragar o segredo com que desejava fossem repartidas as esmolas para não se saber o author de tão compassiva providencia" e isto, porque onde a sua fonte, D. António Caetano de Sousa, escreve "para que não pudesse ser occulto o zelo com que se compadecia da pobreza, repartiu...", Barbosa Machado suprimiu a negativa....

<sup>209</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 33r.

<sup>210</sup> P. Roiz SOARES, *Memorial...*, ed. cit., 19 *et passim*.

de Melo, a maior parte da sua fazenda foi gasta com o socorro dos pobres<sup>211</sup>. Um socorro que, mesmo bem ordenado – tradicional e ideologicamente bem ordenado? –, isto é, a cada um segundo a sua necessidade<sup>212</sup>, exigia que, quando as rendas não eram suficientes para tanta generosidade, D. Leão recorresse à venda de propriedades...<sup>213</sup>, recurso que teve por consequência que, quando morreu, estivesse quase tudo vendido...<sup>214</sup>. São meios e um ponto de chegada que não custam a admitir tendo em conta o que se expõe sobre a sua caridade e vindo a informação de alguém que estaria, como herdeiro, bem situado para avaliar a situação e, em ordem a justificá-la, enumerar, com algum pormenor, não só o pouco que herdou D. Tomás de Noronha de seu pai, mas também a origem do muito que nesse seu único filho se acumulou, já que, por verdadeiro milagre, foi o herdeiro de vários parentes...<sup>215</sup>. E o que a sua biografia sugere sobre as suas preocupações com os pobres em tempos da peste de 1569, "tempo tam periguozo" em que,

211 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 27v.

212 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 27v. Fr. Domingo SOTO, *Deliberación en la Causa de los Pobres*, Madrid, 1965, 76-77, pensava até que alguns destes pobres "de buena sangre que están en pobreza, o porque perdieron su hazienda o porque son escuderos, los cuales no aprendieron oficio ni tienen arte de vivir, y estos no por eso son obligados a abatirse a oficios viles y trabajosos para mantenerse..." poderiam receber esmola "en mayor cantidad que [...]jotos pobres de menor condición". Michel CAVILLAC discute, com sabedoria, este ponto na sua Introd. a Cristóbal PÉREZ DE HERRERA, *Amparo de Pobres*, ed. cit., C-CI para concluir que as páginas do dominicano estão impregnadas "del más puro idealismo aristocrático". À conclusão assiste uma certa razão, mas seria mais precisa se, atendendo a que cada qual se deve manter na "esfera" em que, providencialmente, foi colocado – um princípio ("providencial" e conservador) de velhas raízes medievais que se repete por tantas obras e sermões "modernos" – em lugar de idealismo dissesse providencialismo... Aristocrático providencialismo. Talvez não seja exactamente a mesma coisa. De todos os modos, Fr. Domingo Soto parece ser um eco perfeito de solidariedades do grupo nobiliárquico que, como assinala M. Caillac, sempre haverá que ter em conta, qualquer seja o nosso ponto de vista. Neste mesmo sentido, Claudio DONATI, *L'Idea di Nobiltà in Italia...*, ed. cit., 204, assinala como, na sequência da "revolta" dos patricios pobres, nessa Veneza dos começos do século XVII, um patricio "eminente", Battista Nani, sugeria que "le publiche istituzioni e i singoli patrizi dovevano preoccuparsi di non far mancare il debito soccorso ai membri più indigenti del comune "corpo" privilegiato".

213 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 28r.

214 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 30v-31r: "porque por morte de D. Leão quase todos os seis mil cruzados tinha vendido..."

215 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 31r-31v: "assim se achou seu filho Dom Thomas comquase nada, e com muitos filhos, e com as mercês de Deos se foi multiplicando a fazenda e as rendas patrimoniais, que por morte do dito Dom Thomas ja ficou seu filho mais velho com dous contos de renda do morgado, e a cada hum de seus filhos quatro mil cruzados cada hum, que por todos herão treze, e por falecimento de Dona Helena da Silva, mulher de Dom Thomas e nora de D. Leão que depois da morte de seu marido viveo vinte e dous annos ficando por titora de seus filhos, e das terças segundo o vinculo que tinham feito entre si pera acrescentarem o morgado de seu filho Dom Marcos de Noronha com a ajuda do Ceo e intercessão de D. Leão, e sua prudencia por sua morte ficarão a seus filhos cem mil cruzados de seu inventario para as partilhas, e seu filho mai velho com quasi oito mil cruzados de morgado, como he notorio pelos inventarios juridicos..."

retirado na Arruda onde tinha casa e terras, "nam deixava de exercitar a caridade para com os pobres"<sup>216</sup>, pode confirmar o que sugerimos sobre a heroicidade da sua caridade. Com efeito, "arriscava pera isso o periguo do mal contagiozo" e "hia e vinha da igreja e todos os que achava trazia pera sua caza, athe os meninos e a todos sustentava assim do pasto corporal como os doutrinava..."<sup>217</sup>, afirmações que não fazem mais que "localizar", em contexto de extremas dificuldades da vida dos pobres<sup>218</sup>, o que vimos praticado em Lisboa em dias de "ares sãos"....

As largas páginas que na *Vida de D. Leão de Noronha* são dedicadas à oração revelam mais o que o seu autor pensa sobre o assunto do que as dimensões e orientações da "ars orandi" do seu biografado. É, como declara Jerónimo de Melo, o resultado de o tempo, ajudado pela sua discrição pessoal, ter consumido tanto acerca da existência desse "veneravel varam"<sup>219</sup>. Nessa destruição haverá que incluir, como, desde outra perspectiva, já verificámos, "alguns cadernos alevantados de ponto nesta materia" da oração de que o hagiógrafo, lastimando, como nós hoje, essa perda e aventando que igualmente "deviance perder obras de muita consideração que tinha feito", confessa conservar, seguramente por herança de sua mulher, como acontecia com outras reliquias, "alguns framentos"<sup>220</sup> que, talvez, se devam identificar, como havemos de propor, com as referências que na *Vida de D. Leão de Noronha* se fazem a outros restos de uns certos "tratados".... De qualquer modo, é nessas largas páginas que Jerónimo de Melo dedica à oração que temos de procurar algumas informações sobre a oração de D. Leão. Embora muito pobres e menos profissionais quando comparadas, por exemplo, com a opulência de estilo, erudição e profissionalismo de uma sua contemporânea *Arte de Orar* (Coimbra, 1630) de Diogo Monteiro, S.J., essas páginas, talvez devido à cópia em que nos chegaram, aparentemente escritas sem muitos cuidados de estilo, mas com uma certa mestria que faz delas um excelente representante de um mundo da oração – o dos leigos – que é, como se sabe, até tempos mais recentes, de difícil acesso por falta de documentação. É, precisamente, esse mundo, com as suas limitações, mimetismos e tradicionalismos, que essa pequena "ars orandi" de Jerónimo de Melo, um leigo vivendo no mundo, escrita a partir dos testemunhos da oração de outro leigo vivendo na corte portuguesa de D. João III e D. Sebastião, D. Leão de Noronha, nos pode

<sup>216</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 90v.

<sup>217</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 100r.

<sup>218</sup> José Adriano de Freitas CARVALHO, *Pauperismo e Sensibilidade Social em Espanha nos fins do século XVI*, in *Rev. Fac. Letras da Univ. do Porto. Série Filologia*, 1 (1973), 16-24.

<sup>219</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 52r-52v.

<sup>220</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 48r.

ajudar a ir tentando descobrir. E algum dia, porém, deverão essas páginas merecer atenção mais particular, já que aqui nos interessa, antes de mais, o que nos diz ou deixa perceber sobre a oração de D. Leão e não as doutrinas de Jerónimo de Melo sobre os caminhos e modos da oração.

Havemos de confessar que nem sempre será possível determinar a origem precisa das informações do hagiógrafo sobre tempos e modos da oração e das devoções de Leão de Noronha, isto é, o peso relativo nessas páginas dos já citados "fragmentos" que sobre essas – ou a partir dessas – dimensões da sua vida espiritual terá deixado escritos e o dos testemunhos – Fr. Luis de Soutomaior..., F. João de Valadares..., antigos criados..., o filho e nora do biografado que eram sogros do autor..., etc. – que sobre tal matéria recolheu Jerónimo de Melo. Mas, também aqui, estaríamos em dizer que o peso do testemunhos e tradições familiares parece evidente..., quanto mais não seja porque, para além de os referir, o hagiógrafo nunca os cita ou alude nem, muito menos, transcreve esses "fragmentos".... Um tipo de silêncio que, evidentemente, se nada prova, pode, quando menos, servir para realçar a voz das testemunhos...

A compreensão das, apesar de tudo, escassas informações que o autor da *Vida de D. Leão de Noronha* conseguiu apurar e nos transmitiu – lealmente, cremos –, tem de ser considerada no contexto em que o hagiógrafo as coloca, já que, muitas vezes, servem apenas de ponto de partida para comentários que, no seu conjunto, constituem esse discurso quase autónomo sobre a oração. Deste, basta-nos aqui recordar que para Jerónimo de Melo tudo parece reduzir-se a um confronto entre oração vocal e oração mental..., confronto, a bem dizer, aparente, porque, nessas páginas, sem, evidentemente, a negar, a oração mental vem colocada sob uma luz se não negativa pelo menos perigosa e, logo, desaconselhável. Teremos, certamente, percebido desde já a larga valorização e insistência nas práticas da oração vocal... Com efeito, a oração vocal, por mais penosa, é mais satisfatória, enquanto a mental é mais suave, mais gostosa e, logo, mais perigosa...<sup>221</sup> Os receios de sempre. Por outro lado, numa tradição bem conhecida e que teve um dos seus mais acabados representantes em Fr. Juan de la Cruz, O.P., um castelhano vivendo em S. Domingos de Lisboa onde terá escrito o seu *Diálogo sobre la necesidad y obligación y provecho de la oración y divinos loores vocales y de las obras virtuosas y sanctas ceremonias que usan los cristianos, mayormente los religiosos* (Salamanca, 1555), Jerónimo de Melo insiste em que a oração vocal, além de poder contar com a aprovação, desde sempre, da Igreja, deve ser o ponto de partida para a oração mental... A proposta é conhecida e foi elaborada à saciedade em momentos mais agudos

<sup>221</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 72v-73r.



de críticas – e até de perseguição – aos defensores da oração mental.... Por isso, declara Jerónimo de Melo, "a oração he mais perfeita quando consta da vocal e mental"<sup>222</sup> e, assim, "cada hum de nos se pode recolher com seu rosario e ter tanta oração quanta a beata Margarida de Chaves nossa portuguesa natural da ilha dos Asores na de S. Miguel..."<sup>223</sup>. Compreende-se que todos os exemplos e autoridades que logo alega – de David a S. Vicente Ferrer passando por Teodoreto e S. Cipriano – apoiem o valor "desta vocal", pois não só com a língua e cantigas havemos de orar, mas também com o entendimento...<sup>224</sup>, donde decorre que "hase de dizer a oração em lingua ou falla que se entenda ou que o mesmo que reza perceba bem o que diz..."<sup>225</sup>.

Com tudo isto, escrito a propósito da oração do "santo D. Leão", percebemos, como não podia deixar de ser, que esse "veneravel varam" sempre caminhou pela "estrada real" da oração vocal...<sup>226</sup>. Interessará, então,

<sup>222</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 73v.

<sup>223</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 68r-68v. (O sublinhado indica, como em outras ocasiões, dúvidas de leitura, tal como se verificará na citação seguinte): "[Margarida de Chaves] beatificada e levada da sepultura donde ordinariamente sepultam os christãos pelos processos que os mais bispos fizeram da sua vida e milagres deram sentença em juizo contendorio em que declararam fazer vida da santa e a beatificaram julgando-a por beata ordinariamente. E o doctissimo padre M. frei Francisco de Christo da ordem dos Ermitas de santo Agostinho da santa provincia de Portugal, lente jubilado da universidade de Coimbra na Theologia lhe fez o officio de suas antífonas e ignos em latim muito elegante em que elle era eloquentissimo de hua santa que nam era virgem nem martir para o dia em que Nosso Senhor permitisse o Sumo Pontífice a declare e ponha no catalogo dos santos. Seu corpo por essa sentença se trasladou na mesma igreja a parte do evangelho da igreja de sam Miguel o Anjo de sua freguesia. Se lhe poem a lampeda e o mais que se lhe permite athe esta declaração. Esta bemaventurada viuva rezava hum rosario em hum mes em cada palavra das Aves Marias e Padres Nossos recebia altissimas mercês do Ceo que se lhe communicavão muitas vezes gastava em hum Padre Nosso muitos dias com os mesmos effeitos e grandes deprecasões como se pode ver nos seus processos...". Seria importante determinar a origem destas informações que, apesar de tudo, se revelam correctas para uma determinada etapa biográfica de Margarida de Chaves, figura bem merecedora de grande atenção – por si e pela devoção que concitou. Fr. Luis dos ANJOS, *Jardim de Portugal*, Coimbra, 1626, 534-535, embora refira o *Compendio della santa Vita di Margarita de Chiaves*, Roma, Bartolomeo Zanetto, 1612 – obra que também saiu em castelhano – do filho de Margarida, Gonçalo Sousa Correia (baseado nos processos de beatificação e na *Vida* que, segundo D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, ed. cit., I, 549, escreveu Fr. Brás Soares, E.S.A.), não conheceu essa obra, pois, como declara (539), o que sabia recebeu-o de Gaspar Fructuoso (também confessor da devota viuva, de acordo com D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, II, 352) através de comunicação pessoal de M. Severim de Faria. Teria também sido o grande antiquário de Évora o informador de Jerónimo de Melo? É possível, mas devemos notar que não reteve, como Fr. Luis dos Anjos, a informação de que Margarida de Chaves "sendo já perfeita não podia orar vocalmente, nem descorrer com o entendimento, mas toda se occupava em amar"(534)... Também a julgar pelas notícias que traz, Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano*, ed. cit., III, 671 e 682-683 deverá essas informações a M. Severim de Faria. Registemos, por fim, que D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, ed. cit., II, 133 e IV, 131 não cita esse *ofício* que aponta o biógrafo de D. Leão de Noronha.

<sup>224</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 73v.

<sup>225</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 75r.

<sup>226</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 76v.

percorrer os modos e os lugares dessa "estrada real"... Na ordenação que, desde este ângulo, Jerónimo de Melo nos esboça do dia-a-dia do seu biografado, uma parte da manhã e da tarde era, como já sabemos, ocupada entre os pobres, e outra a "ouvir missa, rezar suas devoções e assistir nos officios divinos no coro com os religiosos de Sam Domingos"...<sup>227</sup>. A noite gastava-a rezando nos seus aposentos, em geral na sua livraria. É este esquema que, desenvolvido pelo hagiógrafo, tentaremos precisar...

Insistindo em que esse "veneravel varam" era um homem de oração, reafirma, com mais alguma precisão, que "toda a vida gastou neste exercicio as manhans e tardes em hua das cadeiras do coro de Sam Domingos"<sup>228</sup>..., indicação que além de, reiteradamente, nos remeter para essa zona de influências dominicanas que, por outras vias, já ficaram apontadas e, desde este ponto de vista, nos sugerir a sua dimensão através do acolhimento que os Pregadores lhe dispensavam recebendo-o no seu coro, mesmo se na última cadeira do lado da Epístola<sup>229</sup>, insinua o gosto de D. Leão por o officio divino, esse officio que já seguira em Santa Catarina da Carnota... Por outro lado, e haveremos de o confirmar com outros dados, as horas, com os seus salmos e as suas lições, aparecer-lhe-iam, e com razão, como a oração vocal por excelência... E isto sem contar que o cerimonial litúrgico, mesmo se simplificado entre os frades dominicanos, continha uma dimensão de "corte ao divino" que sempre seria atractiva para um cortesão... Que o diga a nostalgia de Francisco de Borja pelo coro e pelas missas cantadas... Deixando para mais tarde o tempo que gastava diante do Santissimo Sacramento, assinalemos que a noite, isto é, a maior parte da noite<sup>230</sup>, "em seu estudo diante de hum devoto cursuficio, em sua vigia, em altissima e profundissima devota oração e contemplação e a maior parte della a paçava em oração vocal cantando ignos e salpmos e sempre de giolhos"<sup>231</sup>. O texto, independentemente das anomalias ortográficas que já procurámos explicar – assim o supomos –, parece permitir que nos perguntemos se o que D. Leão cantava não seria a continuação do officio divino que interrompera em S. Domingos..., mas mesmo que assim não fosse parece fácil aceitar que a sua oração vocal continha um forte acento "coral". Jerónimo de Melo ajuda ainda a relevar esta dimensão quando não só nos diz que Leão de Noronha "sempre cantava hygnos e salpmos a hum descante de sete cordas que elle tangia muito bem, hera muito destro"<sup>232</sup>, mas também nos precisa que, como "outro

<sup>227</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 38v.

<sup>228</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 52r-52v.

<sup>229</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 38r.

<sup>230</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 69r.

<sup>231</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 52v.

<sup>232</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 54r.

Daniel<sup>233</sup>, rezava "com o alaude entoando salmos ainda que o tangia bem nam hera a vos entoada nem branda"<sup>234</sup>. E como confirmação desta maneira de "dar muzicas a Nosso Senhor"<sup>235</sup> conta algum episódio sobre o medo que tal modo de rezar vocalmente chegava a causar em gente menos prevenida da sua própria família...<sup>236</sup>. Ao parecer, tanto no coro de S. Domingos como na sua livraria, rezava sempre de joelhos, posição que, como vimos, o hagiógrafo releva, acentuando, como prova de que "estava toda a vida de joelhos diante de Deos", que "de ordinário se lhe rompião as botas nos joelhos, que as solas sempre estavam novas"<sup>237</sup>. Pela importância que concede a essa posição a que, ao parecer, atribui um significado de humildade e não propriamente de penitência, vai mesmo ao ponto de lembrar que, durante o tempo de oração pela noite, "quando ja a natureza cansava tinha hua taboa como emcosto que ficando de jiolhos ficava emcostado de tal maneira que nunca deixava de ficar nesta postura. Quando a natureza cansava, digamos assim, para tomar hum pouco de sono ficava de juelhos por algum espaço..."<sup>238</sup>. Mais tarde, durante a época de peste, porque passava muito mais tempo em oração, os seus joelhos pareciam pedras<sup>239</sup>..., encarecimentos que, tirando os olhos do deserto donde o hagiógrafo os foi buscar, nos interessam apenas como modo mais de sublinhar a "devota atenção do coração em Deus" – assim define Jerónimo de Melo a oração, precisamente na senda de Cassiodoro<sup>240</sup> – por parte de D. Leão.

Eram estes os modos, estilos, posições da oração vocal de D. Leão de Noronha..., mas porque cantava e entendia, quer dizer, contrariamente a "os deste tempo"<sup>241</sup>, rezava e meditava, porque compreendia o que rezava..., tinha, desta maneira, também oração mental...<sup>242</sup>. Nada custa aceitar este ponto de vista de um hagiógrafo versado no assunto – e, para mais, neto por afinidade do "santo D. Leão"... –, quando sabemos que, para além do que o autor da sua biografia possa ter perfilhado das orientações espirituais que, desde há muito, assim concebiam a oração mental, essa foi uma solução que muitos autores, justamente em tempos de D. Leão, elaboraram para poder continuar a falar e a defender a necessidade da oração mental... Recordemos aqui Francisco de Sousa Tavares com o *Livro de Doctrina Spiritual* (Lisboa,

233 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 69r.

234 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 69v.

235 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 70r.

236 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 69v.

237 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 38r-38v.

238 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 69r-69v.

239 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 90r.

240 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 54r.

241 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 54v.

242 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 72v.

1564)... E, porque não?, as "correccões" que Fr. Luis de Granada se viu obrigado a fazer a obras suas por pressão dos anti-oração mental... Infelizmente, por nada sabermos das suas amizades, nada sabemos das suas relações pessoais com Jorge da Silva<sup>243</sup>, mas não gostaríamos de pensar que o silêncio do hagiógrafo sobre contactos de D. Leão com Fr. Luis de Granada – que vivia, como se sabe, em S. Domingos de Lisboa – e a falta de citações da obra do granatense na *Vida de D. Leão de Noronha* se explicam pela sua filiação em correntes de espiritualidade que fundamentaram a acusação do autor do *Memorial de la Vida Cristiana* (1564) à inquisição em 1571<sup>244</sup> por parte do autor do *Tratado em que se contem a Paixão de Christo* (Évora, 1559)...

Ainda no âmbito deste capítulo será de considerar a prática das orações jaculatórias, método da "oração aspirativa" que, curiosamente, na sequência de um J. J. Lanspergio e de um L. de Blois<sup>245</sup>, tão recomendada será por Fr. Luis de Granada em, por exemplo, *Meditaciones muy devotas para antes y despues de la comunión*, um opúsculo devocional que rematava a *Confesión de un Pecador delante de Jesucristo Redentor y Juez de los Hombres* de Constantino Ponce de la Fuente que imprimiu André de Burgos, em Évora, em 1554. A seguir-se Jerónimo de Melo, que aprecia e recomenda

<sup>243</sup> Das relações pessoais, que das relações familiares sabemos o suficiente para deduzir um conhecimento estreito. Com efeito, segundo Manuel J. Felgueiras GAILO, *Nobiliário de Famílias de Portugal*, ed. cit., IX, 15, a mulher de D. Leão, D. Branca de Castro, era filha de D. Gonçalo Coutinho e de D. Brites da Silva, irmã esta de João da Silva, sexto Senhor de Vagos, pai de Jorge da Silva, o que quer dizer que D. Branca e Jorge da Silva eram primos co-irmãos. Por outro lado, um irmão de Jorge da Silva, Luis da Silva era casado com D. Catarina de Paiva, irmã de D. Helena da Silva, mulher de D. Tomás de Noronha, e, portanto, ambas filhas de D. Gileanes da Costa. E, como já vimos, ainda há mais algum elo nesta cadeia que a seu tempo assinalámos. Claro que estas relações de parentesco nada garantem sobre relações pessoais e muito menos espirituais, mas teremos sempre que ter presente que Leão de Noronha e Jorge da Silva frequentavam – ou, pelo menos, durante algum tempo frequentaram – S. Domingos às mesmas horas e rezavam na mesma capela de Jesus do mesmo convento. Aí, por exemplo, estiveram continuamente em oração D. Leão e D. Branca até lhes serem anunciadas as melhores de seu filho em ocasião em que este foi considerado em iminente perigo de vida. J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 53v contará, como havemos de ver, este caso entre os milagres de D. Leão.

<sup>244</sup> Apesar do episódio e a documentação serem conhecidos, será sempre útil lembrar que a "denúnciação" de Jorge da Silva contra Fr. Luis de Granada e Fr. Miguel do Rosário e, de passagem, envolvendo outros – vivos e mortos – foi, depois de o ter sido por J. S. da Silva DIAS, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal, Séculos XVI a XVIII*, Coimbra, 1960, I, 583-585, publicada em leitura mais acessível por Isaías da Rosa PEREIRA, *Subsídios para a História da Inquisição em Portugal no Século XVI*, in *Anais da Academia Portuguesa de História*, II<sup>a</sup> Série, 23 (1976), 148-247 (225-229).

<sup>245</sup> José Adriano de Freitas CARVALHO, *Gertrudes de Helfta e Espanha. Contribuição para o Estudo da Espiritualidade Peninsular nos Séculos XVI e XVII*, Porto, 1981, 121-131, 150-182.

este método de oração afectiva<sup>246</sup>, D. Leão "de contínuo andava em jaculatórios"<sup>247</sup> e pela sua prática "lhe comunicava Deus nosso Senhor altíssima contemplação..."<sup>248</sup>, o que é o modo do hagiógrafo valorizar, na sequência, por exemplo, de um N. Eschio, as jaculatórias como um exercício desse "amor unificante" que põe a alma em permanente presença de Deus...<sup>249</sup>. É possível que um afinado saber teológico possa descobrir elos profundos entre o amor aos pobres, melhor, o amor ao pobre na sua "presença" como meio de andar na presença de Deus e o andar em permanente união com Deus por meio do exercício de jaculatórias, mas aqui, paupérrimo de tal saber, teremos que nos limitar a assinalar quanto essa confluência de meios contribui para guardarmos de D. Leão essa imagem de "grande contemplativo" que o autor nos quer transmitir.

Jerónimo de Melo assinala, reiteradamente, como vimos, a assistência de D. Leão ao ofício divino no coro de S. Domingos de Lisboa... e, ao mesmo tempo, aponta, mas sem comentários, que todos os dias ouvia missa. Na mesma igreja? Talvez. Contudo, se a ordem por que vêm expostos – melhor, talvez, pobremente enumerados – os diferentes momentos do seu dia – "... depois de ouvir missa e rezar suas devoções, e assistir nos ofícios divinos no coro com os religiosos de Sam Domingos [...] todo o tempo que lhe restava gastava diante do Santíssimo Sacramento no mesmo convento sempre de joelhos no coro na parte da da Epistola na ultima cadeira..."<sup>250</sup> – tiver algum significado, teremos de admitir que o dia de D. Leão começava pela Missa.... Este facto, comum a tanta gente dos seus dias, pode, contudo, ser valorizado se o colocarmos, qualquer seja a sua ordem, no quadro do ofício divino a que esse "veneravel varam" assistia, já que a missa é como que a sua coroação e o seu centro. Esta perspectiva poderia conferir à oração de D. Leão um interessante – e num leigo, raro – acento litúrgico e, quando conjugada com o tempo que gastava diante do Santíssimo Sacramento<sup>251</sup>, apontar ao cristocentrismo da sua oração. E esta sugestão poderia receber algum conforto, mais do que das suas assíduas, diárias mesmo, e muito "escrupulosas" confissões – de tantos escrupulos que em S. Domingos os

246 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 79r: "A oraçam jaculatoria he huma inspiraçam e hum meio mais breve e compendioso e eficaz, aperfeizam da caridade de Deos; he muito importa como o sente Dionisio Sam Boaventura, Sam Agostinho e todos os mais mestres da vida espiritual lhe chamam jaculatoria, quer dizer como setas que chegam ao coraçam de Deos tiradas das almas devotas...".

247 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 78v.

248 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 79r.

249 E. VANSTEENBERGHE, *Aspirations*, in *Dictionnaire de Spiritualité d'Ascétique et de Mystique*, Paris, 1937, I, 1017-1025.

250 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 38r.

251 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 52r-52v.

confessores não o queriam muitas vezes confessar, só o fazendo por ordem expressa do superior<sup>252</sup>... – a prática da comunhão quotidiana, frequência, como é bem sabido, raramente concedida e, por isso, reveladora do alto conceito de santidade em que era tido esse grande senhor. Mas este cristocentrismo pode ainda ser descoberto em outros pequenos sinais devocionais, como, por exemplo, a sua visita anual aos "sepulcros" nos últimos três dias da Semana Santa<sup>253</sup>, a sua especial devoção ao passo da sepultura de Cristo, e o seu ardente desejo de visitar a Terra Santa...<sup>254</sup>. Nunca lá foi, mas não é Alenquer, onde D. Leão mandou sepultar-se, um retrato, em sítio e confrontações, de Jerusalém? Como veremos, assim o pensava Jerónimo de Melo... E poderá até ser que seja um comentário, com ecos paulinos, do hagiógrafo que sintetize bem o que sobre a dimensão cristocêntrica da espiritualidade de D. Leão que acabamos de sugerir com apoio – esperemos que sem violência – dos poucos elementos que a sua biografia nos fornece: "não podia aquella alma estar ociosa, mas sempre obrando, e accumulando graças a graças, alta perfeição foi a que chegou na terra a alma de D. Leão. Como andaria unida a seu Criador, como viveria nella Christo..."<sup>255</sup>.

Dentro do campo da oração devemos referir ainda as leituras espirituais de D. Leão. Apesar do autor da sua biografia nos informar que "tinha grande livraria de todos os livros que avia em o seu tempo" e que o seu "numero eram sinco mil volumes todos de retortis alguns tinha de roins letras as impressões nam eram tam perfeitas como hoje"<sup>256</sup>, pouco podemos saber das suas leituras... Com efeito, dando por descontado que todas as grandes bibliotecas quase sempre tiveram esses "míticos" cinco mil volumes, além do tempo ter consumido muitos documentos e da livraria se ter dispersado, já que dos seus livros "muitos se perderam e muitos se deram para livrarias da provincia da Rabida da Sarafica familia de Sam Francisco..."<sup>257</sup> – elementos que confirmam a opinião de douto que teria o seu santo proprietário junto de

252 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 35v-36r. É bem possível que um deles fosse Fr. João de Valadares, quem, como diz o hagiógrafo, foi superior de S. Domingos.

253 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 106r: "...fas grande devoção que tinha nos tres dias de somana santa visitando os sepulchros que naquelle tempo so nesta cidade avia na see, no musteiro de Nossa Senhora do Carmo e no de Santo Loio, e nestes lugares gastava em cada hum seu dia..."

254 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 96r: "hera Dom Leão grande devoto do paço da sepultura de Christo nosso Senhor e desijava muito hir acabar aquelle lugar sagrado onde se obrou o nosso remedio..."

255 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 35v.

256 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 91r.

257 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 91r.

um Fr. Luis de Soutomaior, por exemplo<sup>258</sup> – não parece ter podido o seu biógrafo recolher informações precisas sobre os seus livros de meditação.... Com efeito, se sabe – e tenhamos em conta a concepção de oração mental que expõe e defende – que "para levantar o pensamento vocal todo todo[sic] andava rodeado de livros de horação no ceio e nas algibeiras e em muitas partes do pelote donde tinha seus lugares..."<sup>259</sup>, nada de verdadeiramente preciso informa sobre esses "tantos livrinhos de devoção".... Nas algibeiras deviam andar outros "livrinhos" que não "as partes de Santo Thomas em dois tombo[s] [tomos]" e essa edição do Mestre das Sentenças, tudo fazendo um peso que, como já vimos, alguns dos informadores de Jerónimo de Melo suspeitavam que trouxesse por penitência... Não tentemos conciliar estas afirmações, mas retenhamos que Santo Tomás e Pedro Lombardo, por muito doutos que fossem, não seriam propriamente leituras para "levantar o pensamento vocal"... Os seus "livros de oração" que deveriam ser "livrinhos de devoção"... deveriam ser outros.... Santo Tomás e o Mestre das Sentenças servem aqui para nos confirmar que, como já referimos, D. Leão era e era considerado muito douto... O que o hagiógrafo, com todas essas referências a "livros de oração"... a "livrinhos de devoção"... e a livros de teologia – além do que sugere com o número e a variedade dos seus livros –, terá querido insinuar-nos é essa aliança ideal de doutrina e de devoção...<sup>260</sup>. Que D. Leão não gostasse de emprestar esses livros de meditação e de doutrina, mesmo a seu filho, pode compreender-se dentro desse quadro, já que a falta deles representava "estar fora do exercício de contemplação"...<sup>261</sup>. E este amor aos

<sup>258</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 90r. Um pouco adiante (fol. 91v) Jerónimo de Melo assinala, numa redacção confusa e com erros grosseiros certamente devidos, como já assinalámos, ao facto de a cópia ter sido feita, parcialmente, pelo menos, por ditado, que D. Leão era considerado tão douto que a própria Inquisição o consultava sobre livros que vinham de fora.

<sup>259</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 56r.

<sup>260</sup> Fr. Heitor PINTO, *Imagem da Vida Cristã, Diálogo da Discreta Ignorância*, IV, afirma que na "Igreja primitiva" não se liam "senão livros espirituais de boa erudição e doutrina" e no *Diálogo dos Verdadeiros e Falsos Bens*, XIII, explicita que "a verdadeira ciência se aprende com muito cuidado e devoção" (conf. *Imagem da Vida Christam*, Lisboa, 1843, II, 222, II, 714, respectivamente). D. António Caetano de SOUSA, *Agiologio Lusitano...*, ed. cit., IV, 687, afirma, não sabemos se com base em outras informações que não apenas o texto de Jerónimo de Melo – mas estamos em crer que não, dado que não dá qualquer pista nesse sentido –, que "foy D. Leão de Noronha, além de Santo, muy versado na lição dos livros, applicado à Theologia, e assim escreveu varios Tratados de Theologia Mystica, Especulativa, muy devotos, que seriam de grande proveito se se publicassem, por ser de muy elevado espirito, como quem era tão dado á Mystica, em que gastou muito tempo, tendo horas para o estudo, na manhã, e noite, diante de hum Crucifixo, como quem recebia delle, à maneira de São Boaventura, os frutos de seus estudos".

<sup>261</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 56r: "... e aconteceu-lhe hum dia que pedindo seu filho D. Thomas hums livros prestados lhe respondeu: filho, nam me pidais estes livros emprestados porque sam meus companheiros e tem aqui seus apouentos, mostrando-lhe o pelote e as partes em que andavam..."

livros – os cinco mil não eram todos de oração... – pode ser ainda sublinhado se não esquecermos que o tempo de oração da noite era feito do seu "estudo" onde tinha um crucifixo – relíquia que, por sua mulher, Jerónimo de Melo veio a herdar. Não sabemos – e bem gostaríamos de o saber – se essa grande livraria era um dos elementos mais do "fausto" – recordemos que a palavra é do seu hagiógrafo – da grande casa desse grande cortesão<sup>262</sup>..., mas podemos pensar que, além de lhe ter servido de lugar de oração e de lhe ter ministrado algum meio de penitência – o peso de todos esses livros que carregava... – a sua livraria – como gostou de sublinhar D. António Caetano de Sousa<sup>263</sup> – lhe permitiu escrever "esses cadernos alevantados de ponto" sobre matérias de oração de que Jerónimo de Melo possuiu alguns fragmentos<sup>264</sup>, e – se não forem a mesma coisa – esses "muitos tratados" de "escriptos especulativos misticos devotos e expositivos" impossíveis de publicar já que lhes faltam "os principios e os fins que o tempo consumiu"...<sup>265</sup>. Lastimemos, como o seu hagiógrafo e parente, essa perda e lastimemos também que este não nos tenha deixado qualquer pista para saber o que entender por: " tinha [D. Leão] escola desta theologia [da oração] e nam lhe faltavam discipulos de toda a sorte"...<sup>266</sup>. Se o sentido preciso desta rápida referência nos escapa, nada custa sugerir, desde já, que com essa "escola" e esses "discipulos de toda a sorte" esteja Jerónimo de Melo a aludir a reuniões de gente espiritual em sua casa bem ao uso do seu tempo.

Naturalmente, que fez milagres. E são estes "milagres que fez em sua vida" que, matéria de capítulo especial (6º), constituem o modo por que Deus manifestou "santidade deste seu servo" D. Leão de Noronha<sup>267</sup> e em todos eles, com as variantes de circunstâncias, se proclama a sua ardente caridade, essa caridade que lhe dava "confiança para alcançar tudo"<sup>268</sup>. Será também desde este ângulo que os devemos aqui recordar. Recordar nos factos e circunstâncias que não nas suas datas.

O primeiro<sup>269</sup> diz respeito ao aparecimento de trigo para o forno dos pobres em sua casa num dia em que, por descuido do veador, faltou. O "santo varam" informado dessa falta respondeu ao criado que lha fazia sentir: "Homem, tem fee que trigo ha"... E "foi-se o creado para o seleiro abrindo a

262 François Dupuigrent DESROUILLES, *Le Livre à la Cour: Livres de Gentilhommes et Livres de Bouffons*, in *La Symbolique du Livre dans l'Art Occidental du Haut-Moyen Âge à Rembrandt*, Bordeaux, Paris, 1995, 115.

263 D. Antonio Caetano de SOUSA, *Agiologio Lusitano...*, ed. cit., IV, 687.

264 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 48r.

265 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 91r

266 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 48r.

267 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 99v.

268 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 91v-92r.

269 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 91v-92v.



a porta a não podia abrir de todo de tam cheio que o seleiro estava...". Perante as vozes de "milagre!" – comparável a um que fez S. Bento –, D. Leão, talvez, não terá feito mais do que mandar calar o servidor – "Calte!" –, já que, apesar de tudo, o que se segue, pela sua redacção, parece mais comentário do autor que transcrição de testemunho de palavras do santo<sup>270</sup>. O segundo<sup>271</sup> faz aparecer, transformando a água, carne na panela da sua cozinha onde, também por um descuido, desta vez do comprador, faltou um dia. Apesar da convivência do cozinheiro (um cafre, logo, talvez, um escravo), D. Leão, que, por costume diário, sempre perguntava "se viera o comer dos pobres e se fervia a carne já", descobrindo e dissimulando a falta, remedeia-a transformando a água fervente em tantas "ressoens de carne que lhe [ao cozinheiro] parecia que se nam tirace alguma que rebentaria a panela"... Perante essa "maravilha", D. Leão, negando que seja santo ou que faça milagres, atribui-lhe o significado de aviso de Deus para que nunca se esqueça de dar de comer aos pobres.... Correu a notícia deste milagre por Lisboa e por todo o reino, a ponto de que "ainda hoje lhe chamão o santo D. Leam do milagre da carne dos pobres"...<sup>272</sup>. O terceiro<sup>273</sup> passou-se, em Lisboa, na Rua Nova onde ficava a sua casa... Confirmando algumas notícias que já ficaram apontadas, um cego, a quem D. Leão dá de esmola uma moeda com as palavras: "Deos vos dê saude", coloca-a nos olhos e logo recupera a vista. Negando, como sempre, qualquer poder de fazer milagres – tudo atribui a Deus –, D. Leão, perante a multidão que se junta a ouvir o cego, foge e esconde-se na igreja da Conceição..., tal como Cristo, aquando do milagre da multiplicação dos pães, fugiu para o deserto para não ser aclamado rei... O quarto<sup>274</sup> teve lugar no mosteiro do Salvador onde D. Leão rezava na capela de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> dos Remédios, panteão de alguns antepassados seus<sup>275</sup>. A um pobre que lhe pede esmola dá-lhe o santo uma moeda de cobre de real e meio que o pobre, incrédulo, viu transformada em uma moeda de ouro de mil reis, limitando-se D. Leão a comentar: "Deos vos deu esta

270 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 92v: "fez Deos estes milagres para te acrescentar na fée, para entenderes quam bem empreguada he a esmola que se fas aos pobres, pia escusa para se livrar da vangloria que se lhe podia offerecer...". Devemos notar, para melhor se compreenderem as nossas reservas, que "estes milagres" vem referido ao milagre de D. Leão e ao de S. Bento, já que o hagiógrafo os compara.

271 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 92v-92(a)v.

272 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 92(a)v.

273 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 92(a)v-93v.

274 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 93v-98r.

275 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 93v-98v a propósito deste milagre introduz uma extensa digressão sobre as origens do mosteiro do Salvador e os seus padroeiros, cuja fonte é a obra de Soror Maria Bautista, O. P. já algumas vezes aludida.

moeda, levai-a embora"<sup>276</sup>. O quinto passou-se à saída da igreja do mesmo mosteiro numa quarta-feira de Endoenças na pessoa de um pobre com um braço tolhido. D. Leão, confessando não trazer que lhe dar, diz-lhe: "Deus vos ha-de dar saude", instante em que o pobre se sente curado e proclama o milagre ao que o santo opõe explicando: "Calai-vos, meu irmão, a esmola que me pedistes eu a não trazia para vo-la dar, a da saude Deus vo-la deu que a pode dar para o servirdes....". O autor recorda a propósito deste milagre o que fizeram S. Pedro e S. João que à porta do Templo deram saúde a um aleijado de pés e mãos.

Seria interessante seguir o discurso teórico de Jerónimo de Melo sobre o milagre, que "para ser verdadeiro he necessario que exceda a natureza"<sup>277</sup>, como se verifica nas maravilhas apontadas, e sempre realizado para manifestar a glória de Deus e dos seus santos, neste caso de D. Leão<sup>278</sup>, mas, do nosso ponto de vista, o que importa aqui será fazer notar que "estes milagres são os que sabemos que floreceram na memoria dos homens e que nunca esqueceram por nam aver duvidas..."<sup>279</sup>. São, em grande parte, como veremos com mais cuidado, um dos suportes da memória da santidade de D. Leão. Por isso, Jerónimo de Melo teve o cuidado de recordar quer algumas tradições que imprecisamente – "ainda hoje lhe chamão o santo D. Leão do milagre da carne" – ou mais circunstanciadamente – "estando as madres [do Salvador] a grade do coro que ouviram e as que hoje vivem ouviram dizer as ditas madres antiguas..."<sup>280</sup> – transmitiam esses milagres quer ainda alguma testemunha ocular viva, como, para o quinto milagre, essa "mulher da mesma freguesia que chamam Vitoria Lourenço que viu este milagre e o conta..."<sup>281</sup>. Poderá ser interessante assinalar que os milagres de D. Leão se centram nos pobres de Lisboa e, mesmo assim, não em mulheres ou crianças. Das pobres, como parece sugerir o delicado caso de uma prostituta parturiente que, como haveremos de ver, D. Leão recolhe discretissimamente na sua livraria, dir-se-ia ocupar D. Branca, ela que ouvia missa entre elas em S. Domingos. E as crianças perpassam velozmente numa alusão em tempo da peste de 1569-1571 na Arruda.... Os milagres de D. Leão verificam-se todos em homens e o que os une é a pobreza, já que os doentes – um cego e um tolhido de um braço – não fazem mais que, porque o são duplamente, patentear a sua pobreza, essa pobreza que merecia todas as atenções da caridade e misericórdia do santo.

276 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 97v-98r.

277 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 99r.

278 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 99v.

279 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 98v.

280 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 97v.

281 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 98v.

Ainda que não se lhes refira no capítulo dos milagres de D. Leão, Jerónimo de Melo Coutinho assinala dois outros acontecimentos que, por "maravilhosamente" testemunharem a total confiança de D. Leão em Deus, ele os tem na conta de "não pequenos milagres". O primeiro ainda cai, como consequência pelo menos, dentro do campo semântico do seu amor aos pobres e diz respeito às enormes despesas que sustentava para os socorrer. Como, desde outra perspectiva, já aludimos, para provar como "paga Deos os bens que fazem por elle", o hagiógrafo lembra que "por morte de Dom Leão quase todos os seis mil cruzados tinha vendido, que assim se achou seu filho Dom Thomas com quase nada, e com muitos filhos, e com as misericordias de Deos se foi multiplicando a fazenda e as rendas patrimoniaes...". Jerónimo de Melo, depois de enumerar o que dessa fortuna coube a cada um dos filhos de D. Tomás e as diversas heranças que, "com ajuda do Ceo e intercessão de Dom Leão", permitiram essas larguezas de seu sogro, pondera: "quanto a mi foi hum dos grandes milagres que pode haver, assi o disse Nosso Senhor que por hum daria cento, e o ceo..."<sup>282</sup>. O segundo caso, contado para exaltar o preço e eficácia da oração, especialmente da vocal, dos "que tem viva fee", atine à cura de D. Tomás de "hum accidente tam riço que desconfiaram os medicos de sua vida e todos concluíram que morria..."<sup>283</sup>. Por uma alusão do texto, sabemos que já estava D. Tomás casado. Descuidando remédios terrenos, seus pais, Leão e Branca, "vance diante do Santissimo Sacramento à capela de Jezus a S. Domingos" e "cada hum em seu canto" não abandona a oração "athe lhe nam levarem novas que seu filho estava fora de perigo"..."<sup>284</sup>. A vida "alcança [D. Tomás] sem qualquer medicamento humano que se lhe aplicace", pois nem mesmo "D. Gileanes, seu sogro nam consentiu que a seu genro se fizece algum remedio humano e dizia aos medicos bom medico temos diante de Deus e elle sahira com bom despacho, santo he D. Leão sahira com bom despacho"..."<sup>285</sup>. Naturalmente, o hagiógrafo que se apoiou em tradições familiares que garantiam estes factos relacionados com o pai de sua mulher, confessa que "não tem por piqueno milagre" esta cura de D. Tomás<sup>286</sup>. Como vemos, são dois casos que demonstram a eficácia da oração e da intercessão dos santos, mas que, possivelmente por não caberem de um modo preciso na clássica definição de milagre de que o autor parte para recolher os "verdadeiros" milagres que operou D. Leão em vida, não foram acolhidos no capítulo respectivo. De qualquer modo, dizem bem da importância da sua intercessão pela sua casa e

282 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 31v.

283 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 53r.

284 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 53v.

285 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 54r.

286 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 54r.

pela sua família, tanto no plano da sucessão como no dos bens de fortuna que deveriam assegurar não só o lugar que, por legado familiar, lhes pertencia na estrutura social do tempo, mas também o socorro aos pobres que D. Leão lhes deixara em apanágio e que, como já assinalámos, pareceu, em algum momento, constituir um traço do carácter dos seus descendentes. Por obrigação de o imitar nas suas virtudes e pelo sangue que lhes corria nas veias.

Quando morreu? A data aceite pelo *Agiológico Lusitano* é 28.VIII.1572 e com alguma razão, já que, além de ser a que, mesmo se através de uma redacção um tanto confusa, é a proposta definitiva do biógrafo<sup>287</sup>, a de 1562 que se põe no começo da sua *Vida* deve ser um dos muitos erros de cópia que, como apontámos, desfeiam o texto e confundem o seu leitor<sup>288</sup>. E se aceitarmos que morreu com os setenta e dois anos que se lhe atribuem nesse momento – tantos quantos gastou em oração<sup>289</sup> –, temos que, como já igualmente indicámos, terá nascido no começo do século. Apesar de Jerónimo de Melo que, sobre este ponto deveria estar bem informado pela tradição familiar, nos dizer que o mal de que morreu "hera de humas enchasoens do estamaguo que lhe forão [?] cresendo e tomava-lhe tres e muitas vezes a respiração..."<sup>290</sup> ou, como repete, com alguma variante um pouco depois, "huma opilação do estamaguo de que os medicos não tem por perigoza, contudo se hia já debelitando e enfraquecendo"<sup>291</sup>, haverá sempre que colocar a sua morte no quadro da peste que, depois de Sevilha (1568-1569), grassou, com intermitências, por Lisboa e por outros lugares de 1569 a 1571, embora um memorialista como P. Roiz Soares se fixe, dada a agudeza do ataque epidémico, em 1569 e parte de 1570 e um Fr. Luis de Granada, recordando-a, destaque que "cesó con un recisimo y desacostumbrado viento, con el cual creció la mar tanto, que cubrió las fuentes que estaban junto a ella, y de dulces las hizo salobres por algunos días"<sup>292</sup>. Com efeito, se Jerónimo de Melo não confunde factos e datas, "Dom Leão e sua mulher e mais casa", seguindo o exemplo do rei e da corte, "se foi para a villa da Ruda onde tinham parte de sua fazenda..."<sup>293</sup>. E aí, onde redobrou a sua oração e, mesmo a risco de contágio, a sua caridade para

287 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 101v.

288 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 11r: "O seu transito foi haverá sincoenta annos, porque foi no sessenta e dous..."

289 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 47v: "... toda a sua vida foram setenta e dous annos que gastou em oração..."

290 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 101r.

291 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 101v.

292 F. Luis de GRANADA, *Introducción al Símbolo de la Fe*, I, 17, § único, in *Obras*, Madrid, 1944, 204.

293 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 99r.

com os pobres não cessou, morreu não sem antes ter aviso "de que lhe ia chegando a hora de seu maior dezejo"<sup>294</sup>. Passemos, não sem antes anotar a discrição do tratamento deste tema hagiográfico, o relato deste "anúncio", já que, mesmo combinando as variantes, será sempre difícil de lhe precisar os contornos, fixando apenas que, de qualquer modo, lhe chegaram através do choro de uns "mininos pobres" que "estavam acabando de jantar como hera costume"<sup>295</sup>, circunstância que, uma vez mais, remete para o que foi o seu permanente "exercício". Colaborou com o sacerdote – o pároco da Arruda – que o veio assistir, na preparação da sua unção final, confessou-se, comungou e, segurando um crucifixo, as suas últimas palavras foram: "alma, vai a Deus que te criou"<sup>296</sup>. Estas palavras, talvez, porque insinuando a "confiança que tinha tam certa"<sup>297</sup>, isto é, que "hera tanta a confiança que Dom Leão tinha de sua salvação"<sup>298</sup>, deram origem a uma larga digressão do hagiógrafo<sup>299</sup> em que, com apoio de autoridades várias em que se incluem os exemplos de Afonso X, o Sábio, de Castela<sup>300</sup> e Gregório Lopes<sup>301</sup>, procurou situar essa confiança – ao parecer demasiada... – num contexto semanticamente claro e ortodoxo...<sup>302</sup>.

"Ouve duvida na Ruda onde lhe dariam a sepultura", pois, como sempre, "a gente do povo o queriam na sua igreja nam chamando mais que pelo santo..."<sup>303</sup>, podendo nós estranhar que, de acordo com antigas e, muitas vezes, violentas tradições, não tivessem, pelo menos, tentado guardar do corpo do santo algumas relíquias<sup>304</sup>. D. Leão, contudo, como sabemos já, "mandara que o sepultassem na sepultura e capella de seus avos em S.

294 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 101r.

295 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 102r.

296 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 102r-102v.

297 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 102v.

298 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 103r.

299 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 102v-105r.

300 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 104r: "... e elRei Dom Affonso, o Sabio, de Castella quando quis espirar pediu a seu camareiro mor que lhe dese a candeia e dise-lhe: da a qua e acabemos de vez este segredo..."

301 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 104r-104v: "... e aquelle grande contemplativo Gregorio Lopes quando estava na ultima hora lhe deram a candeia, lhe dice o companheiro: Senhor Gregorio, ja acabaremos de hir viver [?] este segredo, ao que respondeu o santo penitente: cale, padre, que para mim sempre he dia claro".

302 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 104v: "Dom Leam com outra confiança de lus que tinha ilustrada com a fee combinada que tinha sobiu mais de ponto para mandar sua alma a gozar dos bens da gloria".

303 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 105r.

304 Sergio BERTELLI, *Il Corpo del Re. Sacralità del Potere nell' Europa Medievale e Moderna*, Firenze, 1990, 94-96; Jean-Michel SALLMANN, *Naples et ses Saints à l' Age Baroque...*, ed.cit., 124 et passim....

Francisco de Alenquer"...<sup>305</sup>. E, naturalmente, foi este desejo que foi cumprido, porque o levaram para a capela de S. Tiago ou do Capítulo, dita dos Noronhas, onde, de acordo ainda com o seu testamento, ficou em campa rasa<sup>306</sup>. Como em outras ocasiões a que aludimos, agora a sepultura de D. Leão no convento de Alenquer dá origem a uma digressão sobre alguns momentos da sua história<sup>307</sup>, de que aqui apenas nos interessa reter que "he tradição antiga que a villa de Alenquer he hum retrato no sitio e confrontasões e descrisões conformes a similhaça do sitio de Jerusalem..."<sup>308</sup>. Deste modo, percebe-se que, depois de, com algum pormenor, estabelecer essas semelhanças, o hagiógrafo declare, fazendo-se, talvez, eco de alguma tradição, que "parece que nam sem misterio se edificou esta capella e este lugar mais que para D. Leão", pois, "em parte lhe concedeu Deus esta merce que suposto que sabia sua Magestade que elle não avia de acabar naquelle lugar santo [Jerusalém] quis que em similhante fosse sepultado..."<sup>309</sup>. Teremos entendido, seguramente, pelo que a seu tempo ficou aludido, que aqui, devotamente, Alenquer "representando" Jerusalém é não só o modo de satisfazer o desejo que D. Leão sempre manifestou de "hir acabar àquelle lugar sagrado onde se obrou o nosso remedio"<sup>310</sup>, mas também de, assim sepultando D. Leão junto com Cristo, sublinhar, não qualquer identificação de D. Leão com Cristo – nunca se faz de D. Leão um *alter Franciscus*... –, mas, sim, profundo cristocentrismo que enformou toda a sua oração – porque não escrever: que deu sentido a toda a sua vida? –, perspectiva que já igualmente descobrimos desde outras vertentes ...

V – Como estaremos recordados, a *Vida de D. Leão de Noronha* foi, como qualquer obra hagiográfica, escrita para fixar, preservando-a do seu

<sup>305</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 105r.

<sup>306</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 106r-106v: "a parte do evangelho esta uma capella de abobeda e bem fichada de pedraria e nas chaves esculpidas as armas da familia dos Noronhas de Portugal e de Castella. A invocação he do Apostolo e patram S. Tiago da boa pintura a qual o tempo pella humidade da pedraria tem desbotado. Nella se mandou sepultar Dom Leam como sua que hera e de seu solar em campa rasa..."

<sup>307</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 105r-105v conta a *legenda* dos Mártires de Marrocos que por Alenquer passaram, e a fol. 112v-113r traz a história do "Santo noviço" a quem a Virgem Maria revelou que a oração que mais lhe agradava era o hino *O Gloriosa Domina* e em prova desta verdade mudou na sua imagem, diante da qual rezava esse noviço, o Menino Jesus de um braço para o outro. Fr. Manuel da ESPERANÇA, *Historia Serafica*..., ed. cit., I, 1, 19, 87-89, citando o *De Conformitate*..., as *Crônicas* de Fr. Marcos de Lisboa..., o *Agiolégio Lusitano* por referências bibliográficas.

<sup>308</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 106r-106v. Fr. Manuel da ESPERANÇA, *Historia Serafica*..., I, 1, 10, 67, também se refere a esta semelhança ainda que de forma mais resumida..

<sup>309</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 106v-107r.

<sup>310</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 106r.

total desaparecimento, a memória da sua santidade que tinha chegado até aos dias de Jerónimo de Melo, isto é, o "que achamos na memoria dos velhos que virão, e conhecerão, e por tradição de pessoas muy calificadas que por memoria lhe ficarão de seus paes e avos, e outras que forão de muita edificação"<sup>311</sup>. Sem esse esforço de recolha de testemunhos ter-se-ia perdido essa memória, estamos em crer, para sempre, já que, como teremos ocasião de referir, os testemunhos "literários" sobre esse que muitos portugueses dos séculos XVI e XVII tiveram por santo são, como tentaremos insinuar, escassíssimos e extremamente parcos. O *Agiológio Lusitano*, por exemplo, depende confessadamente desse trabalho de Jerónimo de Melo e, talvez, mesmo do bom relacionamento dos dois autores.

Apesar de termos ido anotando algumas das fontes dessa memória que transmitiam, prolongando-a, a *fama sanctitatis* desse senhor e cortesão de Quinhentos, talvez terá interesse repassar e completar essas fontes, ganhando assim, possivelmente, não só uma visão do seu conjunto, mas também da sua homogeneidade e das suas solidariedades..., o que poderá desde já insinuar a homogeneidade e as solidariedades do grupo em que, directa ou indirectamente, ressoava ainda essa *fama*... E as limitações de tudo.

Se, como já sabemos, muito se perdeu, também muito dessa *fama sanctitatis* continuava ainda vivo pelos anos dos começos do século XVII em que o hagiógrafo terá encetado o seu trabalho de inquérito para recolher tradições, testemunhos directos de quem ainda conheceu esse "veneravel varam", relíquias e até consultar alguns fragmentos de escritos seus.

Dentro do que aqui poderemos entender por tradições teremos de ponderar as da própria família do santo que, como sabemos, era, por sangue e aliança matrimonial, a do hagiógrafo. Curiosamente, este, ao criticar o descuido na preservação da *fama sanctitatis* de D. Leão, refere em primeiro lugar a família: "e atéqui não houve pessoa de sua familia nem de obrigação, nem de curiosidade que se possesse a esta empresa" de salvar o que ainda restava dessa *fama*...<sup>312</sup>. E, talvez, a família merecesse esse destaque na sua crítica, já que, em certa medida, seria ela o natural e certamente o maior depositário da memória que suportava essa *fama*.... Sem falar nos amplos círculos dos parentes mais longínquos – uma distância mais nossa do que das relações de parentesco nobiliárquico do *Ancient Régime*... –, convirá recordar que se D. Leão apenas de seu filho, D. Tomás de Noronha, teve descendência, já que a sua filha natural, D. Ângela de Meneses, professou no mosteiro de Jesus em Aveiro, essa foi uma larga descendência, pois D.

<sup>311</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 10v-11r.

<sup>312</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 11r.

Tomás e sua mulher D. Helena da Silva tiveram treze filhos que, com alianças de destaque, alargaram o círculo familiar próximo. E foi deste círculo, a que pertencia a sua mulher, que Jerónimo de Melo terá logrado informações e pistas. Embora – compreensivelmente – nunca refira essa fonte, podemos suspeitar que certos factos provêm do círculo familiar mais íntimo – o filho, D. Tomás, os netos, com destaque para o mais velho, D. Marcos, D. Maria de Noronha, mulher do hagiógrafo – a que se refere com mais ou menos extensão. O que conta, por exemplo, para provar que D. Leão rezava durante a noite "com o alaude em toando salpmos ainda que tangia bem nam hera a voz em toada nem branda" – "Hua noute que sua nora e seu filho foram seus hospedes ouvindo de noute as dez oras a musica despertou ella seu marido como que tinha medo: Senhor, que ouço, D. Thomas? como elle hera da casa e sabia o que hera, respondeu rindo-se: he meu pai que está dando musica a Nosso Senhor"<sup>313</sup> – é altamente provável que deverá ter origem nesse núcleo familiar mais restrito bem informado de reacções, gestos, palavras do santo. O mesmo se poderia dizer da fortuna de D. Leão..., de muitas das suas despesas..., das heranças que recebeu seu filho..., dos bens que herdou cada um dos seus netos..., etc. As palavras de D. Gileanes da Costa sobre a poderosa intercessão de D. Leão junto de Deus..., o relato da cena passada entre D. Gileanes, a rainha Catarina de Áustria e D. Leão por causa de um ladrão pobre, poderão também derivar deste núcleo, e, talvez, com maior razão, já que D. Gileanes da Costa era sogro de D. Tomás de Noronha e, portanto, avô de D. Maria de Noronha, a mulher de Jerónimo de Melo... E não devíamos esquecer que D. Helena da Silva sobreviveu vinte e dois anos a D. Tomás, seu marido<sup>314</sup>, o que pode muito bem ter feito dela uma informadora excepcional...<sup>315</sup>. Seria até possível que os dois milagres ocorridos em sua casa – o do trigo e o da carne para os pobres – possam ter a mesma fonte, ainda que, nestes casos, não sejam de esquecer os criados que ainda puderam informar Jerónimo de Melo. De qualquer modo, gostamos de imaginar que ao encontrar o hagiógrafo a família encontrou o seu santo.

Mas ao lado desta tradição familiar teremos que colocar os que conheciam a fama da santidade de D. Leão por pura tradição, quer dizer, por lha ter afirmado gente de crédito que conheceu o santo e, em algum caso, foi mesmo testemunha de um milagre seu.... Estão neste caso, por exemplo, as freiras do Salvador que viram o milagre da transformação da moeda de cobre de real e meio em outra de mil reis de ouro. Como recordaremos, "chegouce

313 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 69v-70r.

314 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 31r.

315 Poderíamos até perguntar se não terá sido D. Helena da Silva a contar ao hagiógrafo o hábito de D. Leão de rezar com música durante a noite e, conseqüentemente, o medo que tal lhe causou, já que foi precisamente com ela que tal se passou.



hum pobre a elle estando as madres à grade do coro que o ouviram e as que hoje vivem o ouviram dizer as ditas madres antiguas ...". Uma dessas das que "hoje vivem" foi Soror Maria Bautista, no século D. Maria da Silva, que aí professou em 1586<sup>316</sup>, autora do *Livro da Fundação do Mosteiro do Salvador da cidade de Lisboa* (Lisboa, 1618), obra que, como já ficou assinalado, Jerónimo de Melo cita na digressão sobre o mesmo mosteiro a propósito do milagre que acabámos de referir.... Com efeito, "ella o ouvira a sua tia a madre Margarida Loba que foi huma das que ouviram..."<sup>317</sup>. Não sabemos se o hagiógrafo recebeu algumas informações do mosteiro de Jesus de Aveiro onde, como estaremos lembrados, viviam a Madre D. Brites de Meneses, irmã do "veneravel varam", cuja virtude lembra Fr. Luis de Sousa na *História de S. Domingos*<sup>318</sup>, e a Madre D. Ângela de Meneses<sup>319</sup>, filha natural de D. Leão, mas, mesmo que nos faltem dados precisos sobre a fama de santidade de D. Leão nesse meio dominicano, será sempre interessante notar não só que essas religiosas se definem, antes de mais, por referência às grandes virtudes de D. Leão, mas também que é na igreja de um mosteiro dominicano de que é padroeiro que tem lugar um dos seus milagres..., o que, além do mais, pode ter transformado essa casa num centro de divulgação da sua santidade – as madres antigas não o contariam apenas às madres mais novas... –, tal como dela conservou a fama...

Curiosamente, como já sabemos, os testemunhos directos mais autorizados sobre a *sanctitatis fama* de D. Leão provêm também de outros círculos dominicanos. Com efeito, Fr. Luis de Soutomaior, de quem Jerónimo de Melo tece, como já sabemos, um rasgado elogio da sua vida e letras repassado de gratidão, disse ao seu antigo discípulo e correspondente que "era D. Leão hum grande santo e muito seu amigo e muito douto"<sup>320</sup>. Pela mesma opinião afinava Fr. João de Valadares, antigo prior de S. Domingos de Lisboa, que também disse ao hagiógrafo que "D. Leam alem da sua muita virtude e santidade era tam subtil estudante e engenhoso"<sup>321</sup>....

Derivadas de um conhecimento directo ou indirecto, são informações preciosas as destas dominicanas, já que nos confirmam os círculos espirituais em que – em diferentes momentos, mas em datas relativamente próximas e, logo, com contiguidade geracional – se moviam

<sup>316</sup> D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, ed. cit., III, 421.

<sup>317</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 98r.

<sup>318</sup> Fr. Luis de SOUSA, *Historia de S. Domingos Particular do Reino e Conquistas de Portugal*, ed. cit., II, 4, 18, 358.

<sup>319</sup> Fr. Luis de SOUSA, *Historia de S. Domingos Particular do Reino e Conquistas de Portugal*, ed. cit., II, 4, 22, 374-376,

<sup>320</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 90r.

<sup>321</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 90v.

quer D. Leão quer o seu hagiógrafo, círculos esses que, tal como tinham conhecido o santo D. Leão em vida, o reconheciam agora e – como parecem autorizar algumas sugestões que ficaram feitas – contribuiriam para divulgar a fama da sua santidade ainda no primeiro quarto do século XVII.

Naturalmente, os seus antigos criados foram testemunhas relevantes para certos aspectos da vida de D. Leão – o seu amor aos pobres e a sua oração vocal. Mesmo se nem todos, como aludimos, provariam que "a boa doutrina pegasse muito bem aos criados quando os senhores são taes" como D. Leão<sup>322</sup>, sabemos que contavam "seus creados os que vivem que era tanta a confiança que os pobres tinham demtrarem por sua casa que os não defferençava ja, porque tudo hera hum e assim lhes nam tinham porta...". Jerónimo de Melo, como já vimos e teremos ocasião de precisar, citará, a este propósito, o testemunho de um antigo pagem que, ao tempo da informação, era um dos mais autorizados ministros reais... Também "dous creados seus, homens principais daquelle lugar [Arruda], Francisco da Fonseca que pouco ha he morto, Fernam Teixeira que hinda hoje vive" afirmavam " que de contino estava de giolhos e os tinha tam duros como camelos"...<sup>323</sup>. Embora estes testemunhos se reportem ao tempo da peste de 1569-1571, ocasião em que, retirado na Arruda, redobrou o tempo de oração e a caridade, parecem ser, para além de comprovativos da sua fama de santo, significativos dos aspectos dessa santidade que mais se diria terem impressionado os seus servidores. Se por essas "pessoas de sua caza que ainda hoje vivem" pudermos entender igualmente antigos criados, certamente poderemos também aceitar que deles deriva a informação do peso dos livros com que D. Leão andava... Então, o que nos pode parecer uma certa incoerência de informação – e assim o sugerimos já –, talvez não passe da incapacidade dessas pessoas de traduzir, confundindo tempo e livros, a sua admiração pelo seu penitente senhor...

Poderá ser nesta mesma linha que se deva interpretar o que contava "João de Paiva, alcayde daquelle tempo que pouco ha que morreo escrivão nesta cidade do civel" sobre um encontro seu, no Rossio, com D. Leão quando este, uma noite, sem qualquer companhia que autorizasse a sua pessoa e "com hua trouxa de pano as costas", recusou o honroso acompanhamento do alcaide e dos seus homens dizendo: "a parte onde vou, so eu posso ir, que quem me leva me guardará". E se o hagiógrafo interpreta os gestos e as palavras de D. Leão como demonstração da humildade e ânimo dos santos<sup>324</sup>, também "o alcayde em publico o dizia onde quer que se

322 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 17r.

323 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 100r.

324 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 36r.

achava". E, seguramente, continuando a não esconder o seu espanto, espanto que foi, desde a primeira hora, o seu modo de sublinhar a santidade desse grande fidalgo: "Chega e conhece a D. Leão, deitou a vara em terra, posse de joelhos e disse: Senhor D. Leão, este sois vos?"<sup>325</sup>.

A memória da santidade de D. Leão continuava viva em Vitória Lourenço, uma mulher – assim, sem mais – que "ainda hoje vive" e "viu com os seus olhos e [...] conta" o milagre da cura do pobre aleijado à porta da igreja do mosteiro do Salvador...<sup>326</sup>. Poderemos aceitar que esta mulher, quase anónima, nos aproxima de uma zona social – a dos pobres – em que a fama de santidade de D. Leão continuaria viva? Talvez, pois nada estranharia que assim tenha sido, já que neles e por eles fez D. Leão os milagres conhecidos. E poderia até dar-se que essa Vitória Lourenço fosse também uma pobre, uma pobre como aquelas entre as quais D. Branca ouvia missa em S. Domingos. Muito mais não seria, dada a falta de qualquer adjetivo... Se assim tivesse sido – o que evidentemente nunca poderemos saber – seria mais fácil de visionar o mundo alargado em que corria a fama de santo de D. Leão... Um mundo não muito conveniente... para a fama dos santos... Que o diga um Bento José Labre<sup>327</sup>.

Poderá ser ainda interessante anotar, uma vez mais, que "a gente do povo [da Arruda] o queriam na sua igreja nam chamando mais que pelo santo"<sup>328</sup>. É um testemunho da *vox populi* da pequena vila onde morreu, mas do qual não sabemos a origem, embora possamos suspeitar que os criados, entre eles os que acima ficaram nomeados, corroborariam a família.

Estas são – esperemos que não tenhamos esquecido alguma – as referências do hagiógrafo que nos garantem que a recordação da santidade de D. Leão estava viva nos começos do século XVII, cerca de trinta – um máximo de cinquenta – anos depois da sua morte, entre os que ainda o puderam conhecer. Todos, porém, de qualquer modo, nos descobrem a fama de que, obviamente, gozou no seu tempo... E pelos vistos, a crer no hagiógrafo e parente, maior do que estas poucas "memórias", por muito vivas e unânimes que se revelem, poderiam deixar perceber... Se, como sabemos, tanto dessa memória se perdeu por culpa do tempo e dos homens.

Parece, então, legítimo tentar precisar um pouco melhor, mesmo se apenas fiados na palavra do hagiógrafo, alguns outros testemunhos da fama

<sup>325</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 36v.

<sup>326</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 98v.

<sup>327</sup> Agnes de la GORCE, *Un Povero che trovò la Gioia. San Benedetto Giuseppe Labre*, Roma, 1994, representa, apesar dos anos (1ª ed., Paris, 1936) uma inteligente e acessível introdução biográfica a essa fascinante personalidade.

<sup>328</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 95r.

de santo que em seus dias envolveu esse cortesão descendente dos reis de Castela e Portugal.... No tempo em que foi um santo vivo...

Seja, em primeiro lugar, a recordação, não sabemos através de que fontes, da veneração, devida ao convencimento que tinham da sua santidade, que João III e Catarina de Áustria tributavam a D. Leão. A D. Leão? A D. Leão e a D. Branca, pois, curiosamente, apesar das marcas de benevolência do *Piedoso* para com esse alto senhor da sua corte – defende-o, como vimos, em ocasiões em que no paço, por ignorância ou atrevimento, o querem ferir na sua honra..., comete-lhe delicadas missões de investigação de Justiça... – e das da rainha para com D. Branca, parece que os reis sempre os envolvem no mesmo halo de santidade... Mesmo que transmitindo uma visão altamente superlativada – a distância dos anos e a nostalgia da antiga corte portuguesa que, tão comum por estes anos, também atinge Jerónimo de Melo<sup>329</sup>, podem ajudar a explicá-la – será de ter em conta que "herão dos reys daquelle tempo tam estimados, que quando Elrey D. João o terceiro e a Rainha Dona Catherina de feliz memoria vierão dos passos da Ribeira desta cidade de Lisboa morar nos estaos do rocio della que agora serve de tribunal do Sancto officio, e tomarão a mudança por terem a Dona Branca por vizinha..."<sup>330</sup>. Igualmente desde esta perspectiva se compreende que, reiterando essa estima dos reis, o hagiógrafo precise que no paço "nam tinhaõ outro nome senam os santos".... E, como sabemos, se D. Leão parece ter pouco frequentado o paço real, D. Branca desde que "se detriminou seguir hum caminho mais seguro", isto é, se "converteu", nunca mais entrou no paço e, iludindo todos os estratagemas, sempre evitou encontrar-se com Catarina de Áustria. Teremos de reconhecer que estas manifestações de humildade, traduzidas no distanciamento do mundo da corte, não deixarariam de contribuir para fortalecer esse halo de santidade que envolvia esses esposos aos olhos dos reis e do mundo... E não foi esse, em grande parte, o objectivo da *Vida de D. Leão de Noronha*?

Outro testemunho recordado, talvez, mas não necessariamente, por tradição familiar, da fama de santidade de que gozou D. Leão em vida provém de D. Gileanes da Costa, avô materno da mulher de Jerónimo de

329 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*, fol. 33v invoca nostálgicamente o modo de viver da antiga nobreza de Portugal, acentuando, curiosamente, a simplicidade das "cerimónias" em contraste com o alto valor e trabalho da argentaria.; fol. 18v-19r traça o retrato de D. Tristão Coutinho, "notado nas cortesias, e cerimonias, creação de todos seus criados" a ponto de "sua caza hera [...] hua escholla de bons cortesies aonde toda a antigua policia portuguesa podia achar sua perfeição"; fol. 21v, a piedade como base da educação dos antigos príncipes portugueses; fol. 27r, que se pode "chorar por aquelle tempo" em que tal "hera a creação que os pais davam a seus filhos em toda a qualidade de pessoas, vendo-nos neste tam diferente daquelle". Um traço que une Jerónimo de Melo a Fr. Luis de Sousa, passando por Rodrigues Lobo.

330 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 14r-14v.

Melo. Esse grande senhor, que nem sempre se mostrava partidário das desculpas de D. Leão para com os pobres e ladrões, pretendendo que a Justiça seguisse o seu curso, tinha em alto conceito a santidade do sogro de sua filha, D. Helena da Silva. Como já referimos por diversa vezes, um dia em que tendo adoecido D. Tomás gravemente, ao saber que D. Leão e D. Branca se encontram em permanente oração, D. Gileanes, impedindo que se aplicassem mais remédios humanos ao genro, justifica-se dizendo: "bom medico temos diante de Deus e elle sahira com bom despacho. Santo he D. Leam sahira com bom despacho"<sup>331</sup>. Não será difícil nem violento pensar que esse ministro e cortesão estimado de Catarina de Áustria não deixaria de contar o "bom despacho" da cura de D. Tomás por intercessão do santo que era seu pai.

Todas estas referências nos revelam, como, aliás, foi ficando sugerido, uma série de testemunhos de gente variada – familiares..., teólogos dominicanos..., freiras dominicanas..., criados (urbanos e rurais) de um grande senhor..., oficiais de Justiça..., uma mulher pouco mais que anónima..., gente do povo..., reis..., cortesãos... – para quem D. Leão foi e continuava a ser santo. Para os que tinham conhecido ou para os que o conheciam através de tradições diferentes – familiar ou de ordem religiosa –, ainda nesses anos em que se ia escrevendo, ele era um santo. E, estaremos de acordo com Jerónimo de Melo, se esses que ainda puderam testemunhar "não discreparão nas palavras nem na substancia" do que contavam, foi, como já sabemos desde o início, porque estavam "as memorias tam vivas"..., o que traduz a intensidade da recordação e da convicção. Mas um pouco mais de atenção pode revelar-nos que a maior parte dessa memória provém e nos remete para ambientes de corte, facto natural dado não só a alta prosápia do santo, o seu sereno empenho em defender os direitos que esse nascimento lhe conferia, e as relações familiares de que dependia e as alianças que estabeleceu. Mesmo que o não vejamos frequentar assiduamente o paço, vemo-lo ser chamado pelo rei..., assistir à mesa do soberano..., ir falar com D. Catarina de Áustria..., passear no Terreiro do Paço com o barão de Alvito..., casar o filho numa família altamente colocada no palácio..., etc., o que, certamente porque o dava por descontado, o hagiógrafo não sublinha senão do seu particular ponto de vista. O que, um dia – depois de 1557 –, o levou, uma vez mais, ao paço foi defender junto de Catarina de Áustria, então regente em nome de D. Sebastião, a causa de um pobre que tinha roubado de sua casa uma tapeçaria... Não interessa aqui que D. Gileanes, presente ao encontro, classificasse esse pano de parede como "um dos melhores" de D. Leão e este, para tirar valor ao furto, dissesse ser um dos que

<sup>331</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 53v-54r.

até pagaria para lhe tirarem de casa... Importante será notar o papel que D. Leão desempenha – porque pode e quer – de elo entre esses dois mundos da mesma cidade, oferecendo aos desprotegidos – isto é, aos que estavam à margem da protecção do Poder que, como lembrava Francisco de Assis, eram, por definição, os pobres – o seu socorro, traduzido, muitas vezes, como neste caso, na sua defesa perante essa Lei, essa Lei que se gosta – geralmente quando convém – de mostrar cega.... Compreendemos melhor, talvez, agora que o hagiógrafo sublinhe que este cortesão preferisse outros "companheiros" que os cortesãos da corte... De qualquer modo, não era a memória destes que, por motivos vários, verdadeiramente interessaria para demonstrar que estava viva a *fama sanctitatis* de D. Leão.... O grupo de fiéis de que se quis, dada a sua importância, registar a memória era esse que analisámos e que, por variado que fosse, apelava, antes de mais à memória da corte – em amplo sentido, claro –, da antiga corte portuguesa onde essa santidade tinha sido vivida pela prática de virtudes – em grau heróico, cremos – e demonstrada por milagres que provavam que esse antigo cortesão era, como sempre tinha querido ser, "cortezão eterno"<sup>332</sup>. E foi esse grupo, constituído antes de mais pelos seus familiares encabeçados pelo hagiógrafo, que se interessou, tardiamente, é certo, mas sabendo depois aproveitar o apoio que os dominicanos de S. Domingos e as dominicanas do Salvador – recordemos que não há referências a relações com outras ordens religiosas – tinham dado a D. Leão e renovavam no seu hagiógrafo e neto por afinidade, para fixar "literariamente" a fama da sua santidade. E depois difundiu-la? Talvez a *Vida de D. Leão de Noronha* tivesse até sido concebida com esta finalidade. Curiosamente, porém, estamos em crer que, com o correr dos anos, nem a *Vida de D. Leão de Noronha* nem a fama da santidade de D. Leão lograram impôr-se fora de círculos relativamente restritos centrados na sua família. Se o texto de Jerónimo de Melo não veio a ser impresso, o que, naturalmente, mermava a sua difusão e finalidade, Fr. Luis de Sousa e Fr. Manuel da Esperança que, nas respectivas crónicas, por diferentes motivos, aludem a D. Leão, pouco mais fazem, em textos que já citámos, que lembrar a sua devoção, penitência, virtude, prudência, riqueza... Esta, no entanto, não por referência aos pobres, mas, sim, pela "boa tença" que a Madre Ângela de Meneses (do Paraíso, em religião) recebia de seu pai, ainda que Fr. Luis de Sousa, a quem pertence a alusão, não deixe, como vimos, de exaltar a virtude da irmã e da filha de D. Leão, ambas dominicanas em Aveiro, por comparação com as "grandes virtudes" do irmão e do pai... O que não deixa de ser um modo de recordar essa fama de santidade... Relevemos, contudo, que o cronista dominicano afirma que, se a Madre Ângela do Paraíso

332 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 20r

"herdou de seu pai ser devota e penitente", "passou tanto adiante que o veio a deixar atrás..."<sup>333</sup>. Não confrontemos hagiógrafos... Será, como sabemos desde o início, no *Agiologo Lusitano* que D. Leão e D. Tomás receberão a recordação "eterna" da sua santidade...

VI – Como teremos reparado, Jerónimo de Melo fornece ao largo das suas páginas elementos preciosos para estudar a casa – a casa nas suas dimensões de unidade social (familiar e de representação) concebida como uma estrutura económica e ideológica nobiliárquica de um cortesão – e neste caso de um cortesão que era um santo – nos anos centrais da segunda metade do século XVI em Portugal. Muitos desses elementos – e até alguma dessas dimensões – ficaram já assinalados. Deste modo, poderemos passar os aspectos do "fausto" do seu "tratamento" – as suas tapeçarias..., a sua muita e excelente prata..., "as melhores mulas"..., os seus "bem pensados ginetes"..., os seus criados "tam ajustados a razaõ e ensinados"<sup>334</sup>..., a boa ordem da sua casa... "aonde toda a antiga policia portuguesa podia achar toda a perfeição", etc. – que, como vimos, dizem respeito, antes de mais, a essa "outra figura" que ele sabia representar e que, sempre que necessário, sem falsas modéstias, não se coibia de recordar. Grandeza de senhor e humildade de pessoa: uma variante dessa ideal aliança de nobreza e virtude que poderia, muito bem até, ser o eixo à volta do qual Jerónimo de Melo ordena, em larga medida, a sua biografia<sup>335</sup>. Aqui, agora, interessará, para além de completar com algum pormenor os dados já apresentados, precisar, sublinhando-a melhor, uma das dimensões da grande casa nobre de D. Leão que, como diz o hagiógrafo, "Deus Nosso Senhor tinha para outro fim de maior gloria sua"<sup>336</sup>: a sua função de centro ao serviço da sua caridade e misericórdia. Da acentuação desta perspectiva deverá resultar – pelo menos, assim o cremos – um contraste que, apesar da discricção do hagiógrafo, nem por isso é menos evidente, entre D. Leão e outros senhores do seu tempo, mesmo de alguns que, embora anónimos, sabemos terem sido seus amigos.

<sup>333</sup> Fr. Luis de SOUSA, *Historia de S. Domingos Particular do Reino e Conquistas de Portugal*, ed. cit., II, 4, 22, 374.

<sup>334</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 25v.

<sup>335</sup> Claudio DONATI, *L'Ídea di Nobiltà in Italia...*, ed. cit., 93-94, anota, uma vez mais, quanto o tópico da virtude como fundamento da nobreza fosse um princípio caro em ambientes de qualquer modo ligados ao Humanismo renascimental, mas – atrevemo-nos a propor – poderia sugerir-se como por estas datas da segunda metade de Quinhentos a recuperação da Virtude como base da Nobreza possa ter funcionado como um meio – um meio mais, naturalmente – de "homogeneizar" mais profundamente um já religiosamente homogeneizado sector nobiliárquico. Com efeito, fazendo-se apelo a esse fundamento, exaltava-se a Virtude e apelava-se às suas dimensões religiosas vividas em ambiente católico-romano.

<sup>336</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 19r.

Recordaremos que "todo o seu exercício hera entre pobres"? Então, recordaremos também que os procurava pelos arcos do Rocio..., que os trazia para sua casa... Além destes, porém, que a misericórdia de D. Leão recolhia, o seu hagiógrafo aponta ainda que, porque a sua casa "hera hospital e hospedaria de todos os pobres e necessitados"<sup>337</sup>, vinham "muitos comer a sua casa"<sup>338</sup>... Que tinha na sua cozinha panela particular para os pobres e celeiro para o seu pão já o sabemos pelas referências de alguns milagres, tal como possuímos indícios de que também eram curados de suas chagas e doenças, muitas vezes pela mão do próprio santo, embora não saibamos como se ajustou esta assistência em sua casa com aquela mais vasta que organizou em Lisboa... Tudo, porém, parece indicar que nessas três zonas em que dividiu a cidade se atendia predominantemente aos cuidados de saúde dos pobres..., enquanto em sua casa se lhes dava, principalmente, de comer... Mas, neste quadro que acabámos de recordar, importará sublinhar, como ainda podiam lembrar alguns criados a Jerónimo de Melo, que "hera tanta a confiança que os pobres tinham demtrarem por sua casa que os não defferençava ja porque tudo hera hum"..., entendamos, que D. Leão não distinguia criados de pobres, afirmação hiperbólica, certamente, atinente a subinhar tanto o seu número, como a estima que deles fazia o senhor da casa – por algo a criados e pobres chamava "companheiros" – e essa comunidade evangélica – "tudo hera hum" – que essa fórmula de tratamento pode querer sugerir e o hagiógrafo, efectivamente, propõe, como vimos, em várias ocasiões, como o modelo, organizado pela Caridade, da casa de D. Leão. Consequência de tudo isto – e, esperemos que não seja uma fantasia pensá-lo, de ordens nesse sentido, evidentemente –, era o facto que os criados, como muitos deles ainda vivos testemunhavam, "lhes nam tinham porta"<sup>339</sup>. Deste modo, entrariam todos os pobres que o fossem – os pobres verdadeiros – e os que não seriam tanto, distinção que a época, com graves polémicas, se viu obrigada a reforçar e, talvez, mesmo a reformular<sup>340</sup>. E que assim era, pode aceitar-se nos casos de gente que, vendo a porta franca, entrava para roubar, situações que D. Leão se esforçava, por todos os meios, em reduzir a situações de extrema necessidade que autorizam o roubo.... Recordemos que em um dos casos, passado com um antigo pagem que, pelos anos em que testemunha, era esse autorizado ministro real que, por diversas vezes, já referimos, D. Leão, perante os protestos do pagem a quem "hum homem em trajço de pobre" tinha roubado a cama e, dizendo-o ladrão, o queria manter

337 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 27v.

338 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 33v.

339 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 40r, 41v.

340 Foi a distinção que, face a leis e controvérsias, se viu "obrigado" a aceitar Fr. Domingo Soto, como testemunha a sua *Deliberación en la Causa de los Pobres...*



preso, lhe dizia: "nam sabes moço que este nosso irmão nam tem o nome que lhe pons senam he muito pobre e esta em grande necessidade e muita urgencia e neste caso pode tomar o que ouver necessidade e assim nam furto" ...<sup>341</sup>. Um outro caso, já em diferentes momentos recordado, foi o do ladrão de um pano de armar da casa e cuja prisão obrigou D. Leão a remover céus e terra – passando pelo paço real onde a rainha não acabava de entender o que pretendia – para o conseguir libertar... Os argumentos de D. Leão – "que chorou muitas lagrimas e afligiu muito"<sup>342</sup> – eram os mesmos com uma variante ainda mais desculpabilizadora: "este homem estava doudo com a grande necessidade que padecia e penso levava o pano desta maneira..."<sup>343</sup>. Não interessam aqui as peripécias da libertação dos dois ladrões, mas interesse sublinhar que em ambos os casos as pesquisas vieram a confirmar que ambos eram realmente pobres..., como queria D. Leão, ele que, como vemos, nunca pretendeu "examinar" os pobres, quer dizer, distinguir *rigorosamente* os verdadeiros dos falsos...<sup>344</sup>. A sua imensa caridade – e a sua não menor misericórdia – só podia aceitar que todo o ladrão era um pobre... e – em louvor do santo, aceitemos um pouco de violência na interpretação – se o não era, deveria estar momentaneamente louco...

Em sua casa, os pobres, como acabámos de ver, eram não só alimentados e tratados, mas também iam para a mesa de D. Leão. Com efeito, dos que a sua casa vinham comer, mesmo que estivessem presentes outros hóspedes, como seu filho e nora<sup>345</sup>, "tinha hum mais mendigo, e necessitado, e chagado, e ascaroso, e este punha a sua mesa todos os dias, a quem chamava companheiro, e igualmente partia pello meio o que tomava para sy no prato, e perguntava-lhe se lhe sabia bem, respondia-lhe o pobre que sim, e elle levantava os olhos e mãos ao Ceo, dava graças a Deos porque sabia bem o comer a seu companheiro. Servia-os com muita limpeza, e authoridade, e assistencia de seus criados como se costumava com bem

<sup>341</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 42r.

<sup>342</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 42r.

<sup>343</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 42r.

<sup>344</sup> Fr. Domingo SOTO, *Deliberación en la Causa de los Pobres*, ed. cit., 72: "porque a la verdad poner tantos ojos y tantos ejecutores contra los pobres, que no tengan otro negocio sino escudriñarlos y acusarlos y examinarlos, no parece nacer tanto del amor y misericordia de los verdaderos pobres como de algun odio o hastio de todo este miserable estado."; 75: "... en duda si uno es pobre o no, antes en favor de la pobreza se hade aprobar por pobre que en favor de la Justicia reprobarse por no pobre."; 94: "Volviendo al articulo cuarto [da Instrucción] donde se ordena que a nadie le den cédula ni permitan pedir limosna sin que primero se confiese como manda la Iglesia, en esto más fácil me será confesar mi poco saber, que persuadirme a que tanto rigor sea justo ni lícito". O que parece estar em causa é, efectivamente, um rigor de distinção que acabaria por coactar a liberdade de pedir e a liberdade de dar.

<sup>345</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 33r.

diferentes cerimónias que hoje"...<sup>346</sup>. O texto, centrando a atenção no tratamento de hóspede que dava a esse pobre mendigo – atenção que introduz à questão da hospitalidade tão cara às Escrituras como aos Padres, como explica Fr. Domingo Soto<sup>347</sup> – cremos, dispensa qualquer comentário e permite assinalar, como, aliás, faz imediatamente Jerónimo de Melo, que "a todos os mais pobres ajudava e curava e não lhe faltava a limpar-lhe as chagas com sua boca..."<sup>348</sup>, como se viu num dos escravos que da casa de sua irmã, D. Joana de Castro, em Valladolid, vieram para Lisboa, o qual "muito doente, e ascaroso, e chagado, tal que nenhum dos seus criados se atreveu a ser seu enfermeiro. D. Leão o tomou a sua conta, e o tratava curava e alimpava, e visitava e levava de comer como se fosse hum príncipe, e animava a paciência com a alegria que de contínuo mostrava nestas obras..."<sup>349</sup>. À primeira vista, alguns passos da *legenda* de S. Francisco poderiam ser o espelho em que se revia o antigo noviço de Santa Catarina da Carnota..., mas todos eles nos remetem para uma tradição patrística que o século XVI – algum século XVI, talvez melhor – que se ocupou dos pobres gostou de fazer sua<sup>350</sup>.... Recordemos os incitamentos de S. João Crisóstomo a que os ricos sentem os pobres à sua mesa<sup>351</sup>... ou os elogios que S. Jerónimo faz a Oceano da caridade dessa grande dama Fabiola<sup>352</sup>... e alinhemos nesta tradição tanto os gestos e palavras de D. Leão como as críticas de um Fr. Alonso Cabrera, um dominicano que, apesar de mais novo

<sup>346</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 33v. Independentemente dos tempos e lugares, mas bem significativo desse não "exame de pobres" por que, ao parecer, se regia D. Leão, é interessante anotar a conclusão de C. PÉREZ de HERRERA, *Amparo de Pobres*, ed. cit., 59: "...sabiendo y teniendo certidumbre que son verdaderos pobres con la señal que traerán, y aprobación del dicho administrador, justicia y diputados [...] cualquier hombre honrado y cristiano se holgará de llevar a su casa a comer algunos destes pobres verdaderos – que pienso que no lo hacer por agora, ni hasta aquí muchas veces, es por la poca satisfacción que se tiene de su manera de vivir y personas – y los socorrerán con camas..."

<sup>347</sup> Fr. Domingo SOTO, *Deliberación en la Causa de los Pobres*, ed. cit., 39-40.

<sup>348</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 33v.

<sup>349</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 34r.

<sup>350</sup> *A Deliberación en la Causa de los Pobres...* de Fr. Domingo Soto é de tal elaboração um bom exemplo, tanto melhor se, também sob este aspecto, o compararmos com *De la Orden que en algunos Pueblos de España se ha puesto en la Limosna, para Remedio de los Verdaderos Pobres*, Salamanca, 1545, de Fr. Juan de Robles ou de Medina, O.S.B.

<sup>351</sup> José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, *Vicari di Cristo...*, ed. cit., 40-41.

<sup>352</sup> S. JERÓNIMO, *Cartas* (edición bilingüe, por D. Ruiz Bueno), Madrid, 1962, 725-726: "Así, ella fue la primera que fundó un *nosocomion*, u hospital, para recoger los enfermos de las plazas y restablecer los miembros de los miserables consumidos de dolencias y hambre. [...] Cuántas veces no cargó sobre sus hombros a miserables consumidos por la ictericia y la gangrena! Cuántas no lavó con sus manos la materia purulenta de las llagas, que otro no se hubiera atrevido a mirar! Por sus propias manos servía las comidas, y a pequeños sorbos, hacía beber a aquellos cadáveres vivientes. Sé muy bien que mucha gente rica y temerosa de Dios, por las bascas de su estómago, practican esas obras de misericordia por ministerio ajeno. Son clementes con su dinero, no con su mano."

que D. Leão, prega ainda pelos mesmos dias na Península Ibérica de Filipe II<sup>353</sup>.

Consideremos, finalmente, o caso daquela parturiente que, encontrada na rua e confessando que "seu trato athe ali fora com peccado mortal", D. Leão, com suma discricção, porque, além do mais, havia hóspedes em casa, "meteu a pobre em seu estudo honde tinha hua grande livraria e Christo crucificado"... Orando D. Leão diante desse crucifixo pela pobre, para quem antes tinha sido chamado o confessor, deu ela à luz um filho a quem o "santo varam" ajudou a criar e "deu volta a vida"...<sup>354</sup>.

Se a este último caso que nos remete para a prostituição, juntarmos os dos pobres ladrões – façamos uma síntese entre os pontos de vista de D. Leão e os dos seus criados... –, o dos esfomeados..., o dos escravos velhos que vêm de Valhadolid a Lisboa..., o dos cegos e aleijados que vimos à porta das igrejas, mas que também entrariam pela porta da casa..., e todos esses chagados e asquerosos que sentava à sua mesa..., temos um leve esboço desse sub-mundo social – os pobres, sem mais – cujo cuidado era o "exercício" de D. Leão... Um sub-mundo de que, a acreditar em decretos e pregadores, todos tinham repugnância e medo... E ninguém protegia... Ninguém? As leis, mesmo as da pedagogia – sobretudo a do medo –, têm, quase sempre, uma insofismável dimensão retórica... e, por isso, nesse ninguém haveremos de ler muito poucos, esses muito poucos – homens e mulheres – que, tantas vezes, vemos recordados em vidas e dedicatórias<sup>355</sup>. D. Leão, a seguirmos a voz do seu hagiógrafo e as vozes de que se faz eco, terá sido um desses e um dos grandes cuja casa esteve, mais além do que exigiam as tradições de que o seu tempo nobiliárquico prudentemente se reclamava, evangelicamente ao serviço dos pobres.

Seria, contudo, um erro – que o hagiógrafo não comete – reduzir esse "exercício" da vida activa de D. Leão – que é efectivamente do que se trata – apenas a um socorro material. Este era, como se depreende da

<sup>353</sup> Fr. Alonso CABRERA, O.P., *Sermones* ( Con un Discurso Preliminar de Don Miguel Mir), Madrid, 1930, 49 (*Consideraciones del Jueves despues de la Ceniza*, 4).

<sup>354</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 39v-40r.

<sup>355</sup> Tomemos por exemplos, bem diferenciados cronologicamente, a dedicatória de Francisco de Monzón no seu *Norte de Idiotas adonde se trata un exercicio muy spiritual y provechoso* (Lisboa, 1563) a "D. Maria da Silva, mulher de Francisco de Sousa Tavares": "... esa vuestra casa es un hospital de pobres, y mesón de peregrinos, adonde se exercitan las obras de la vida activa con toda caridad..." e a de Fr. Luis de Apresentação (ou de Mértola), O.C. no *Excellencias da Misericordia e Fructos da Esmola* (Lisboa, 1625) a D. Maria de Távora onde recorda a caridade de seu defunto marido, o Comendador-Mor de Cristo, D. Afonso de Lencastre: "... Que pobre ouve jamais que achasse no senhor Comendador Mor má resposta, não só sendo Provedor da Misericordia, mas antes e depois? Quantas vezes se levantava da mesa para dar audiencia aos pobres e deferir a suas petições? Mas que muito fizesse isto quem a toda a hora da noite por chuvas e por frios perdia seu repouso para acompanhar o Santissimo Sacramento?".

exposição de Jerónimo de Melo, o seu primeiro cuidado..., mas terão ficado assinaladas outras dimensões – desde a leitura ao ensino da doutrina – desse socorro de pobres que foi a sua vida. Convém recordá-las aqui, já que também se passavam em sua casa....

A leitura à mesa – uma prática ainda relativamente vulgar nestes dias<sup>356</sup> –, se dirigida a todos os presentes, dir-se-ia ter, dado o contexto em que vem referida, como principais destinatários os criados e, muito especialmente, os pobres que nela participavam. Mas, como sabemos, estes pobres à mesa de D. Leão reduziam-se, geralmente, a um, esse mais miserável dos que vinham comer a sua casa. Independentemente de tal leitura também poder ser feita a esses outros pobres, a interpretação que propusemos derivará de uma leitura demasiadamente literal das afirmações de Jerónimo de Melo. Efectivamente, se este refere essas leituras de "vidas dos santos e outros livros espirituais"<sup>357</sup> no preciso contexto de exaltação de D. Leão pelo cuidado e atenção que votava ao pobre que sentava à sua mesa, é para mostrar de que ambiente participava, em pé de igualdade, esse hóspede. Com efeito, é à mesa desse senhor, servido por muitos criados e com excelente ordem e "com bem diferentes cerimonias que hoje" e "tudo com muita promptidão, silencio" que têm lugar essas leituras, o que conferia a esses momentos o tom de "hum refeitório de religiosos muito reformados"...<sup>358</sup>. Neste ambiente "religioso" em que esse convidado pobre sublinha, de certo modo, com a sua presença – será violento sugerir-lo, mesmo que o hagiógrafo não o explicita? –, uma implícita dimensão cristocêntrica ... Se D. Leão no pobre sempre via Deus...

Em relação com este ambiente de leituras em sua casa – não esqueçamos os seus "cinco mil volumes"... –, seria muito interessante poder, algum dia, aprofundar, com a ajuda de outra documentação, o sentido – e, se possível, as dimensões – do que afirma, com alguma ambiguidade e, talvez, maior silêncio, o hagiógrafo: "tinha escola desta theologia [da oração] e nam lhe faltavam discipulos de toda a sorte"<sup>359</sup>. Aqui não podemos fazer mais do que reiterar a sugestão que fizemos de nessa afirmação ver uma alusão a reuniões de gente espiritual nem sempre bem vistas pelas autoridades

<sup>356</sup> Seria interessante poder, algum dia, determinar quando se foi acabando esta prática entre nós, pois para uma França, C. Fleury já parece falar no passado quando recorda em *Moeurs des Chrétiens* (Paris, 1682): "Les fidèles étudioient encore la loi de Dieu, chacun en son particulier et la méditoient jour et nuit. Il relisoient dans leur maison. [...] sur-tout les pères avoient soin de faire répétition dans leurs familles : car chacun dans la sienne étoit comme un pasteur particulier, qui présidoit aux prières et aux lectures domestiques, instruisoit sa femme, ses enfants et ses serviteurs..." (cit. pela ed. de Paris, 1771, 189).

<sup>357</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 33v.

<sup>358</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 33v.

<sup>359</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 48r.

eclesiásticas e, menos ainda, pelas inquisitoriais... Se assim puder ser, a casa de D. Leão ao Rossio era, como a de F. de Sousa Tavares..., dos Paivas de Andrade..., do duque de Aveiro..., uma mais em Lisboa onde havia reuniões de gente espiritual e devota e, se assim tiver sido, é este um silêncio não menos intrigante que outros que cruzam a *Vida de D. Leão de Noronha*...

Mais directamente relacionado com esse mundo da pobreza – uma pobreza feita também de ignorância em matéria de doutrina cristã, uma dimensão sempre sublinhada pelos que se ocupavam do socorro dos pobres<sup>360</sup> – está, precisamente, o cuidado que D. Leão punha em lhes "ensina[r] a doutrina christam e a confesar e os animava para isso..."<sup>361</sup>. Em Lisboa? Também na Arruda...<sup>362</sup>. Só aos pobres? Também aos lavradores "nas suas quintas", a esses a quem, mais tarde, D. Tomás de Noronha também há-de ler o *Flos Sanctorum*...<sup>363</sup>. A uns e outros, em Lisboa e no campo, D. Leão, "se havia jubileos lhe declarava as indulgencias que sua santidade concedia aos fieis com lhes abrir os thesouros da Igreja, os persuadia a confissão e comunhão, ensinava-os a rezar como havião de ganhar as santas indulgências..."<sup>364</sup>, actividade que, em sua escala, reflecte todas as preocupações tridentinas de doutrinação e disciplinamento – também para os pobres, evidentemente, como resulta dos *Discursos* de Pérez de Herrera –, preocupações que, em seus dias, entre nós, jesuítas e dominicanos se esforçavam por levar a cabo<sup>365</sup> e que o estilo do hagiógrafo não fará mais que acentuar... A preocupação pelos pobres – da assistência material à assistência espiritual – terá, desse modo, de ser considerada um aspecto, geralmente pouco acentuado, das correntes do sentimento religioso de Quinhentos – e de depois, naturalmente – a que o número de mendigos e miseráveis, tornando mais premente essa preocupação e explicitando dimensões novas a um eterno problema, conferia um contexto insofismável não só para a busca de soluções, mas também para o aprofundamento, em clima de releitura de velhos textos patrísticos, da dimensão cristocêntrica do

360 José Adriano de Freitas CARVALHO, *Pauperismo e Sensibilidade Social em Espanha nos Fins do Século XVI*, in *Rev. Fac. Letras da Univ. do Porto, Série Filologia*, 1 (1974), 28-29.

361 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 33v.

362 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 100r.

363 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 108v. Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano*, ed. cit. II, 483, aponta que também Afonso Fernandez Barbus, o nobre ferreiro de Penafiel, "aos Domingos, e Sanctos, passada a cêsta, convocava os amigos, e vizinhos a hum terreiro, onde lia em vóz alta, e intelligivel a lenda do Sancto d'aquelle dia, debulhando-se todo em lagrimas, quando era Martyr, vendo o rigor, e furia dos tyranos, a constancia, e paciencia dos cavalleiros de Christo".

364 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 34v.

365 J. S. da Silva DIAS, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal*..., ed. cit., 165, 492; John W. O'MALLEY, *The First Jesuits*, Cambridge (Mass.), London, 1993 apresenta uma boa síntese desta perspectiva no cap. 5 ("Works of Mercy"), 165-199.

pobre. Os sermões de Alonso Cabrera, O.P. podiam documentá-lo e, à sua maneira, como vimos, também a *Vida de D. Leão de Noronha*.... E isto em dias em que a "dessacralização do mendigo" – em que coincidiriam orientações de algum "humanismo cristão" e teses de Reformadores<sup>366</sup> –, se ia impondo ao ritmo do agudizar das dificuldades económicas e sociais na Península Ibérica dos fins do século XVI<sup>367</sup>.

Apesar do que acabámos de sugerir, a casa de D. Leão, desde o ponto de vista sob que temos vindo a considerá-la – um centro ao serviço dos pobres –, se não foi única, ofereceria, tal como o seu senhor, um contraste com a prática corrente no grupo nobiliárquico e cortesão a que pertencia. É, até certo ponto, o que Jerónimo de Melo pretende demonstrar quando recorda, a propósito do cuidado que punha D. Leão em lembrar aos pobres e lavradores jubileus e indulgências, que os seus caseiros "tinhão elles graça que dizião que querião antes a casa de Dom fulano (hera este hum fidalgo seu amigo e dos mais graves ministros daquelle tempo e embaixador que tinha sido de Alemanha ao imperador, veador da fazenda de elrey, e do seu Conselho de Estado e de grande nome nestes reinos, e seu muito chegado em parentesco) que lhe perguntava por suas lavouras, cazas e gados [...] e Dom Leão tudo hera perguntar-lhe que pobres havia seus vezinhos, e se andavam contentes com o anno, que ganhassem jubileos, e que se aproveitassem bem daquellas graças, e se confessassem e comungassem, e não ficassem sem este bem, que não estivessem mal com os seus vizinhos, que ajudassem aos pobres como pudessem, e a noyte em suas cazas que rezassem seus rosarios..."<sup>368</sup>. Se a este texto – que não tem desperdício – juntarmos o que ficou registado sobre o espanto – que se transformou em veneração – de alguma testemunha por esse grande senhor que saía à noite sem qualquer acompanhamento... ou o que outros apontaram sobre esse cortesão que zelava pela honra do próximo e não recorria a graças do paço para a família ou criados... ou as suas reacções aos "atrevimentos", quando não afrontas, palacianas... teremos alguns bons motivos para aceitar que, como pretende Jerónimo de Melo, D. Leão era alguém que no grupo social em que se situava e se via situado

<sup>366</sup> Michel CAVILLAC, Introd. a Cristóbal PÉREZ DE HERRERA, *Amparo de Pobres*..., ed. cit., LXXXI.

<sup>367</sup> Michel CAVILLAC, Introd. a Cristóbal PÉREZ DE HERRERA, *Amparo de Pobres*..., ed. cit., CXXIX-CLXXIX ("La Coyuntura Finisecular y el Planteamiento de Cristóbal Pérez de Herrera"); Bartolomé Bennisar, *La España del Siglo de Oro*..., ed. cit., 211-216.

<sup>368</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., ed. cit., fol. 34v-35r. A descrição deste anónimo fidalgo corresponde quase pelas mesmas palavras à que dá J. de Melo na mesma *Vida*... (fol. 28v) de D. Gileanes da Costa: "D. Gileanes da Costa, fidalgo tam principal como foi notorio de quem os Reys fazião tanto cazo, hera elle vindo de Alemanha de Embaixador de Dom João o terceiro ao Emperador Carlos quinto, seu cunhado, e Veador de sua fazenda, pessoa muy calificada nestes Reinos, e gande amigo de Dom Leão".

contrastava exemplarmente... Heroicamente, se quisermos. É essa discrepância entre o modelo hagiográfico que resulta da biografia "heróica" de D. Leão e a prática corrente nos senhores do seu tempo que tece toda a *Vida de D. Leão de Noronha*...

VII – E é essa discrepância que a família tem de assumir como herança de alguém que, porque tudo vendeu para dar aos pobres, nada mais lhe deixou que o seu exemplo e a fama da sua santidade... Desde este ponto de vista ganha todo o sentido que o autor da *Vida de D. Leão de Noronha*, quase a modos de conclusão, exclame: "ditosa família que tem tal descendente que este só basta para ser o maior título que se pode aver para ficar engrandecida por ser o verdadeiro título de nobreza o da confiança" que têm os santos<sup>369</sup>. Naturalmente, este comentário diz apenas respeito ao hagiógrafo, mas, dada a sua estreita relação familiar com o "santo D. Leão", o cuidado – e o interesse – posto na preservação da memória da sua santidade – uma memória de que, como sabemos, a família não tinha até ali curado – pode bem representar – e, como assinalámos em seu momento, cremos representa – um investimento de uma família da grande nobreza na santidade de um dos seus membros como meio de reafirmação dessa posição em dias em que também entre nós se poderá assinalar "una sempre più netta omogeneizzazione ideologica di segno nobiliare delle diverse classi dominanti"...<sup>370</sup>. E esta perspectiva, que apenas pretende explicar o trabalho hagiográfico por parte de um parente próximo do santo, ganha algum conforto se recordarmos que, tendo vendido D. Leão quase todos os bens em socorro dos pobres, a grande fortuna de seu filho, D. Tomás, foi conseguida "sem haver para este acrescentamento nem mercês dos reys nem mercancia nem encomenda nem trato mais que o bom governo..."<sup>371</sup>. E isto, como também já sabemos, tinha-o Jerónimo de Melo por "hum dos grandes milagres" de D. Leão, pois "a tudo abrange hum santo lá do Ceo, intercede e alcança muito"...<sup>372</sup>. Deste modo, a *Vida de D. Leão de Noronha* oferecia aos seus leitores – à sua família, antes de mais – um modelo de perfeição de um santo de corte que, sem negar a corte e sem dela se servir, soube fazer-se "cortesão eterno". Foi o que a memória dos que ainda o conheceram ou conheceram gente que o conheceu, sublinhou ao testemunhar da sua *fama sanctitatis*... E desde este ponto de vista, essa biografia de um "santo" do século XVI português é, pese embora ao seu estilo pouco cuidado, um

369 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 104v.

370 Claudio DONATI, *L'Idée di Nobiltà in Italia*..., ed. cit., 93.

371 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 31v.

372 J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha*..., fol. 26v.

documento raro e precioso. Por outro lado, essa obra oferecia à sua família um registo dessa fama que, por sua vez, lhe garantia não só um protector, mas também, de certa forma, uma participação nessa santidade... Jerónimo de Melo, como vimos, não esqueceu esse novo lustre – e mais verdadeiro – dos seus títulos de grandeza... E todos os seus descendentes dele se reclamaram como de "arvore boa, muito semelhante a de Jessé"<sup>373</sup>...

José Adriano de Freitas Carvalho

**Summary:** *Having initiated his noviciate within the Franciscan Order, D. Leão de Noronha (1500-1572) had to abandon his vocation in order to succeed his father as the head of the family household. Already as a married man and father, he devoted his life to prayer in a close spiritual relationship with the Dominican friars of Lisbon – Fr. Luis de Sottomayor, OP, the well-known exegete, referred to him as a saint –, pledged his fortune to the assistance of the poor, and even himself would tend to and heal those in suffering with his own hands. And this he did but, conscious of his family heritage, he did not forsake the privileges he was entitled to as a distinguished landlord. His remarkable biography (which includes the miracles performed during his lifetime that gave him the standing of a living saint) was written by his granddaughter's husband, Jerónimo de Melo Coutinho, c. 1623. In this biography, the hagiographer is committed to preserving the fama sanctitatis of D. Leão, but also in presenting a model of sanctity for "those responsible for the orientation of the marital state". With this research we will attempt to interpret the statements, remarks and silences that can be perceived in the hagiography written, above all, for the descendants of the "reverend D. Leão".*

---

<sup>373</sup> J. de MELO, *Vida de D. Leão de Noronha...*, fol. 136v. D. António Caetano de Sousa lembra que desta árvore brotam os Marqueses de Cascais., os Condes dos Arcos..., "grande numero de Casas illustres, que tem a gloria de ter por progenitores a hum tão santo Varão".





# Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII. (Alguns dados, problemas e sugestões)

## 1. Experiência "beata": desconfiança e desconforto

Falar das quedas públicas e «embustes» de Arcângela do Sacramento, de Soror Maria da Visitação, de uma qualquer penitenciada ou penitenciado do Santo Ofício, ou, pelo contrário, do prestígio de qualquer virtuosa pessoa, na *vox populi* finada em "odor de santidade"<sup>1</sup>, e cuja vida e memória tenham logrado ultrapassar o crivo analítico das autoridades religiosas hierarquicamente constituídas, implica, em última análise, reflectir sobre as possibilidades e modelos de afirmação de santidade então disponíveis na Igreja, e face aos quais, conscientemente ou não, uns se tornaram credores de condenação e castigo, e outros de consideração e triunfo.

Destes dois nomes e trajectórias evocadas, da famosa e nobilíssima Soror Maria da Visitação, a *Monja de Lisboa*, e da plebeia e beiroa Arcângela Henriques ou do Sacramento - dois exemplos entre tantos - interessa-nos sobretudo focalizar a nossa atenção nesta última, não apenas por ter protagonizado um caso praticamente desconhecido, não apenas pela associação dos seus «erros» e «enganos» a uma nova «peste» perseguida pela inquisição - o «*molinismo*» - mas também na medida em que, como leiga-beata e jovem mulher de extracção popular, humilde filha de lavradores, sabendo ler e escrever mas declarando-se sem «ciência alguma»<sup>2</sup>, ela parece ilustrar significativamente, nos finais do século XVII, a situação espiritual de grande parte do nosso "laicado". Situação essa, sem dúvida, de continuidade de um longo impasse: os leigos, mesmo nas

---

<sup>1</sup> Sem nos desviarmos do nosso âmbito - a história cultural - importa, ainda assim, recordar que o conceito de santidade, central não apenas na religião cristã, se dirige, em última análise e em sentido pleno, à qualificação de Deus. As criaturas são santas na dependência e participação da santidade de Deus. É pelo baptismo que os cristãos se inserem, formalmente, numa dinâmica de santificação, uma vez que se tornam filhos de Deus em Jesus Cristo, devendo todo o seu agir ser revelador desta identidade (cf. I Pedro I, 15-16).

<sup>2</sup> Cf. A. N. T. T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619, 2.ª Parte, (Sessão 16, Genealogia)*, fl. 83v.º

camadas humildes, podiam aspirar a formas mais elevadas de oração, podiam aceder a formas de oração mental, gradualmente popularizadas, mas nessa busca de santificação pessoal, não chegavam, geralmente, a ser capazes de dar corpo a uma espiritualidade própria, distinta da clerical e religiosa. Por isso, de um conjunto abundantíssimo de *relações de vidas*, veremos continuar por muito tempo a sobrepujar a proposta de um modelo de vida e santidade para religiosos. Por isso, no que toca às mulheres - segmento com maior protagonismo, pela própria carência, também maior, de afirmação social - o surgimento de beatas e de recolhimentos das mesmas, os beatérios, situação híbrida, de compromisso entre o século e a religião<sup>3</sup>, continuará, algo surpreendentemente, a ser um fenómeno vivaz, embora sob atracção e tutela religiosa e quase sempre culminando em novos estabelecimentos conventuais<sup>4</sup>. Tendo, para ser santa, enveredado por uma vida de beata - o que, significativamente, queria dizer, na época, mulher secular que, pela reforma de vida e hábito, parecia religiosa<sup>5</sup> - quando, na Serra da Estrela, Arcângela Henriques ou do Sacramento foi capturada pelo Santo Ofício, ela encabeçara um recolhimento de mulheres cuja ambição era afinal afirmar-se no conceito público como uma nova e prestigiosa fundação religiosa.

Importa tentar transportarmo-nos para a época. Numa sociedade secularizada, os tempos de hoje tornaram-se, acima de tudo, tempos de valorização do mundo dos leigos. O Concílio Vaticano II não apenas

<sup>3</sup> Sobre este carácter - desconfortável - de compromisso, leia-se a caracterização feita por Carmelo LISÓN TOLOSANA, *Demonios y exorcismos en los siglos de oro*, Madrid, 1990, 44-46.

<sup>4</sup> Cf. v. g. António Montes MOREIRA, *Breve história das clarissas em Portugal*, in *Archivo Ibero-Americano*, LIV/213-214 (1994), 213-220. Cf. Angel RIESCO TERRERO, *Tres documentos interesantes (siglo XVI) para el conocimiento del origen y transformacion del "beaterio" de Alhama de Granada en Convento de RR. Clarisas de la Concepcion, vulgo de "San Diego"*, in *Archivo Ibero-Americano*, LIV/215-216 (1994), 789-799. Na sua relativa e natural diversidade, a constituição e funcionamento deste tipo de recolhimentos femininos manteve-se até tarde pujante na América Latina, pelas rigorosas limitações e dificuldades metropolitanas postas na fundação de mosteiros de religiosas. Cf. Eugénio dos SANTOS, *O monacato feminino no Brasil durante a época moderna*, in *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y America (1492-1992)*, t. I, Leon, 1993, 469-482; Leila M. ALGRANTI, *Vida religiosa feminina no Brasil colonial: conventos e recolhimentos*, in *I Congreso Internacional del Monacato...*, t. I, 483-494. Cf. M.<sup>a</sup> Isabel VIFORCOS MARINAS, *El beaterio quiteño de Nuestra Señora de la Merced y sus fallidos intentos de transformacion en Convento (1730-1758)*, in *I Congreso Internacional del Monacato...*, t. I, 357-365; Carlos ALVAREZ NOGAL, *El beaterio de Santa Catalina en Manila*, in *I Congreso Internacional del Monacato...*, t. I, 521-528.

<sup>5</sup> «Chamamos beatas hoje às mulheres seculares, que sendo mais reformadas na vida e no seu hábito parecem religiosas, o qual nome se deu já antigamente no Concílio IX de Hespanha, celebrado pelos annos de 655, às donzellas que se consagrão a Deos e são bemaventuradas por este seu sacrificio» - Frei Manuel da Esperança, *Historia Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal*, Primeira Parte, Lisboa, 1656, 560.

reafirma o velho e fundamental princípio da vocação de todos os crentes à santidade, como, valorizando uma diversidade complementar de caminhos e ministérios no seio da Igreja, reconhece aos leigos um especial e insubstituível papel na iluminação e ordenação das realidades temporais, segundo o espírito de Cristo<sup>6</sup>. Mas até aos nossos dias há todo um largo percurso, lento, complexo, por vezes sinuoso e polémico de reivindicação da dignidade específica da condição leiga e do estado de vida dos casados como meio seguro de santificação, fora da vocação religiosa e do estado clerical.

Tendo-se concebido, de facto, na época feudal, a vida *no mundo* como algo muito dificilmente compatível, na prática, com a perfeição cristã<sup>7</sup>, e não obstante recomposições religiosas, políticas e sociais posteriores, que foram transfigurando as representações da santidade<sup>8</sup>, Philippe Ariès considerou que, face à concepção doutrinariamente generalizada durante a Idade Média e ainda nos começos do século XVI da preeminência da vida religiosa sobre a vida laical, «foi preciso esperar o fim do século XVI, o tempo da *Philotée* de São Francisco de Sales, ou, no século XVII, o exemplo dos senhores de Port-Royal - e, de modo mais geral, de todos esses leigos empenhados em importantes atividades religiosas, teológicas, espirituais e místicas - para que se admitisse a possibilidade de uma santificação fora da vocação religiosa, na prática dos deveres civis»<sup>9</sup>. Mesmo com importantes matizações relativizantes<sup>10</sup>, reconhecendo que o problema da espiritualidade do casamento e da "santificação" dos casados se

<sup>6</sup> Cf. *Lumen Gentium*, Caps. IV e V. Cf. JOÃO PAULO II, *Exortação Apostólica Christifideles laici*, Cap. I, nms15, 16 e 17.

<sup>7</sup> André VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge*, Roma, 1988, 410.

<sup>8</sup> - Cf. Guy LOBRICHON, *La religion des laïcs en Occident, XI.e- XV.e Siècles*, Paris, 1994, 173-205; cf. Giulia BARONE, *Nuove proposte per nuovi ceti*, in AA. VV., *Modelli di santità e modelli di comportamento* (cura di Giulia BARONE, Marina CAFFIERO, Francesco Scorza BARCELLONA), Turin, 1994, 143-147; sobre os conceitos e propostas medievais de santificação, presentes na pregação, cf. Nicole BÉRIOU, *Saint et sainteté dans la prédication de Ranulphe de la Houblonnière*, in AA. VV., *Horizons marins, itinéraires spirituels (V - XVIII siècles)*, (estudos reunidos por Henri DUBOIS, Jean-Claude HOCQUET, André VAUCHEZ), Vol. I, Paris, 1987, 3-13; cf. Philippe CONTAMINE, *La piété quotidienne dans la haute noblesse à la fin du Moyen Age: l'exemple de Charles d'Orléans (1463-1465)*, in AA. VV., *Horizons marins, itinéraires spirituels...*, ed. cit., Vol. I, 35-41.

<sup>9</sup> *História Social da Criança e da Família*, Rio de Janeiro, 1981, 215.

<sup>10</sup> Vale a pena recordar esse comerciante, casado e pai de filhos - Homebon de Cremona - canonizado em 1199, tal como é evocado por André VAUCHEZ, num conjunto de importantes páginas sobre a interiorização do ideal de fuga do mundo e sobre as experiências que, nos séculos XII e XIII, inspiradas embora em ideais formulados num âmbito clerical, se orientavam já num sentido de "emancipação" espiritual dos leigos (*La spiritualité du moyen âge occidental*, Paris, 1975, 125-145); cf. ainda André VAUCHEZ, *Le "trafiquant céleste": Saint Homebon de Crémone (+ 1197), marchand et «père des pauvres»*, in AA. VV., *Horizons marins, itinéraires spirituels...*, ed. cit., Vol. I, 115-122.

havia colocado, nomeadamente na Península Ibérica, mais cedo do que ficou sugerido<sup>11</sup>, a verdade é que a espiritualidade daqueles que viviam no século continuaria marcada pela sombra do claustro e pelo ascendente do modelo religioso<sup>12</sup>, ainda que se proclamasse que cada um se podia salvar no seu estado<sup>13</sup>. De resto, na ponderação de André Vauchez, os finais do século XV, apesar de uma anterior "vaga mística" no mundo dos leigos, e nomeadamente, a despeito do prestígio de importantes santas leigas, exornadas por dons extraordinários, mais do que outra coisa, terão representado uma conjuntura de monaquização e depreciação da condição laical<sup>14</sup>.

Para muitos leigos comuns, também eles desejosos da sua santificação pessoal, sem terem de submeter-se às regras dos religiosos nem confinar-se a um claustro, certas confrarias<sup>15</sup>, as ordens terceiras e determinadas experiências de reclusão<sup>16</sup> e beguinagem<sup>17</sup> tinham sido

<sup>11</sup> Sobre esta matéria impõe-se a leitura duma importante obra: Maria de Lurdes Correia FERNANDES, *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica (1450-1700)*, Porto, 1995.

<sup>12</sup> Para significativa análise de um caso exemplar, constante de uma *vida* escrita pelo Padre Martín de Roa (S.J.), publicada pela primeira vez em 1604, cf. Maria de Lurdes Correia FERNANDES, *Uma clarissa ilustre do Século XVI: Ana Ponce de Leon, Condessa de Feria e monja de Santa Clara de Montilla*, in *Actas do Congresso Internacional Las Clarisas en España y Portugal*, t. I (Espiritualidade), Salamanca, 1993, 331-340.

<sup>13</sup> D. Fernando Correa de LACERDA, *Historia da vida do Bemaventurado Padre S. Joam da Cruz*, Lisboa, 1680, 125. Permitimo-nos extractar uma pequena passagem desta *Reflexão*: «Em tal forma dispoz Deos as cousas que cada hum se pôde salvar no seu estado; por essa razão disse o Senhor que em casa de seu Pay havia muytas estancias: os caminhos do Ceo são muytos. (...) e ainda que he estreita a estrada da vida, tambem ha alguãs menos estreitas; como a cõsciencia não seja larga, bem pode ser menos angustiada a via: a mais estreita he a melhor, porque não ha para donde desviar, porém a menos angustiada não he mã, como se não deixe de prosseguir (...) quem dorme com huma pedra á cabeceira, acha huma escada para subir á patria, mas não deixa de subir á patria quem não dorme com huma pedra a cabeceira: a escada por onde cada hum sobe, he a Cruz que cada hum leva, e como não deixe de a levar, não lhe faltará escada por donde subir».

<sup>14</sup> Cf. A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident...*, ed. cit., 446-448

<sup>15</sup> Sobre a valência santificante do movimento confraternal cf. v.g. Catherine VINCENT, *Les confréries médiévales dans le royaume de France (XIII.e - XV.e Siècle)*, Paris, 1994, 71-73.

<sup>16</sup> Cf.: Anna Benvenuti PAPI, *Velut in sepulchro: cellane e recluse nella tradizione agiografica italiana*, in AA.VV., *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale* (cura di Sofia Boesch GAJANO e Lucia SEBASTIANI), Roma, 1984, 367-455; IDEM, *Frati mendicanti e pinzochere in Toscana: dalla marginalità sociale a modello di santità*, in AA.VV., *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale* (cura di Daniel BERNSTEIN e Roberto RUSCONI), Nápoles, 1992, 85-106; Mario SENSI, *Incarcerate e recluse in Umbria nei secoli XIII e XIV: un bizzocaggio centro-italiano*, in AA.VV., *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, 57-84. Sobre as *emparedadas* em Portugal consultem-se obrigatoriamente: Frei Joaquim de Santa Rosa de VITERBO, *Elucidário*, t. II, Barcelos, 1966, 213; Fortunato de ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, Vol. I, Barcelos, 1967, 143; José Sebastião da Silva DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, t. I, Coimbra, 1960, 65.

outrora instrumentos disponíveis e privilegiados<sup>18</sup>. Tendo-se progressivamente consolidado a tendência para a institucionalização destes últimos movimentos associativos de beatos e beatas, com a sua passagem a conventos em forma, com votos e clausura, ou a adopção, pelos seus efectivos, de uma regra terceira<sup>19</sup>, a verdade é que, apesar da energia disciplinadora da hierarquia, em Portugal, já na segunda metade do século XVI, «não raro os leigos tomavam sem profissão o hábito franciscano e se faziam eremitas»<sup>20</sup> e, como o demonstram numerosos processos inquisitoriais, continuarão a pulular individualmente beatas, embora normalmente enquadradas nas ordens terceiras, nem mesmo cessando, até em território metropolitano, a velha fórmula "ambígua" do beatério ou recolhimento de beatas, fórmula retardatária mas particularmente útil e funcional, por razões sociais e económicas, em territórios ultramarinos<sup>21</sup>.

Situando-se entre os anos sessenta do século XVI e os anos vinte do século XVII, Rodrigues Soares, no seu *Memorial*, no contexto da evocação do triste caso da freira da Anunciada, entre outras «maldades e invenções do mundo» sobre que escreve, sugere-nos uma impressiva imagem do ponto a que tinha chegado, entre nós, em divulgação - também entre gente leiga e "vulgar" - a procura da santidade e dos graus superiores de oração, embora na sua retina fiquem apenas os aspectos imediatos e negativos de uma tendência revestida, afinal, de largo significado sócio-cultural:

«Permitiu Deus» que o descobrimento desta «maldade» - considera - fosse causa «de se descobrirem outras semelhantes (...), porque se não resolvia o mundo senão em todas quererem ser santas, avendo ajuntamentos de beatas pelas igrejas, deputando-se a quais eram mais santas, tratando de

<sup>17</sup> Sobre *Beguinas ou Beguinos* (a prática e as oscilações semânticas) cf. Frei Joaquim de Santa Rosa de VITERBO, *Elucidário*, ed. cit., t. II, 32-32; Fortunato de ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, Vol. II, 201; José Sebastião da Silva DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, ed. cit., t. I, 63-65.

<sup>18</sup> Cf. André VAUCHEZ, *La spiritualité du moyen age occidental*, ed. cit., 142-145.

<sup>19</sup> Cf. v. g. José María MIURA ANDRADES, *Formas de vida religiosa feminina en la Andaluzia Medieval. Emparedadas y beatas*, in AA.VV., *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, Ed. de Angela MUÑOZ y M.ª del MAR GRAÑA, Madrid, 1991, 153-164; Anna ESPOSITO, *S. Francesca e le comunità religiose femminili a Roma nel secolo XV*, in AA.VV., *Culto dei santi...*, ed. cit., 539-562. Para exemplificação portuguesa da passagem de grupos de emparedadas e de recolhimentos de beatas a mosteiros, cf. Frei António do ROSÁRIO (O. P.), *Mapa de Portugal dominicano feminino*, in *I Congresso Internacional del Monacato...*, t. 2, 652-665. Frei Joaquim de Santa Rosa de VITERBO, *Elucidário*, ed. cit., t. II, 33, cita um capítulo das cortes de Évora de 1481, no qual os procuradores dos concelhos chamam a atenção do monarca para o problema das «Beguinas que fazem conventiculos de fóra, e não querem tomar Ordem approvada», pedindo que «sejão constringidas de entrarem na Ordem approvada, onde sob Régra sirvão a Deos».

<sup>20</sup> José Sebastião da Silva DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, ed. cit., t. I, 65.

<sup>21</sup> Cf. *supra* nota 4.

seus enlevamentos e raptos, perguntando huãs as outras, publicamente: «Mana, como estais, em que Çeo hiş agora com vosa contemplassão?». Se a outra respondia: «Mana, ainda agora vou no primeiro çeo», respondia-lhe muito agastada: «Hai mana, muito pouco caminhais; caminhai, trabalhai, chegareis ao terseiro çeo onde eu vou e vereis maravilhas como eu veyo». De maneira que tudo se resolvia em contar de huã santa que ali estava, outra acola, outra ca, ate entrar pelos homens, que hum hia a sam Roque, questava en rpto diante de todos, enfim era cousa maravilhosa a semente do demonio como andava neste particular semeada pelo mundo, que não avia ja çidade, vila nem aldeia onde não houvesse uma santa»<sup>22</sup>.

Uma dessas «maldades» que se descobriu, em Coimbra, foi protagonizada por Maria Dias, uma mulher com quem tratavam todos os que por então eram, naquele meio, da parcialidade de D. António. Na condição de beata, assentou arraiais em Celas, junto dos religiosos do mosteiro de Santo António. Quando comungava tinha arrebatamentos, deixando-se cair; simulava raptos e revelações, e entre outros "dons", «Nosso Senhor revelava-lhe cousas da outra vida e das almas que desta passavam»; dizia-se em comunicação com o espírito da prioresa da Anunciada, e era consultada sobre o futuro por pessoas de categoria, até por doutores... Acabou condenada a penitência pública na Sé, cinquenta açoutes pelas ruas da cidade, dez anos no Brasil, e - aspecto importante no seu castigo - a não poder comungar senão uma vez por ano<sup>23</sup>.

Todos estes casos levavam os pastores conscientes a redobrados cuidados e alertas. É precisamente a grande procura - incauta e impreparada - da contemplação, por parte de muitos fiéis, que leva o padre dominicano António Feio a advertir, comentando um texto de S. Gregório Nazianzeno, em sermão da Festa dos Santos Inocentes:

«Nem nos tornemos deste trabalhoso Egipto para a santa contemplação, significada por Judea, antes nos detenhamos nelle té morrer o Herodes, que queria matar em nós a divina graça. Porque morto elle, então poderemos nós tornar da vida activa e trabalhosa para a contemplativa e descansada.(...) Porque quem sem obras santas se quiser dar à contemplação, fará edificio sem alicerce, donde procedem muitas illusões do demonio, por quanto daquellas almas zomba elle mais afoutamente e lhes mete mayores enganos na cabeça que, sem fazerem a Deos muitos serviços e se exercitarem nas obras árduas da virtude, se dedicação à contemplação, dandose por tão

<sup>22</sup> Pero Roiz SOARES, *Memorial*, Leitura e revisão de M. Lopes de ALMEIDA, Coimbra, 1953, 274.

<sup>23</sup> Cf. António BAIÃO, *A beata de Celas, processada pela Inquisição de Coimbra. Intervenção do Bispo Conde neste caso*, in *O Instituto*, Vol. 88, n.º 2, Figueira da Foz, 1935, 173-179.

privados cõ Deos que lhes parece o podem conversar de contino, e com confiança de suas esposas, sem precederem os merecimentos de taes»<sup>24</sup>.

Como se sabe, idênticos enganos, «curiosidades de mística parda»<sup>25</sup>, aconteceram profusamente em Espanha, sendo muitos deles aí reprimidos no contexto da luta anti-alumbrada. Uma simples leitura das chistosíssimas *Cartas* de D. Juan de la Sal<sup>26</sup>, referentes, entre outros, aos embustes do Padre Francisco Mendes, «de nação português», organizador de um recolhimento de mulheres, falecido em 1616, e condenado como alumbrado em auto-de-fé de 1624, em Sevilha, basta para se fazer ideia da importância social do fenómeno beato e daquilo a que o Bispo de Bona chama a «tentação» da aura de santidade<sup>27</sup>. Sem que para esta época se possa falar de *alumbrados*, entre nós, o século XVII português conhecerá também intenso ambiente visionário e bastantes casos de «ilusão» e «embuste» castigados<sup>28</sup>, em paralelo, claro está, a um alargamento ortodoxo do movimento beato, polarizado sobretudo pela dinâmica devocional de terceiros e terceiras.

Em Braga, na última década do século XVII, próximo aos Congregados, duas beatas, confessadas destes Padres, com a anuência do ordinário, fizeram uma casa de recolhimento, que logo procuraram enriquecer com oratório capaz de Missa<sup>29</sup>, numa iniciativa que mais tarde daria lugar, na cidade, à constituição de um mosteiro de terceiras de S.

<sup>24</sup> Padre António FEO (O.P.), *Trattados das Festas e Vidas dos Santos*, 2.ª Parte, Lisboa, 1615, 46-47.

<sup>25</sup> Cf. v. g. *Sentencia de Juana la Embustera* (Jesus IMIRIZALDU, *Monjas y Beatas Embaucadoras*, Madrid, 1977, 81-119).

<sup>26</sup> Cf. D. Juan de la SAL, *Cartas al Excmo. Sr. Duque de Medinasidonia*, in *Curiosidades de mística parda*, Madrid, 1897, 1-44.

<sup>27</sup> «Crea V. E. que, como hay hombres tentados de la carne, los hay también del espíritu, que se saborean y relamen en que los tengan por santos, en que les pida una enferma un evangelio, y otra que está para parir que se esté en oración junto á sua cama, hasta que Dios la haya alumbrado; y, quando se imagina que una canilla ó mano de las suyas podrá estar algún dia con unas andas dentro de un relicario, se les cae la baba de contento, y no hay enamorado que salte paredes con más ánimo que estos tales atrancan dificultades y barrancos por conseguir su estimación» - D. Juan de la SAL, *Carta primera*, in *Curiosidades de mística parda*, 9.

<sup>28</sup> Além dos casos *infra* apresentados, cf.: José Lourenço D. de MENDONÇA, e António Joaquim MOREIRA, *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, Lisboa, 1980, [165], [166], [170] e [252]; Laura de Mello e SOUZA, *Entre o êxtase e o combate: visionárias portuguesas do século XVII*, in AA. VV., *Inquisição: Ensaio sobre Mentalidade, Heresias e Arte* (coordenação de Anita NOVINSKY e Maria Luiza Tucci CARNEIRO), S. Paulo, 1992, 762-784; e ainda *Sentença do P.e Matheus Francisco da Companhia de Jesus, o qual saiu segunda vez no Auto-de-Fé que se celebrou em Goa no ano de 1664*, in *Feiticeiros, profetas e visionários, Textos antigos portugueses* (Seleção de Yvonne Cunha RÊGO), Lisboa, 1981, 57-76.

<sup>29</sup> Cf. Bernardino José de Sena FREITAS, *Memórias de Braga*, t. I, Braga, 1890, 390.



Domingos<sup>30</sup>. Uma evolução que provavelmente teríamos visto seguir também o contemporâneo e supra referido recolhimento de Midões da Beira-Alta, encabeçado por Arcângela do Sacramento, dirigida espiritual do oratoriano de Viseu António de Afonseca, se não tivessem mediado delitos de doutrina, a desconfiança e a repressão das autoridades. No entanto, no momento da sua detenção - levando consigo uma «verónica de prata», um «livrinho do rosário» e umas «horas de Nossa Senhora»<sup>31</sup>- Arcângela apresentava-se verdadeiramente com o perfil de uma beata e o seu recolhimento, embora colocando-se sob a paternidade de S. Domingos, com hábito e regra dominicana, pela falta de clausura e votos, pela comutação até do ofício divino, tinha então verdadeiramente a imagem e a forma de um beatério, nessa informalidade nos recordando anteriores e nunca olvidados figurinos de organização feminina para a vida em comum<sup>32</sup>.

## 2. Alargamento da oração mental metódica e atracção pela mística

As ordens terceiras e este tipo de recolhimento de beatas, rapidamente atraído e assimilado institucionalmente pelo mundo conventual regular, aparecem como a solução para muitas mulheres devotas que, espiritualmente despertas por uma missão ou por um apostolado mais eficaz nas respectivas terras, e desejando mudar as suas vidas, queriam evitar a rigidez de uma clausura, ou podendo mudar de estado, viam que as suas famílias não tinham o suficiente para, dotando-as, as fazerem ingressar numa das religiões existentes.

No entanto, a piedade destas beatas e terciárias parece, em grande medida, um esboço ou réplica simplificada e popular da piedade claustral, por um mimetismo compreensível: o claustro nunca deixara de se perfilar como paradigma por excelência de seguro e honroso caminho para a bem-aventurança eterna, a pastoral católica de massas pós-tridentina, ao enfatizar a necessidade de menosprezo e renúncia ao mundo, voltara a afastar a

<sup>30</sup> Cf. Frei António do ROSÁRIO (O. P.), *Mapa de Portugal dominicano feminino*, in *I Congreso Internacional del Monacato...*, t.2, 662.

<sup>31</sup> Cf. A. N. T. T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 7619, 1.ª Parte, Auto de Entrega*, fl. 2. Que figurações sacras ostentaria aquela medalha de prata? Não temos detalhes sobre estes objectos. Então se lhe acharam também duas cartas e uma navalha.

<sup>32</sup> Cf. Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVII)*, Madrid, 1994, 19-87. Em Portugal, para a família dominicana, vejam-se os exemplos sumariamente coligidos por Frei António do ROSÁRIO (O. P.), *Mapa de Portugal dominicano feminino* supra cit., 657-659, nomeadamente nms. 2, 4, 7, 8.

cidade celeste e a terrena, e os exemplos de heroísmo cristão propostos à imitação, emolduravam-se de uma pesada componente ascética<sup>33</sup>, mais própria de religiosos do que de leigos. De resto, com especial destaque para o mundo feminino e independentemente da pertença a uma determinada ordem social, desde os últimos séculos da Idade Média que, aos tradicionais critérios de vida santa, se tinha vindo juntar uma crescente valorização da manifestação de dons extraordinários na vida dos fiéis<sup>34</sup>. E, com todos os receios, suspeitas<sup>35</sup>, reacções e ajustamentos, simbolizados, em espaço ibérico, na publicação do *índice* de Fernando de Valdés de 1559, a verdade é que o movimento de renovação e reforma da Igreja passara também pelo alargamento da oração mental metódica aos leigos e pela possibilidade de estes se familiarizarem na via do *recogimiento* e de acederem a uma experiência mística<sup>36</sup>. Passara, e por isso o tempo, com Trento, consagrara o magistério de um Frei Luís de Granada<sup>37</sup>, de um S. Pedro de Alcântara<sup>38</sup>, de um Frei Bartolomeu dos Mártires<sup>39</sup>..., um tipo de pastoral como a que Pedro de Santa Maria desenvolvera no mundo dos leigos<sup>40</sup> ou o tipo de orientações que se exprimira no *Livro de Doutrina Espiritual* do leigo Sousa Tavares<sup>41</sup>. E continuaria a passar. Daí podermos ver uma religiosa

<sup>33</sup> Cf. Jean DELUMEAU, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, 1973, 53-57.

<sup>34</sup> André VAUCHEZ, *La sainteté en Occident...*, ed. cit., 472-478.

<sup>35</sup> Cf. André VAUCHEZ, *La nascita del sospetto*, in AA.VV., *Funzione e santità tra medioevo ed età moderna*, (cura di Gabriella ZARRI), Turim, 1991, 39-51.

<sup>36</sup> Cf. v. g. Massimo PETROCCHI, *Storia della spiritualità italiana (secc. XIII-XX)*, Roma, 1984, Caps. V e VI, 155-229; Roberto RUSCONI, *Da Costanza al Laterano: la «Calcolata devozione» del ceto mercantile-borghese nell' Italia del Quattrocento*, in AA.VV., *Storia dell' Italia Religiosa*, t. I (cura di André VAUCHEZ), Ed. Laterza, 1993, 520-535; Pedro SAINZ RODRÍGUEZ, *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España*, Madrid, 1984, 184-250; Pedro SAINZ RODRÍGUEZ, *La siembra mística de Cisneros*, Madrid, 1979; Melquiades ANDRÉS MARTÍN, *Los recogidos*, Madrid, 1976, 48,105-106, 125-126; José Sebastião da Silva DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, ed. cit., t. I, 245-362; Maria de Lourdes BELCHIOR e José Adriano de CARVALHO, *Génese e linhas de rumo da espiritualidade portuguesa*, in *Antologia de Espirituais Portugueses*, Lisboa, 1994, 15-19.

<sup>37</sup> Para qualquer abordagem deste grande mestre, consulte-se uma obra marcante e obrigatória: Maria Idalina Resina RODRIGUES, *Frei Luís de Granada e a Literatura de espiritualidade em Portugal*, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1976, 1617 pp. dact.

<sup>38</sup> Cf. F. Félix LOPES, *Influência de S. Pedro de Alcântara na espiritualidade portuguesa do seu tempo*, Coimbra, 1964.

<sup>39</sup> Cf. Frei Raul de Almeida ROLO (O.P.), *Uma «arte» de ser santo (Compendium Spiritualis Doctrinae)*, in *Eborensis*, VI-2 (1988), 87-110. Sobre o Arcebispo, consulte-se imprescindivelmente, do mesmo autor, *Formação e vida intelectual de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, Porto, 1977, 327 pp.

<sup>40</sup> Permitimo-nos lembrar um trabalho nosso: *Os Lóios e a reforma religiosa em meados do séc. XVI. A «Ordem e regimento de vida cristã» de Frei Pedro de Santa Maria (1555)*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1986, 206 pp. dact.

<sup>41</sup> Cf. José Adriano de CARVALHO, *Francisco de Sousa Tavares*, in *Antologia de Espirituais Portugueses*, ed. cit., 207-212.

agostinha de Xabregas, professa em 1670, escrever, como revelação particular de Cristo, que «todos em seu estado podem fazer vida perfeita e estar em perfeita oração, mandando, servindo, trabalhando, obedecendo, e cada hum em sua esfera, estado, officio e occupação pode estar obrando e dando gloria a seu criador e fazendo o para que foram criados»<sup>42</sup>. Daí ainda o teor de tantas missões do interior<sup>43</sup>, nomeadamente jesuíticas, oratorianas e varatojanas.

Um destes missionários, Frei Manuel de Deus, herdeiro do hábito, do espírito e dos métodos de Frei António das Chagas, nos anos vinte do século XVIII, inculcando um método simples de oração mental, acessível até a um «pastorinho», recordará uma revelação feita a Francisco Yepes, irmão de S. João da Cruz, segundo a qual «o meyo por onde poderia haver reforma no mundo perdido» era «persuadir e ensinar a todos a Oração mental, ainda aos lavradores e officiaes de todos os officios e pessoas de todos os estados»<sup>44</sup>. Ao mesmo tempo exortará os sacerdotes a que no púlpito e no confessionário não deixem uma só vez de ensinar «com razões claras» esta matéria, recomendando-lhes vivamente os capitulos da oração mental constantes desse seu livro *Pecador convertido*, próprios para todo o tipo de fiéis, e de cuja aplicação resultariam «prodígios» pastorais nunca imaginados<sup>45</sup>. Apelando para a sua própria experiência, na esteira de contínuas diligências missionárias, desde Frei António das Chagas, por introduzir entre os seculares a oração pública<sup>46</sup>, este frade dará testemunho de números impressionantes de muitos milhares de pessoas postas em oração colectiva<sup>47</sup>. Possuído destas convicções, D. Álvaro de Abranches e Noronha,

<sup>42</sup> B. N. L., Cód. 609, (*Vida original que pellas suas mãos escreveo a Veneravel Madre Sor Maria da Assumpção, Religiosa do Convento das Madres Agostinhas descalças de Xabregas, Por preceito e mandato de seu Prelado e Confessores. A qual morreo no anno de 1701, em Domingo 11 de Setembro, as des horas do dia*), 417. Deve tratar-se de um autógrafo, ao qual, posteriormente, alguém acrescentou este título. Uma nota manuscrita, no rosto, em letra diferente, informa-nos que foi filha de João Cabral de Bayros, Desembargador e Conselheiro da Fazenda d' El-Rei, e de D. Sebastiana Marinha, do lugar de Torres Vedras, e que professou a 20 de Agosto de 1670.

<sup>43</sup> Em *Alma instruida na doutrina e vida christã* (t.1, Lisboa, 1688), obra que no prólogo se afirma destinada a ajudar os missionários, nas instruções para bem orar, o jesuíta Manuel FERNANDES não deixa de inculcar uma basilare e tradicional prática da oração mental. Como proposta aos leigos, de idêntico significado, no âmbito da Companhia, cf. v. g.: Alexandre GUSMÃO, *Meditações para os dias da semana*, Lisboa, 1689; João da FONSECA, *Satisfaçam de aggravos e confusam de vingativos*, Évora, 1700, *Trat.º 2.º*, 229-343.

<sup>44</sup> Frei Manuel de DEUS (O. F. M.), *Pecador convertido ao caminho da verdade, instruido com os documentos mais importantes para a observancia da Ley de Deos*, Coimbra, 1728, 53 e 61.

<sup>45</sup> Frei Manuel de DEUS (O. F. M.), *Pecador convertido...*, ed. cit., 349.

<sup>46</sup> Frei Manuel de DEUS (O. F. M.), *Pecador convertido...*, ed. cit., 364.

<sup>47</sup> «Eu tenho assistido à oração de turbas tão grandes que passavão de quinze mil pessoas (quem lhe parecer muyto, averigüe a verdade no Bispado de Leyria, perguntando pella missão do anno de

bispo de Leiria desde 1694, socorrendo-se do auxílio de missionários por si convidados<sup>48</sup>, teria então tido um importante papel na difusão deste tipo de oração, mandando imprimir e distribuindo pelo seu bispado quatro mil livrinhos de meditações breves para a oração mental pública nos templos<sup>49</sup>. Frei Manuel de Deus assevera que no fim de uma missão nesta diocese, contas feitas a cada freguesia, havia cerca de vinte e cinco mil pessoas que tinham abraçado o exercício da oração mental<sup>50</sup>.

«Para os ultramarinos do novo mundo do Brasil», com alegorias náuticas e as fortes cores dos trópicos<sup>51</sup>, delinear a missão franciscana António do Rosário uma *Carta de Marear*, imbuída de espírito seráfico<sup>52</sup>, como cartilha para os principiantes da oração mental que não sabiam nem podiam «alcançar outros maiores volumes sobre matéria tão necessária para a salvação»<sup>53</sup>, tendo embora anteriormente podido invocar um alto exemplo de entrega à oração mental na pessoa do bispo e governador de Pernambuco, D. Matias Figueiredo e Mello<sup>54</sup>. Mais tarde, D. Frei José de

1726), e recebião tanta luz de Deos que menos de meyo quarto[de hora] de oração obrava nellas mayores effeitos que todos os sermões que se tinham prégado» - *Pecador convertido...*, ed. cit., 400.

<sup>48</sup> Cf. Diogo Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, t. I, 99.

<sup>49</sup> Frei Manuel de DEUS (O. F. M.), *Pecador convertido...*, ed. cit., 250-251. Deduz-se das palavras do autor, *ibid.*, que o *Directorio para a oração mental* e as *Meditações breves das materias mais importantes, que se costumão meditar para a reforma das consciencias e observancia da Divina Ley* [gravidade do pecado; novíssimos; vocação e felicidade da alma justa; conhecimento de Deus; vida, paixão, ressurreição, ascensão de Cristo e vinda do Espírito Santo; Eucaristia], que vêm a págs. 252-336 do *Pecador convertido...*, são afinal a transcrição do texto desse «divrinho» (inclusive da «Advertência»), mandado publicar (anónimo?) pelo bispo de Leiria, e muito provavelmente trabalho anterior do frade varatojano, para apoio e suporte do apostolado missionário.

<sup>50</sup> *Pecador convertido...*, ed. cit., 251.

<sup>51</sup> Mais ainda do que nesta obra, do mesmo autor, veja-se uma riquíssima alegorização espiritual da paisagem e da sociedade brasileira em *Frutas do Brasil*, Lisboa, 1702, livro que «mandou imprimir o Comissário Geral da Cavalaria de Pernambuco Simam Ribeyro Ribas».

<sup>52</sup> Nomeadamente pela valorização da observação gozosa da natureza, meditação compassiva da paixão, affectuosos «actos de amor de Deus», e pela inclusão de «exercícios» de S. Francisco e S. Boaventura para os diferentes dias da semana.

<sup>53</sup> Cf. *Carta de Marear*, «Ao leitor». Citamos pela ed. de Lisboa, of. Filipe de Sousa Villela, 1717. A dedicatória a D. Francisco de Sousa, coronel de cavalaria de Pernambuco, mecenas desta publicação, está datada de 9 de Fevereiro de 1697, do Convento de Santo António de Poiuca. O borrão desta *Carta* - diz-nos o autor - fora «parto da missão» que fizera nas capitánias de Pernambuco. Instado pela «devoção de muitos», e vendo essa *Carta* «tão mareada, disforme e viciada pela variedade e ignorancia das pennas», se resolvera «no retiro de Poiuca a restaurar e acrescentar a dita Carta, com tençam que pela estampa mais bem acondicionada se pudesse espalhar pelos mais pobres e remõtados destes Paizes». A obra saiu pela primeira vez a lume em Lisboa, em 1698, na of. de António Pedroso Galrão (cf. *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal (1501-1700)*, dir. José Adriano de Freitas CARVALHO, Porto, 1988, 461, n.º 1853).

<sup>54</sup> Cf. Frei António do ROSÁRIO (O.F.M. Cap.), *Feyra Mystica de Lisboa, Armada em huã trezena do divino Português Santo António*, Lisboa, João Galrão, 1691, «Dedicatória». Esta obra,

Santa Maria de Jesus, com uma metodologia de missionário varatojano, fará junto dos seus diocesanos de Cabo Verde o mesmo apostolado deste exercício, «sem o qual não podemos alcançar vitoria»<sup>55</sup>. E D. Miguel da Anunciação, crendo que na oração mental estava a «chave do paraíso», exortará os párocos da sua diocese de Coimbra a ensinarem o método de Frei Manuel de Deus aos respectivos fregueses, homens e mulheres, e a com eles o praticarem nas igrejas, quotidianamente<sup>56</sup>. Um tipo de prática pública que D. Manuel Caetano de Sousa reconhecia ter sido disseminada pelo reino, no século anterior, por Frei António das Chagas, e, nesses seus dias, a própria «devoção» de D. João V quisera introduzir na patriarcal, na novena de S. José<sup>57</sup>. E já na última década de setecentos, na arquidiocese bracarense, veremos o reformador D. Frei Caetano Brandão continuar a esperar bons frutos desta recomendada prática, a realizar quotidianamente pelos párocos com os respectivos fregueses<sup>58</sup>.

Na primeira metade do século XVIII os manuais e devocionários inculcando e ensinando a prática da oração mental conheceriam grande divulgação<sup>59</sup>, ao estímulo, sem dúvida, de uma crescente procura laical. Nas suas *Doutrinas práticas*, vemos um grande difusor da devoção ao Coração de Jesus<sup>60</sup>, o Padre Calatayud, como resultado de uma significativa

coligindo algumas «praticas moraes e panegyricas» pregadas no Recife no ano de 1688, foi concluída em Janeiro de 1689, no Convento de N.ª S.ª das Neves de Olinda.

<sup>55</sup> Cf. *Brados do pastor às suas ovelhas*, Lisboa, 1735, «Appendix primeyro», 121. A grande procura desta obra, impressa a primeira vez em Lisboa, na of. de Manuel Fernandes Costa, em 1731, levou a esta segunda edição, pelo mesmo impressor.

<sup>56</sup> Cf. Manuel Augusto RODRIGUES, *As preocupações apostólicas de D. Miguel da Anunciação à luz das suas cartas pastorais*, Sep. das Actas do Colóquio *A mulher na sociedade portuguesa*, Coimbra, 1986, 11.

<sup>57</sup> Cf. Frei Manuel de DEUS (O. F. M.), *Pecador convertido...*, ed. cit., «Censura do Paço».

<sup>58</sup> Cf. *Freguesia de S. Cristovão de Lordelo*, in *Noticias de Felgueiras*, Ano XXVIII, n.º 1439, 17/1/1963, 2. Neste interessante artigo, não assinado, (integrado numa série de trabalhos sobre a *História da Quinta e Casa da Mata*, da responsabilidade dos Padres Carmelitas, a quem estes imóveis foram doados em 1953 pela última proprietária, da família Cunha Rola Pereira), transcreve-se o texto de um *capítulo* deixado em Fevereiro de 1791 pelo Visitador Dr. Manuel Marinho, Protonotário Apostólico e abade de Santa Maria de Airão: «O mesmo Rev.º Paroco e juntamente todos os sacerdotes procurem com todo o zelo promover o exercício da oração mental, ensinando a seus fregueses o modo practico de a fazer, destinando para este fim alguma hora do dia, não só por ser este tão pio exercício muito recomendado por sua Ex.cia (D. Frei Caetano Brandão), mas sim por ser este o meio mais efficaz para se adquirirem as virtudes e extirparem os vícios».

<sup>59</sup> Cf. José Adriano de CARVALHO, *Introdução ao Catálogo da Exposição Histórico-Bibliográfica organizada pela Biblioteca Pública Municipal do Porto (29/4/1988) no Bicenário da Morte de S. Afonso Maria de Ligório*, Parte III, com as suas abundantes indicações bibliográficas.

<sup>60</sup> Cf. Pedro CALATAYUD (S. J.), *Incendios de amor sagrado y respiracion amorosa de las Almas devotas con el Corazon de Jesus su enamorado*, Valencia, Joseph Estevan Dolz, 1736 (4.ª impressão), nomeadamente a explicação das razões de ser e valor da devoção (11-22) e as «Reglas para fundar Congregaciones del Corazon de Jesus», 23-44. Pode compulsar-se tradução portuguesa:

valorização desta área da pastoral, lembrar a curas e «directores de almas» a necessidade de estarem atentos à progressão espiritual dos leigos na oração: os membros das ordens terceiras não só se deveriam confessar das suas faltas à «congregação» ou «exercício», como também deveriam regularmente examinar a consciência e acusar-se daquelas vezes em que tinham deixado de preparar «os pontos da meditação para ter oração», ou daquelas em que tinham estado a ler ou a ouvir a «lição espiritual» com «perturbação» ou com «a imaginação bastante distraída»<sup>61</sup>.

Este exercício da oração mental pública nos templos ilustrava-se no nosso país, de sobremaneira, com o exemplo dado pela Congregação do Oratório<sup>62</sup>, em cujas igrejas, desde a regulamentação de um núcleo de piedade no paço, por Bartolomeu de Quental, em tempos de D. Luísa de Gusmão, se estimulava o surgimento de devotas associações laicas, de espírito filipino, unindo estatutariamente as obras de caridade à prática quotidiana da oração mental<sup>63</sup>. Deve no entanto sublinhar-se que neste apostolado da oração mental se cuidou pouco de uma sua expressão que fosse especificamente laical. Lembremos um caso expressivo: quando, em 1678, o Padre Baltasar Guedes dava ao prelo a sua tradução da *Escola de*

---

*Incêndios de Amor Sagrado e Colóquios Amorosos das Almas devotas com o Coração de Jesus*, Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1744.

<sup>61</sup> Cf. Pedro CALATAYUD (S. J.), *Doutrinas praticas que costumava explicar nas suas Missões o Padre...*, mandadas traduzir por ordem do Serenissimo Senhor D. José; Arcebispo e Senhor de Braga, etc., t. II, Coimbra, Colégio das Artes, 1753, 289-290. Estes tomos I e II da trad. port., de 1753, correspondem aos tomos I e II impressos em Valência, por J. Estevan Dolz, respectivamente em 1737 e 1739.

<sup>62</sup> Entre outros, retenha-se este significativo testemunho: «Confirma ultimamente esta verdade a sagrada Congregação do Oratorio, que fundou o agigantado espirito de S. Felipe de Neri, renovando o costume Apostolico nestes devotos ajuntamentos. Estão patentes as Igrejas desta Congregação para todas as pessoas de hum e outro sexo. Os frutos tem sido tão prodigiosos, como se confissão todos os Reynos aonde os zelosos obreiros deste Instituto tem chegado. Havendo eu de escrever esta materia, quis da santa Congregação de Lisboa o voto, para authorizar com suas mesmas palavras estes escritos, e respondeo-me: *Em todas as Congregações do Oratorio deste Reyno e suas Conquistas se costuma fazer duas vezes no dia oração publica, para o que estão sempre patentes as Igrejas para todos os que quizerem assistir. Este costume he aprovado em fórma especifica pelos Summos Pontifices, por ser hum dos seus Estatutos, antes o mais principal, e que dá nome à mesma Congregação, a qual por respeyto da oração cômua, introduzida pelo seu Fundador S. Filippe Néri, se chama Congregação do Oratorio. A todos os que assistem concede o Summo Pontifice muytas indulgencias; e estimdrão tanto os Summos Pontifices, que nos Reynos de Portugal se introduzisse este santo costume, que o Santissimo e veneravel servo de Deos Innocencio XI escreveu hum Breve, em que louvava o grande zelo que em promover este santo exercicio mostrou sempre o veneravel Padre Bartholomeu do Quental, Fundador da Congregação do Oratorio neste nosso Reyno de Portugal*» - Frei Manuel de DEUS (O.F.M.), *Pecador convertido...*, ed. cit., 439-440.

<sup>63</sup> Cf. Eugénio dos SANTOS, *O Oratório no Norte de Portugal*, Porto, 1982, 234-245.

*Oração*, do carmelita descalço João de Jesus Maria<sup>64</sup>, estava a oferecer conscientemente aos leigos um quadro de piedade religioso e carmelitano, mas afinal idêntico àquele que, desde 1673, procurava implementar no Oratório de Nossa Senhora das Soledades do Colégio dos Orfãos do Porto<sup>65</sup>, não obstante a natureza de leigos e «seculares de fora» da congregação aí principiada<sup>66</sup>. Pois bem, neste texto, a "adaptação" necessária foi fácil: quando no original espanhol se referiam, por exemplo, trabalhos e exercícios *da vida monástica*, o tradutor limitou-se a acrescentar «e reformada, em que os bons seculares caminham, fora da clausura religiosa»; quando no original era referida a perfeição do divino amor e caridade de Deus, para o qual caminhavam *todas as religiões*, preferiu-se a fórmula «todos os que tratão da vida espiritual e reformada»; e sempre que se falava de «religiosos», optou-se pela copulativa «religiosos e congregados»<sup>67</sup>. Enfim, um mesmo quadro de piedade e um mesmo tratado *Da mística teologia*<sup>68</sup> serviam as ânsias de perfeição de religiosos e de leigos<sup>69</sup>. Para efeitos práticos e

<sup>64</sup> *Escola de Oraçam, contemplação, mortificação das paixoes, & outras materias principais da doutrina espiritual*, Coimbra, Of. de José Ferreira, 1678. O Padre Baltasar Guedes traduziu do espanhol, como adverte no «Prologo ao devoto leyton», mas a obra fora composta em italiano e traduzida por Frei Jerónimo Peres para espanhol. Cf. Juan de JESUS MARIA (O.C.D.), *Escuela de Oracion...*, «Licenças», Lisboa, Pedro Caesbeeck, 1616. Esta edição da obra de Juan de Jesus Maria, que não se encontrava recenseada em Sousa VITERBO, *A Literatura Espanhola em Portugal*, Lisboa, 1915, consta da *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal*, ed. cit., n.º 848, 210.

<sup>65</sup> Cf. *Escola de Oraçam...*, ed. cit., «Dedicatória», fl. 2r.º

<sup>66</sup> Cf. Baltasar GUEDES, *Breve relação da fundação do Colégio dos Meninos Órfãos de N. S.ª da Graça*, Introd. de A. de Magalhães BASTO, Porto, 1951, 241.

<sup>67</sup> Para constatação destes exemplos, cf. respectivamente fl. 1v.º da edição de Lx.ª de 1616, em espanhol, com fl. 2r.º da tradução portuguesa; fl. 5v.º daquela, com 7v.º da tradução portuguesa. O terceiro exemplo verifica-se constantemente. Vejamos, logo a abrir, esta correspondência no título do «Tratado I»: Del Instituto de nuestra Religion y fines o partes del, y de las obligaciones de nuestro estado/ Do Estatuto e modo do Estado Religioso, partes, e fins de tão reformado modo de vida, que devem continuar os que tratão de perfeição.

<sup>68</sup> *Escola de Oraçam...*, ed. cit., «Tratado XII», fls. 168v.º-176v.º

<sup>69</sup> No «Prólogo», o Padre Baltasar Guedes adverte: «E como seu Autor he Religioso Carmelita Descalço, poem o tratado primeiro, explicando o Estatuto de sua Religiam, fins, e partes e obrigaçoens do seu estado; e isto mesmo, que elle diz acerca da perfeição de sua vida, devemos nós imitar, pois tratamos de reformar nossas vidas, e entre o laberinto mundano, dirigir nossas aççoens à perfeição religiosa e cristã quanto nos for possível; pello que te peço, devoto leytor, que quando leres o Capitulo seguinte, e achares as obrigaçoens de hum Religioso, entendas fala contigo o tal Capitulo, advertencia, numero, e notaçam; porque como todos queremos caminhar pera a perfeição, pera onde elles caminham, devemos nós tambem, os que seguimos o santo exercicio (que neste Oratorio de Nossa Senhora das Soledades, neste Collegio dos mesmos Orfãos todos os dias se continuam,) he conveniente ... ».

pastorais, esses leigos «que tratavam de perfeição» continuariam a aparecer agrupados com as «pessoas religiosas»<sup>70</sup>.

De outro manual devoto, não muito distante no tempo, podemos extrair um novo e impressionante exemplo de "adaptação", resultante da aproximação do mundo dos leigos e do mundo claustral, no âmbito das práticas da oração mental. Referimo-nos ao já citado *Despertador do Amor Divino* de D. Fernando da Cruz, que «fez dar à estampa» Soror Helena da Cruz<sup>71</sup>, do aristocrático convento lisboeta da Esperança<sup>72</sup>, em conexão com a *Irmandade do Amor Divino* aí instituída por esta religiosa<sup>73</sup>, para cuja devoção era ordenado<sup>74</sup>.

Vale a pena evocar essa experiência: como amante de livros e leituras espirituais<sup>75</sup>, «lendo a Madre Elena a vida da Serva de Deos Maria de Vilani, ilustríssima gloria de Napoles, e achando nella como esta grande Santa, por inspiração e Ordem Divina, havia instituido nesta Cidade, Patria sua, a festa e Irmandade do Amor Divino, ficou com ardentes dezejos de trazer a Portugal esta rara celebridade, festejando-a em a Igreja do seu Convento, para cujo intento mandou pedir a Napoles a forma da dita Irmandade e festa, o que se lhe não concedeo, querendo os Napolitanos nesta gloria mais a singularidade que a extenção»<sup>76</sup>. Após catorze anos de espera e insistências, concededora finalmente, por papéis que lhe haviam chegado, enviados por um clérigo encarregado dessas diligências, da festa e irmandade «com todas as circunstâncias com que em Napoles se

<sup>70</sup> Cf. Pedro CALATAYUD (S. J.), *Doutrinas praticas...*, ed. cit., t. II, 292 («Doutrina V - Do modo de se examinarem com perfeição e miudeza as Pessoas Religiosas ou as que tratão de perfeição»).

<sup>71</sup> *Despertador do Amor Divino*, Coimbra, of. de João Antunes, 1698, 16.

<sup>72</sup> Cf. Filomena Valente BELO, *O Mosteiro da Esperança de Lisboa (Séc. XVII). Espaço de reclusão e sociabilidade*, in *I Congresso Internacional del Monacato...*, t. II, 713-718. Soror Helena da Cruz (1629-1721) era filha de D. António Mascarenhas, irmão do primeiro conde de Palma, e de D. Isabel de Mendonça. Entrou no noviciado com quinze anos. Tinha neste convento da Esperança uma tia professa.

<sup>73</sup> Cf. B. N. L., *Cód. 87, Rellação da vida e Morte da Serva de Deos a Veneravel Madre Elenna da Crus, Religiosa no Convento da Esperança desta Cidade de Lisboa, Anno 1721, Escrita pela Madre Maria do Ceo, Religiosa no mesmo Mosteiro*, fls. 83v.º-89r.º

<sup>74</sup> Cf. D. Fernando da CRUZ, *Despertador do Amor Divino*, ed. cit., Censura do Padre Domingos Leitão (S.J.), Qualificador do Santo Officio, datada de 19/12/1695.

<sup>75</sup> «Foy muy inclinada a Lição dos Livros, de cujos exemplos tirava as imitaçoens em que se asemelhou a muitos santos. Na frase destes tinha tambem voto, que sabia estimar os melhores authores para a preferencia, e finalmente em tudo o bom entendia o que era melhor. Em sahindo de novo algum livro, sendo espirital o comprava, sem reparo no custo, e ainda em mayores dispendios foy o seu coração tão grande que tanto apresso fazia do ouro como do cobre» - B. N. L., *Cód. 87, Rellação...*, fl. 81v.º

<sup>76</sup> B. N. L., *Cód. 87, Rellação...*, fls. 83v.º-84r.º



celebra[va]»<sup>77</sup>, substituído no altar de uma das capelas colaterais da Igreja a imagem «do nome de Jesus» pelo «simulacro do Amor Divino»<sup>78</sup>, promoveu e fez realizar, pela primeira vez, solenemente, a festa do Amor Divino em dia da natividade de Nossa Senhora, «com a assistencia de muita nobreza e povo, que concorreo à novidade». Foi todavia, com grande pesar seu - continua a narrar-nos a sua biógrafa e amiga Soror Maria do Céu - arguida de falta da competente autorização pontificia, «pois se não estendia a Portugal a graça que se limitava só a Nápoles, nem para a faculdade nem para as indulgencias»<sup>79</sup>. Helena da Cruz socorreu-se da Rainha D. Maria Francisca Isabel de Saboia para que impetrasse de Roma a mesma concessão, mas nem assim a cúria deferiu à pretensão. Valeu-lhe o Duque de Cadaval que interessou no pedido ao pontífice uma tia que a duquesa tinha naquela cidade. O Papa despachou a súplica «com a mesma liberalidade que para Nápoles, concedendo o jubileu sem tempo limitado», e deste modo chegou «o amplissimo Breve a Lisboa, enchendo de alegria a este Convento da Esperança», publicando-se a graça, celebrando-se a festa e «entrando na Irmandade por Juises os Reys com a Mayor parte da nobreza»<sup>80</sup>. Informa ainda Soror Maria do Céu que, vencidos alguns anos, passara aquela festividade a tríduo, como então se conservava, aproveitando para relevar uma «liberal mão e affectuosa devoção» de «muita parte na conservação desta grandeza»: a do Marquês das Minas, que dera «à Imagem do Amor, Arco e setta de ouro, cubertos de pedraria», cujo custo chegara a «perto de cinco mil cruzados», mandando-lhe outrossim fazer coroa do mesmo metal, «adornada das mesmas preciosas pedras», algumas das quais ofertadas por «senhoras devotas da mesma Imagem»<sup>81</sup>.

Esta *Irmandade do Divino Amor* - advertia D. Fernando da Cruz, com a sua autoridade de autor espiritual experiente e consagrado - não era «diferente» ou doutra «substância» da que ordenara S. Filipe de Néri em Roma, nem da que instituiu a Madre Soror Maria de Villani, religiosa de S. Domingos, em Nápoles, apesar de ser «mui diferente nos accidentes, pello

<sup>77</sup> B. N. L., *Cód. 87, Rellação...*, fls. 85v.º-86r.º

<sup>78</sup> « (...) desocupando-se a mesma capella [cuja Imagem se dizia do nome de Jesus] para o simulacro do Amor Divino, que he a em que hoje [1721] assiste, se mandou o Menino para o Convento da Luz, adonde hoje se venera com devoto culto e affectuosa devoção, e na Esperança deixou Deos lugar para Deos, preferindo o seu Amor à sua Pessoa» - B. N. L. *Cód. 87, Rellação...*, fl. 84r.º v.º

<sup>79</sup> B. N. L., *Cód. 87, Rellação...*, fl. 86r.º v.º

<sup>80</sup> B. N. L., *Cód. 87, Rellação...*, fl. 88r.º

<sup>81</sup> B. N. L., *Cód. 87, Rellação...*, fl. 88r.º v.º. E Soror Maria do Céu comenta *ibid.*: «Assim ficou o Amor adornado de sua firmeza nos diamantes, de seus incendios nos rubins, de sua gloria nas safiras, de suas promessas nas esmeraldas; ainda que tudo fica significativo, grosseiro para o seu valor; mas desculpeme o Evangelista, que para explicar o Ceo se valeo do melhor da terra».

grandioso ornato de Juis e Mordomos e mais oficiais com que esta[va] estabelecida com o seu tribunal em o Ceo», no que constituía devoção «nova» e «engraçada», concebida para incentivar as pessoas, «que sempre desejão cousas novas», a entrarem nesta irmandade<sup>82</sup>.

Em cada mosteiro onde as religiosas quisessem levantar esta irmandade haveria uma procuradora eleita, à qual ficava entregue a bandeira «da celestial milícia do Amor Divino», competindo-lhe promover o alargamento da irmandade a novos membros, admitidos mediante uma oração especial por estes proferida na sua presença, diante do Santíssimo Sacramento<sup>83</sup>. Ora é fundamental atentar-se em três aspectos vinculados por D. Fernando da Cruz: reconhece ter escrito este manual a pensar «nas Esposas de Christov»; afirma que da primeira impressão (de 1695)<sup>84</sup> tinham beneficiado «quasi todas as Religiosas dos Mosteiros deste Reyno», abraçando esta irmandade com «grande aproveitamento pera suas almas e augmento de seus Espiritos»; mas, ateando-se as «labaredas» do amor divino «à gente secular» que, «com grande fervor», ia entrando nesta confraria, a pedido desses leigos resolvera mudar algumas palavras não «essenciais», fazendo o livro «comum pera todos» nesta segunda impressão<sup>85</sup>, outrossim lhe agregando uma *Novena do Espirito Santo para os Irmaons do Amor Divino fazerem nas Igrejas, juntos, ou em suas cazas em particular*<sup>86</sup>. Ou seja, feitas pequenas alterações de pormenor, tínhamos - novamente - uma mesma proposta para dentro e fora dos claustros; desta feita de um manual de terníssimos solilóquios<sup>87</sup> e de iniciação à oração mental e à contemplação<sup>88</sup>, de acordo com a doutrina de «alguns Mysticos Doutores»,

<sup>82</sup>D. Fernando da CRUZ, *Despertador do Amor Divino*, ed. cit., 17. Muito significativa era essa distribuição de cargos e dignidades («no Céu»). Juiz e juíza: o Espírito Santo e Maria Santíssima; Procurador: Arcanjo S. Miguel; Procuradora eleita: Santa Clara. Tesoureiro: S. José. Escrivão: Santa Teresa. Mordomos: S. João Evangelista, S. João Baptista, S. Pedro, S. Paulo, S. Agostinho, S. Francisco, S. Inácio Mártir (de Antioquia), S. Inácio de Loiola, S. Domingos, S. João de Deus, S. António, S. Bernardo. Mordomas: Santa Ana (Mãe de Nossa Senhora), Santa Maria Madalena, Santa Maria Egípcíaca, Santa Inês (virgem e mártir), Santa Catarina de Alexandria (virgem e mártir), Santa Agueda (virgem e mártir), Santa Catarina de Sena, Santa Marta «hospeda de Nosso Senhor», Santa Joana (Princesa do Reino), Santa Mónica, Santa Brígida da Suécia, Rainha Santa Isabel de Portugal.

<sup>83</sup>D. Fernando da CRUZ, *Despertador do Amor Divino*, ed. cit., 42-43.

<sup>84</sup>*Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal*, ed. cit., 451, n.º 1815.

<sup>85</sup>D. Fernando da CRUZ, *Despertador do Amor Divino*, ed. cit., 16-17. A esses leigos declarava o autor ter feito ainda o gosto «com a Eleiçam de Procurador o Archão S. Miguel e mais dose Mordomas»

<sup>86</sup>Cf. D. Fernando da CRUZ, *Despertador do Amor Divino*, ed. cit., 229-308.

<sup>87</sup>Cf. D. Fernando da CRUZ, *Despertador do Amor Divino*, ed. cit., 69-114

<sup>88</sup>Cf. D. Fernando da CRUZ, *Despertador do Amor Divino*, ed. cit., 115-181

nele se incentivando nomeadamente à oração de fé simples na presença divina, «sem imagens nem discursos»<sup>89</sup>.

Nas terras onde os seus moradores quisessem estabelecer esta irmandade, egeriam dois procuradores, um religioso ou clérigo, para receber à dita irmandade os homens, e uma mulher «nobre e virtuosa» para receber as mulheres, sendo a ela convidadas «as pessoas de todos os estados», homens e mulheres<sup>90</sup>. A «primeira e principal obrigação» dos *irmãos* era um grande amor de Deus, «examinando-o em pensamentos, palavras e obras», porque quem não tratasse «de reformar a vida he[ra] escuzado entrar nesta Irmandade»; confessar-se-iam e comungariam cada mês, ou cada quinze dias ou quando os seus confessores o ordenassem; impetrando seus divinos dons, rezariam cada dia, sete vezes, o Padre-Nosso e a Ave-Maria ao Espírito Santo, cuja insignia, que era «hum Pomba dentro em hum coração», haviam de trazer ao peito; no discurso do dia fariam «alguns actos de amor de Deos», dizendo algumas jaculatórias e solilóquios que levantassem seus corações<sup>91</sup>. Com uma dimensão quase exclusivamente espiritual<sup>92</sup>, centrada na dinamização da vida interior e da oração afectiva de cada membro, torna-se difícil avaliar a real importância destas associações, que, pela sua quase imaterialidade institucional, não haveriam de deixar a nitidez de um rasto documental com peso específico. No entanto, não só elas existiram, (e a avaliar pelo testemunho de D. Fernando da Cruz terão sido muito numerosas), como, qualquer que tenha sido globalmente o seu papel, se integraram num vasto e remoto movimento

<sup>89</sup> Cf. D. Fernando da CRUZ, *Despertador do Amor Divino*, ed. cit., 153-154.

<sup>90</sup> Cf. D. Fernando da CRUZ, *Despertador do Amor Divino*, ed. cit., 59-60

<sup>91</sup> D. Fernando da CRUZ, *Despertador do Amor Divino*, ed. cit., 62-63.

<sup>92</sup> Atente-se no género de bens e na solidariedade de *corpo místico* deste tipo de irmandades: «todas as riquezas desta espiritual Irmandade sam espirituas riquezas, assi como as penitências, mortificaçoens, uso dos sacramentos, actos de amor de Deos &c. E os merecimentos de todas estas boas obras dos nossos Irmãos se ajuntam em piedoso monte ou em riquissimo cofre pera cõ elles acudir o nosso Thesoureiro, o Patriarcha S. Joseph à necessidade de cada hum, nos perigos, nas angustias, nos trabalhos, na vida, na morte e no Purgatorio» - D. Fernando da CRUZ, *Despertador do Amor Divino*, ed. cit., 65. Quanto às festas desta irmandade, «hão de ser todos os dias de festa e naqueles em que se recebe o Santissimo Sacramento (...) contemplando nestes dias os mysterios que se celebram, (...) aproveitando-se tambem de tudo o que exteriormente ouvirem de Sermoens, ou musica, virem de armaçam ou ornamentos, e perceberem de cheyros ou fragancias, para mais levantarem seu espirito a Deos» - D. Fernando da CRUZ, *Despertador...*, ed. cit., 49. E precisava-se: todas as festas que «pelo discurso do anno» se fazem na Igreja «as devem ter os nossos Irmãos por suas, principalmente a Paschoa do Espírito Santo, trazendo a sua insignia no peito em hum listam encarnado patente à vista de todos. Mas se entre os Irmãos ouver algum que queira fazer festa particular no dia do Espírito Santo, ou na primeira oitava, a fará à sua custa, mas nunca pedindo nada à Irmandade nem fintandoa pera isso, o que muito advirtimos aqui porque esta Irmandade he toda Espiritual, e com as couzas temporaes de manuzear dinheiro nam tem nada» - D. Fernando da CRUZ, *Despertador do Amor Divino*, ed. cit., 66.

de difusão entre os leigos de uma espiritualidade centrada na oração mental e na comunhão frequente<sup>93</sup>.

A grande divulgação da oração mental metodizada e a reacção a um austero antimisticismo anterior, oficial no distante terceiro quartel do século XVI<sup>94</sup>, terão tido, no século XVII e primeira metade do século XVIII, um impacto social entre nós que hoje em boa parte nos escapará e nos parece devermos pôr em conexão com a exterioridade de alguns hábitos devotos então registados por observadores nacionais e estrangeiros. Estes últimos sublinham o gosto português pela riqueza e aparato do culto e outrossim por um inconsequente e contraditório alarde público da piedade, nomeadamente patente nos grossos rosários com que muitas pessoas costumavam deslocar-se nas ruas<sup>95</sup>. Curiosamente, Frei António do Rosário, entre outras « vaidades » de Lisboa, apontava a que consistia em comprar na feira oratórios caros<sup>96</sup>, algo que, à partida, poderia significar uma privatização e interiorização da devoção, mas que, pelos vistos, degenerava também em ostentação. Parece que, à medida que se generalizava, a própria oração mental, (à revelia de intenções primordiais subjacentes, de acrisolamento e reforma interior da piedade), tendia a degradar-se em exteriorizações e formalismos espectaculares pouco coerentes. Talvez por isso, nos anos trinta do século XVIII, alguém tenha podido comentar: « Nunca este Reino, e especialmente esta Corte, esteve tão cheo de orações mentaes como neste seculo, e parece-me que nunca, como nestes tempos, esteve tão vazio de virtudes. O de que eu me admiro he da facilidade com que o vulgo dá a estes oradores o título de beatos. (...) Quem em nenhum tempo dá o fruto das virtudes, injustamente leva o título de beato »<sup>97</sup>. A estes « oradores », agora também por antonomásia « beatos », lembrar-se-á, mais uma vez, a necessidade de a vida de oração se fazer acompanhar de ascese, obras, virtudes...

Sem dúvida que foi o crescimento do número destes « beatos » e a dimensão pública das suas práticas que, ao mesmo tempo que arrastou a novas e massivas adesões, provocou reacções sociais de desconfiança,

<sup>93</sup> Apesar de asserção dubitativa quanto à sua existência em Portugal de José Sebastião da Silva DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, ed. cit., t. I, 297.

<sup>94</sup> Cf. Maria de Lourdes BELCHIOR e José Adriano de CARVALHO, *Génese e linhas de rumo da espiritualidade portuguesa*, in *Espirituais Portugueses*, ed. cit., 22.

<sup>95</sup> Cf. *Portugal nos séculos XVII e XVIII, Quatro Testemunhos*, Apresentação, trad. e notas de Castelo Branco CHAVES, Lisboa, 1989, 63 e 174; *O Portugal de D. João V visto por três forasteiros*, Prefácio, trad. e notas de Castelo Branco CHAVES, Lisboa, 1989, 56 e 214.

<sup>96</sup> Cf. Frei António do ROSÁRIO (O.F.M. Cap.), *Feyra Mystica de Lisboa...*, ed. cit., 79

<sup>97</sup> *Jardim Sagrado aonde todas as flores sam maravilhas regadas com as correntes que manam da Penha Mística Maria Santissima. Dividido em quatro Quadros sendo seu cultor hum eremita de N. P. S. Agostinho, natural de Caparica*, Lisboa Oc., of. Rita Cassiana, 1736, 247-249.

antipatia e rejeição. Depreende-se da defesa da vida devota feita, entre outros, por Frei Francisco da Anunciação (O.E.S.A.)<sup>98</sup>, que as críticas sociais à «beatice», sempre prontas a subir de ponto, e nas quais entravam, por vezes, vozes de pregadores, se alimentavam de preconceitos e animosidades «mundanas», mas também de outros importantes factores, nomeadamente dificuldades práticas, nos leigos, de conciliação das suas obrigações de estado com esse modelo «beato» de piedade, e uma fácil entrega - «indiscreta» - a grandes ambições espirituais, por parte de quem não tinha suficiente base de preparação espiritual.<sup>99</sup>

Com efeito, em relação àquelas dificuldades dos leigos, se bem atentarmos, verificaremos facilmente que o quadro de piedade proposto pelo apostolado varatojano e jacobeu acabava por ser, de facto, extremamente sobrecarregado de práticas, jejuns e disciplinas, e como tal pouco ajustado às condições concretas de vida e trabalho do comum dos fiéis, facultando fácil degenerescência em excessos e facilmente atraindo do seio da sociedade declamações de incompreensão ou protesto contra essas «invenções» e «invençioneiros»<sup>100</sup>, talvez por esta razão Frei Manuel de Deus achasse mais seguro aconselhar esses leigos devotos, desejosos de perfeição, a fazerem-se terceiros de alguma ordem, onde contavam com uma norma de vida e mortificações determinadas pelos respectivos estatutos<sup>101</sup>. Em

<sup>98</sup> De forma caricatural e sintética, Frei Francisco da ANUNCIAÇÃO assim resumia, criticamente, os argumentos vulgares contra a "vida beata": «Querem muytas pessoas ver a seus proximos muyto virtuosos e bem procedidos, mas apenas os vem convertidos á vida beata, já não pôdem tolerar estas suas fantasias e estes seus procedimentos, e assim não sey qual seja o teor de vida virtuosa que nelles querião ver, mais que huma pintura da sua fantasia e hum ente da razão. Modestia nos olhos? Não, que isso he hypocresia. Divorcio de creaturas? Não, que isso he insociabilidade. Pouco fallar? Não, que isso parece falta de talento. Jejuns? Não, que isso mata a saude. Disciplinas e cilicios? Não, que isso não he necessario. Conversar muyto de Deos? Não, que isso he beatice. Confessar e comungar muytas vezes? Não, que isso he singularidade. Ter duas horas de oração mental cada dia? Não, que isso he demasia. Ler livros espirituaes? Não: que isso he tirar tempo a outras occupaçoens muy proveitosas. Frequentar Igrejas e Oratorios? Não, que isso he andar papando Santos. Logo qual hade ser este teor de vida? Eu não acabo de o entender. Dizem talvés, assim como o de fulano e fulano, que sem essas cousas todas são muyto bem procedidos; e na verdade assim dizia o diabo tambem a Santa Teresa de Jesu» - *Vindicias da virtude*, Lisboa Oriental, Oficina Ferreiriana, 1726, t. II, 364.

<sup>99</sup> Cf. v. g. Frei Francisco da ANUNCIAÇÃO (O.e.s.a.), *Vindicias da virtude*, ed. cit., t. I, Caps. VII e XIX, respectivamente 86-94 e 330-335; t. II, Cap. XXVI, 217-260.

<sup>100</sup> Cf. Pedro Vilas Boas TAVARES, *Ética e dialéctica dos sentimentos nas máximas do varatojano Fr. Afonso dos Prazeres*, in *Actas do I Congresso Internacional do Barroco*, Vol. II, 493-496. No «perseguir da virtude» por parte dos «maus católicos», resultavam, segundo Francisco da ANUNCIAÇÃO, nomenclaturas «ridículas, infames e ignominiosas»: beatos, santões, manigrepos, talagrepos, invençioneiros, hipócritas, cerimoniaísticos, «e outros mais vocabulos», que se não andavam nos vocabulários, andavam «nas bocas de todos» - *Vindicias da virtude*, ed. cit., t. 2, 393.

<sup>101</sup> Frei Manuel de DEUS (O.F.M.), *Pecador convertido...*, ed. cit., 151.

relação ao modo de fazer a oração mental, as propostas do varatojano Frei Manuel de Deus eram simples e bem tradicionais<sup>102</sup>: preparação, lição, meditação - as meditações correntes da via purgativa -, graças e petição<sup>103</sup>. Far-se-ia ao menos meia hora de oração mental, quotidianamente, mas as pessoas caminhando com mais fervor, teriam ordinariamente duas horas por dia<sup>104</sup>. No entanto, o desejo de «servir a Deus de cara descoberta»<sup>105</sup> e a «excelência» da oração mental pública<sup>106</sup>, incitavam os fiéis a irem quotidianamente à respectiva Igreja, e aqui, em conjunto, tal como em privado, a prostrarem-se de rosto no chão, em adoração, no tempo de preparação anterior à leitura do ponto de meditação, o qual ponto considerariam de joelhos, «fechados os olhos ou inclinados à terra»<sup>107</sup>, o comprazimento nos «afectos interiores», o aparato das atitudes nesta oração pública, e a natural comoção resultante da meditação viva e imaginativa nos novísimos ou da meditação compassiva na paixão, se eram eficazes para mover, não estavam isentas de riscos e de críticas.

Como se sabe, entre nós, os processos missionários, visando levar as massas à compunção e ao arrependimento, foram-se crescentemente barroquizando, e como tal revestindo de extraordinário esplendor gestual e exuberância exterior<sup>108</sup>. Deve no entanto admitir-se que, por cautela, experiência e convicção, boa parte destes missionários, certamente a intelectualmente mais bem preparada, procurava, como sucedia com Frei Manuel de Deus, colocar os fiéis ao abrigo de críticas, aconselhando-lhes

<sup>102</sup> Veja-se idêntica explicação, para principiantes, de quais as partes integrantes da oração mental e a sua distribuição pelos dias da semana, em v.g. S. Pedro de ALCÁNTARA, *Tratado de la Oración y Meditación*, Medina del Campo, por Francisco del Canto, 1587, fls. 13r.º- 87v.º.

<sup>103</sup> 1) Preparação: a) posto de joelhos, depois do sinal da Cruz, o orante fazia actos de fé, (por espaço de sete Avé-Marias, na oração pública), crendo que estava na presença de Deus; b) prostrando-se por terra, (por espaço de cinco Avé-Marias, na oração pública), fazia um acto de adoração; c) «levantado o rosto da terra», ficava de joelhos, e «pondo os olhos na bondade amabilíssima de Deus», fazia o acto de contrição; 2) Lição: de joelhos, lia ou ouvia ler o ponto para meditar; 3) Meditação: recolhendo-se para dentro de si, «sempre na presença de Deus», ou considerando-o dentro da sua alma, «ou considerando todo este mundo como hum deserto», o orante cuidava no ponto escolhido, «misturando alguns afectos» e «falando com o Senhor»; 4) Graças pelos benefícios recebidos; 5) Petição do que lhe era necessário. - Frei Manuel de DEUS (O.F.M.), *Pecador convertido...*, ed. cit.56-62 e 252-254.

<sup>104</sup> Frei Manuel de DEUS (O.F.M.), *Pecador convertido...*, ed. cit., 72.

<sup>105</sup> Frei Manuel de DEUS (O.F.M.), *Pecador convertido...*, ed. cit., 207. Como se sabe, esta é, textualmente, a formulação da primeira de um conjunto de máximas - da jacobea - que, atribuídas ao Bispo de Coimbra Frei Miguel da Anunciação, o Juízo decisivo da Real Mesa Consórtia há-de condenar em 1769. Cf. Frei António Pereira da SILVA (O. F. M.), *A questão do sigilismo em Portugal no séc. XVIII*, Braga, 1964, 81-85.

<sup>106</sup> Frei Manuel de DEUS (O.F.M.), *Pecador convertido...*, ed. cit., 70 e 354.

<sup>107</sup> Frei Manuel de DEUS (O.F.M.), *Pecador convertido...*, ed. cit., 61.

<sup>108</sup> Cf. Eugénio dos SANTOS, *Missões populares e festa barroca: um aspecto da sensibilidade colectiva*, in *Actas do I Congresso Internacional do Barroco*, Vol. II, Porto, 1991, 641-648.

uma mediania grave no vestir<sup>109</sup>, e incutindo-lhes, naturalmente, a interioridade como valor indispensável, facultando a oração mental a todos e em todas as circunstâncias<sup>110</sup>. No entanto, o maior risco era então a atracção pelo maravilhoso na vida espiritual. Por isso, o mesmo Frei Manuel de Deus não deixava de para ele alertar, com uma norma clara de procedimento:

«Encomendote muyto, que te guardes de hum erro em que cahem alguns principiantes, que como ouvem dizer os favores que nosso Senhor faz na oração aos seus servos, começam a ter desejos de que lhe apareça o Menino Jesus, (isto he mais ordinario em mulheres, que muitas vezes, pela ancia com que o desejo, cahem em terriveis enganos, causados da sua viva imaginação ou do demonio). Antes se alguma vez tivesses alguma visão, ou cousa que não tivesse natural, o que devias fazer, repara bem, era não fazer nenhum caso, era continuar a tua oração, como se tal cousa não tivera passado por ti; porque ou ela foy de Deos ou do demonio; se foy de Deos, ainda que a desprezes, sempre dará fruto, se foy do demonio, desprezada, não te será dano»<sup>111</sup>.

Quase sempre com níveis de cultura e extracção social inversamente proporcionais às respectivas ambições de triunfo na vida espiritual e de consideração social<sup>112</sup>, não admira muito que as beatas, estimuladas a um protagonismo frequentemente fruto de uma doutrinação impressiva mas débil, fossem tão atreitas a este género de «enganos». De

<sup>109</sup> Cf. Frei Manuel de DEUS (O.F.M.), *Pecador convertido...*, ed. cit., 153.

<sup>110</sup> Na linha da tradição *recogida* quinhentista, inculca-se ao leigo um meio fácil «para conservar», durante todo o dia, «a presença de Deus», em tudo «merecendo»: «Ó que lastima ver andar um homem suando com o cançasso, affadigado com lidas, sem merecer para com Deos nada, podendo ser cada gota do seu suor huma pérola, e cada acção finissimo ouro, sem lhe accrescentar mais que hum *Seja por vosso amor!* (...) Se havias de trabalhar quatro horas e ganhar hum tostão, trabalhando por amor de Deos, fica o trabalho mais suave, e além do tostão que ganhas, podes ter à noyte juntos tantos merecimentos, que valhão mais que mil mundos. (...) Estende, estende os olhos por todo o mundo, vê as Cortes, as Universidades, os Tribunaes, as Cadeyras, e tudo o que daqui se segue; vê os militares nas campanhas, nas sentinelas, nas batalhas; entra pelas logeas, pelas praças, pelas feyras, pelos mares, e pelas minas; levantate da terra, e olha para bayxo. Ó quanta gente verás cega, desperdiçando por descuydo thesouros, que podia adquirir com pouco cuydado!» - Cf. Frei Manuel de DEUS (O.F.M.), *Pecador convertido...*, ed. cit., 74-79. O exterior não impediria a oração: «Já te disse que havias de orar de joelhos, mas se não poderes de joelhos, ora em pé, se não poderes em pé, ora sentado, se nem poderes sentado, ora deytado. E se totalmente for tanta a tua occupação algum dia, que não possas ter a tua oração como costumas, porque te he preciso fazer jornada ou occupar em alguma obra, elege sempre meya hora, ou andando, ou lavrando, ou cozendo, em que faças a tua oração do modo que poderes» - Frei Manuel de DEUS (O.F.M.), *Pecador convertido*, ed. cit., 73.

<sup>111</sup> Frei Manuel de DEUS (O.F.M.), *Pecador convertido...*, ed. cit., 68.

<sup>112</sup> Cf. Francisco PONS FUSTER, *Místicos, beatas y alumbraados. Ribera y la espiritualidad Valenciana S. XVII*, Valência, 1991, 153-156; José L. SÁNCHEZ LORA, *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*, Madrid, 1988, 341-346.

uma forma bastante contundente, com o pensamento em castigos públicos e ruinosos casos dos seus dias, o sacerdote da arquidiocese bracarense Francisco Rebelo, apelando para a autoridade de Santa Teresa, de S. João da Cruz e do Bispo de Osma, D. Juan de Palafox y Mendoza, procura mostrar como iam «erradas aquellas almas de quem and[av]ão voando com asas de papel as revelações, profecias, extasis, arrebatamentos, visões, locuções, desmayos, ancias e feridas do amor de Deos, mortificações, abstinencias e virtudes em sumo grão, consideradas com grande vangloria por todo o mundo», exortando-as a não se meterem a escrever essas presumidas «graças», frequentemente imaginadas a partir de «tintas apparentes», «fabricadas» com exemplos alheios ou ouvidos «de alguns livrinhos mysticos»<sup>113</sup>. Ousava mesmo apontar o dedo a certos padres espirituais que publicavam estas santidades e milagres, «já gavandoas, já mandandolhes escrever as suas vidas, já escrevendo e publicando por cartas e tratados as revelações e virtudes de seus filhos espirituaes», e declarava-lhes:

«Devem fazer tanto caso das revelações e profecias que lhes contão os penitentes como de sonhos, parvoisses e cousas de fraca cabeça; cuydem muyto da pratica das virtudes e mortificações e da pontual imitação de Christo, leyam o que escreve das revelações o veneravel Padre Murillo *In scala spiritual* tom. I, c. 11<sup>114</sup>. E saybam que estas materias de que tratamos são horrendas e perigosas em extremo, em que se confunde o Mundo e perdem o Juizo os homens mais santos e doutos, entrando em o laberinto de revelações de Beatos ou Beatas»<sup>115</sup>.

Difícilmente se suporá que palavras como estas, pela sua incidência prática, não fossem ferir algumas susceptibilidades nos meios devotos. Francisco da Anunciação faria, como se sabe, uma defesa vibrante da vida beata no conceito público, recriminando aqueles que, como pastores, eram lesto em declamar, na praça pública, desconfianças em relação aos beatos. Todavía, os castigos públicos do Santo Officio patenteavam que, sob cor de santidade, havia gente a fazer passar "baixo metal", situação grave e evidentemente reconhecida pela insuspeita e mordaz pena do teólogo agostiniano, desejoso acima de tudo de silenciar as críticas dos inimigos da vida devota, pela reposição de uma correcta definição de «teologia mística, ou arte de servir a Deus»:

<sup>113</sup> Fá-lo no seu pequeno compêndio, «muito necessário» a «todo o estado de pessoas que se desejão salvar e unir a Deos», intitulado *Resumo de Theologia Mystica em que com clareza, brevidade e boa doutrina se aprende a dita Theologia e cousas admiraveis na materia do espirito*, Lisboa Ocidental, António Pedroso Galvão, 1727, 118 e 127-128.

<sup>114</sup> Refere-se a Diego MURILLO (O.F.M.), *Instrucción para enseñar la virtud a los principiantes y Escala espiritual para la perfección evangélica*, Zaragoza, 1598, 2 vols.

<sup>115</sup> Francisco REBELO, *Resumo de Theologia Mystica*, ed. cit., 128-129.



«Perguntay a huma mulher devota, entre as beatas Decana, como lhe vay de espirito? Respondervoshà que mal, porquanto em tantos annos de oração ainda não vio o menino Jesu *vestidinho de encarnado*: noutra occasião vos responderá muyto contente que na vida espiritual està muyto aproveytada, porque já lagrimejou muyto na oração de ontem á noute, já sonhou, estando acordada, que via o Diabo em figura de hum rato, já vio, estando dormindo, ao Papa e os Cardeaes, vestidos todos de amarello»<sup>116</sup>.

Nos fins do século XVI e princípios do XVII, coincidindo com uma renovação das orientações místicas um pouco por toda a Europa, manifestara-se de novo, com outro enquadramento por parte das autoridades hierárquicas, o gosto social pelas manifestações extraordinárias e o interesse pela literatura de revelações e visões, desembocando, num amplo movimento de leitura, escrita e edição de biografias místicas e devotas e numa atitude de mimetismo espiritual em relação a esses místicos medievais e modernos<sup>117</sup>. Ao lado do mundo claustral e clerical, vastas zonas do mundo dos leigos, nas quais actuava não apenas o sermão, a prática, um ensino directo e reiterativo e a direcção espiritual, mas também crescente procura de leituras espirituais, zonas essas nas quais se destacavam, pela sua militante busca de santidade, terceiros e terceiras, beatos e beatas, iriam mostrar-se, como era de supor, altamente sensíveis à valorização dos humildes pelos místicos<sup>118</sup>, e muitos desses leigos - e leigas, sobretudo - iriam pedir à teologia mística a realização de sonhadas «cavalarias ao divino».

D. Fernando da Cruz reconhecia que se tinham multiplicado os caminhos das almas para a oração e que a cada pessoa convinha seguir o seu<sup>119</sup>; mas sendo efectivamente certo que cada pessoa era e é um mundo, se se tivesse de esquematizar um trajecto de oração comum ao mundo beateril, ver-se-ia que a maioria das beatas começavam o seu itinerário espiritual com a prática da oração vocal, cedo se adentravam na meditação imaginativa e sensível da gravidade do pecado, novísimos, mistérios da vida e paixão de Cristo, até frequentemente virem a aceder, por apaziguamento do entendimento - faculdade esta entendida ao serviço da vontade - e superando o mero estádio de meditação discursiva, à contemplação quieta ou oração de quietude<sup>120</sup>. Vê-se que chegadas aqui, começavam muitas vezes a acusar «favores divinos» na oração, e entre eles

<sup>116</sup> Frei Francisco da ANUNCIACÃO (O.E.S.A.), *Vindicias da virtude*, ed. cit., t. II, 187.

<sup>117</sup> Cf. José Adriano de Freitas CARVALHO, *Gertrudes de Helfta e Espanha*, Lisboa, INIC, 1981, 285-290.

<sup>118</sup> Cf. Michel de CERTEAU, *La fable mystique, XVI.e - XVII.e Siècle*, Paris, 1982, 43, e 139-145.

<sup>119</sup> D. Fernando da CRUZ, *Despertador do Amor Divino*, ed. cit., 146-147.

<sup>120</sup> Cf. Martín MELQUÍADES ANDRÉS, *Los recogidos*, ed. cit., 408-409.

extâses, arroubos, visões e revelações<sup>121</sup>. Por isso, já Santa Teresa fornecera importantes «avisos» relativos à oração de quietude: tratava-se de distinguir a «ilusão» e o auto-convencimento das verdadeiras «mercês» de Deus na oração<sup>122</sup>. E, valorizando embora o papel da mulher na vida da Igreja<sup>123</sup> e reconhecendo que quando andara no mundo, o Senhor quisera favorecer com muita piedade as mulheres<sup>124</sup>, ao mesmo tempo, Santa Teresa recordava a especial fraqueza natural do sexo feminino, mais propenso a melancolia e excessos de imaginação<sup>125</sup>.

### 3. *Vidas*. Beatas boas e beatas más. Santas verdadeiras e falsas

Impunha-se então a «discretio spirituum» por parte da hierarquia, a quem competia promover a verdadeira santidade e perseguir a falsa, fosse esta por «ilusão» ou deliberado embuste. Os teólogos mestres de espírito, e, em última análise, os examinadores e qualificadores do Santo Ofício, podiam fundamentar os seus pareceres recorrendo a trabalhos já consagrados de especialistas nesta área<sup>126</sup>. No entanto, no confronto das beatas com o

<sup>121</sup> Cf. Francisco PONS FUSTER, *Místicos, beatas y alumbrados*, ed. cit., 171-175

<sup>122</sup> Cf. *Libro de las Fundaciones*, I, Cap. 6, 693-699 e Cap. 8, 703-705; *Cuartas Moradas*, Cap. 3, 502-507; *Sextas Moradas*, Cap. 4, 536-540 e Cap. 10, 560-562, in *Obras Completas*, edição, transcrição, introdução e notas de Efrén de la Madre de Dios, O.C.D., e Otger Steggink, O.C., BAC, Madrid, 1986.

<sup>123</sup> Cf. Jodi BILINKOFF, *Woman with a mission: Teresa of Avila and the apostolic Model*, in AA. VV., *Modelli di santità e modelli di comportamento*, 295-305.

<sup>124</sup> « (...) ni aborrecistes, Señor de mi alma, cuando andávades por el mundo, las mujeres, antes las favorecistes siempre con mucha piedad y hallastes en ellas tanto amor y más fe que en los hombres, (...) sois justo juez y no como los jueces del mundo que - como hijos de Adán, y, en fin, todos varones - no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa. Sí, que algún día ha de haver, Rey mío, que se conozcan todos. No hablo por mí, que ya tiene conocido el mundo mi ruindad, y yo holgado que sea publica; sino porque veo los tiempos de manera que no es razón desechar ánimos virtuosos y fuertes, aunque sean de mujeres» - *Camino de perfeccion*, Cap. 4, I (in *Obras Completas*, Madrid, 1986, 249-250).

<sup>125</sup> «Téngase aviso que la flaqueza natural es mui flaca, en especial en las mujeres - y en este camino de oración se muestra más - y así es menester que a cada cosita que se nos antoje, no pensemos luego es cosa de visión; porque crean que, quando lo es, que se da bien a entender. Adonde hay algo de melancolía es menester mucho más aviso (...)» - *Libro de las Fundaciones*, I, Cap. 8, 6 e *passim*.

<sup>126</sup> Cronologicamente próximos às disputas em torno da publicação da *Mística Cidade de Deus*, da Madre Maria de Jesus AGREDA (1.ª ed., Madrid, 1670), Sara CABIBBO («*Ignoratio scripturarum, ignoratio Cristi est*». *Tradizione e pratica delle scritture nei testi monastici femminili del XVII Secolo*, in *Rivista Storica Italiana*, 8 (CI), 1989, 93-94) lembra dois clássicos: Domingos GRAVINA (O. P.), *Lapis lydius ad discernendas veras a falsis visionibus et revelationibus*, Nápoles, 1638, e Cardeal João BONA (O. S. B.), *De discretione spirituum*, Roma, 1672; e precedentes «ilustres»: Henrique VRMARIA, *Liber de quattuor instinctibus* (de datação incerta, anterior ao século XIV); Henrique de ASSIA, *De discretione spirituum* (da segunda metade do século XIV); João NYDER, *Formicarius* (dos primeiros anos do século XV); João

crivo teológico oficial, não podem ignorar-se situações condicionantes de foro extra-teológico, como de ordem meramente social ou sócio-cultural<sup>127</sup>. E pode mesmo aceitar-se que em Portugal, como noutros quadrantes<sup>128</sup>, sob pressão dum processo geral de reforço de fronteiras inter-estamentais e de acentuação da componente institucional da Igreja, outrossim sob pressão dos "valores" aristocráticos e monásticos cultos<sup>129</sup>, à medida que o tempo passa, mais o comportamento místico se vai tornando menos tolerado fora dos claustros. Também em Portugal, para fenomenologias místicas idênticas, os teólogos parecem mais rigorosos e implacáveis com as beatas do que com as religiosas. À partida, nesse seu «discernimento dos espíritos», manifestam também maior desconfiança quanto à fragilidade da natureza feminina, relativamente à masculina, no respeitante aos enganos da imaginação e às insinuações do Espírito Maligno<sup>130</sup>, numa desvantagem que se agrava com a rusticidade da mulher<sup>131</sup>. De resto, embora em Portugal se possam

GERSON, *De probatione spirituum* (1401). As obras destes dois últimos autores foram, como se sabe, impressas e várias vezes reeditadas ao longo dos séculos XVI e XVII; a autora citada informa ainda que as obras dos dois primeiros foram impressas em 1652 em Antuérpia, no volume *De spiritu*. Poder-se-ia lembrar também Luís BELLUGA, *De bono divinarum revelationum*, Cuenca, 1631. Em romance, para meados de seiscentos, acrescentar-lhes-ia dois outros títulos, bem indicativos da premência desta tarefa pastoral de discernimento: Jerónimo PLANES, *Examen de revelaciones verdaderas y falsas y de los raptos*, Valência, 1634; Hernando de CAMARGO Y SALCEDO (O. S. A.), *Luz clara de la noche oscura: unico exemplar de confesores y penitentes sobre materia de revelaciones y espiritu de profecia, historial y doctrinalmente declarada para bien de todos*, Madrid, 1650. Apresentando critérios de discernimento para ajudar os directores espirituais a guiarem as almas «por el camino del verdadero espiritu y de vivir en fe una vida espiritual segura y agradable a Nuestro Señor», em 1636 compôs Frei Juan de JESUS MARIA (O. C. D.), *Guia interior*, ed. e notas de Daniel de PABLO MAROTO, Madrid, 1987.

<sup>127</sup> Cf. v. g. Bernard GORCEIX, *Flambée et Agonie. Mystiques du XVII.e siècle allemand*, Paris, 1977, Cap. I, 33-36, *passim*.

<sup>128</sup> Cf. Jean-Michel SALLMANN, *La sainteté mystique féminine à Naples au tournant des XVI.e et XVII.e siècles*, in AA. VV., *Culto dei santi...*, ed. cit., 683-701.

<sup>129</sup> Cf. Sara CABIBBO, «Ignoratio scripturarum, ignoratio Christi est»..., ed. cit., 85-124, principalmente 94-97.

<sup>130</sup> Cf. Jean-Michel SALLMANN, *Esiste una falsa santità maschile?*, in AA. VV., *Finzione e santità...*, ed. cit., 124 -127.

<sup>131</sup> Em 14 de Abril de 1674, de Coimbra, do Colégio de Santo António, respondendo a uma solicitação da Mesa de Coimbra para qualificar o procedimento e modo de curar de uma tal Maria da Cruz, que se mostrava «favorecida de Deus», Frei Manuel de Santo Atanásio (O. F. M.) patenteava no texto da sua qualificação uma atitude típica: «Bastava somente ser mulher para ser sujeito mais apto e ocasionado a ser enganado do demonio, por duas causas, que douttissimamente trata Castro de justa haereticorum punitione tt.º 1, cp. 15. A 1.ª he a muita credulidade das mulheres, por cuja cauza este sexo he mais facil para o engano, e muito mais facil se se veste de alguã specie de devação ou santidade. A 2.ª cauza he a fragilidade do mesmo sexo, maxime si comitetur libidine. E como o demonio conheça estas (senão naturezas) propriedades innatas das mulheres et deinde o temperamento e inclinação particular de cada individuo, inde est que mais facilmente engana e mais se aproveita dos sujeitos das mulheres para a sua ruina, e offensa de Deos, a quem tanto aborrece. *Accrescenta ainda a minha confirmada sospeita o ser*

apontar exemplos, mesmo no segmento laical, de homens penitenciados por fingida santidade<sup>132</sup>, o crescente protagonismo da mulher e uma espécie de nova repartição das tarefas sociais, a nível devoto, favoreceu aqui a maior dedicação feminina ao «exercício ilegal da santidade», e como tal uma muito maior «publicidade negativa» consagrada à santidade feminina<sup>133</sup>.

Em dia de Domingo, perante grande concurso de gente, o auto-de-fé, com a leitura pública dos «delitos», tornava-se a maior fonte de descrédito para «mulherzinhas de cântaro», contra o parecer de «padres graves» também elas metidas a teólogas, visionárias ou «favorecidas» de Deus. Em listas de penitenciados de autos-de-fé encontramos numerosos exemplos dessas mulheres humildes que, sobretudo, viam na santidade uma forma de «ganhar o seu pão» e se afirmar socialmente. Assim, na Lista de um auto realizado no Terreiro do Paço, em Lisboa, a 15 de Dezembro de 1658, vemos sair a açoitar, condenada a seis anos no Brasil, uma mulher terceira, de 50 anos, solteira, filha de Jorge Antunes «que foi oleiro», natural e moradora no lugar de Merceana, termo de Aldeia Galega, «por dizer que sabia com quem Deus estava bem e quem se havia de salvar, e que Deus a fizera santa, fingindo muitas revelações e favores do Ceo»<sup>134</sup>. Em 17 de Outubro de 1660, em auto realizado no mesmo local, aparecem-nos mais duas mulheres, moradoras em Lisboa, castigadas com açoites e degredo para o Brasil «por fingir[em] visões e revelações e proferir[em] proposições heréticas, malsoantes e escandalosas»: Maria da Cruz, de 42 anos, solteira, filha de Belchior Gomes, «oficial de pineiras», natural do lugar do Lorido, concelho de Borim, Arcebispado de Braga, e Joana da Cruz, de 56 anos, terceira, filha de Simão Jorge, lavrador, natural de S. Pedro de Dous Portos, termo da vila de Torres Vedras<sup>135</sup>. Em 14 de Julho de 1686, em auto realizado na Igreja de S. Domingos, em Lisboa, sai Maria Brás, de 50 anos, mulher de Manuel Machado, moleiro, natural e morador no lugar do Tojal, termo de Lisboa, por "dotes" muito particulares: «fingir se metiam em seu corpo almas da outra vida a fim de se salvarem»<sup>136</sup>. Em 10 de Abril de 1691 ouve a sua sentença na sala da Inquisição de Lisboa mais uma beata

---

*Rustica, porque de gente deste lote se val pella mayor parte o demonio para semear seos embustes, enganos e falsas santidades, ainda debaixo da mayor devação (...)* (itálico nosso) - A. N. T. T., *Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 194, Do Processo de Maria da Cruz*, fl. 270.

<sup>132</sup> Cf. Pedro Vilas Boas TAVARES, *Molinismo e desculpabilização*, in *Via Spiritus*, 2 (1995), 230-235.

<sup>133</sup> Expressões de Jean-Michel SALLMANN, *Esiste una falsa santità maschile?*, in AA.VV., *Finzione e santità...*, ed. cit., 119.

<sup>134</sup> Cf. A. N. T. T., *Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 436*, fl. 125.

<sup>135</sup> Cf. A. N. T. T., *Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 436*, fl. 194.

<sup>136</sup> Cf. A. N. T. T., *Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 436*, fl. 276.

visionária penitenciada por embuste<sup>137</sup>, e nesta última década do século e na primeira metade do século XVIII estes casos multiplicar-se-ão<sup>138</sup>. Mas o tribunal não se esquecia dos mentores ou cúmplices que frequentemente existiam neste casos. Assim - são meros exemplos - em 10 de Março de 1673, Brites Gomes, «veuva de Manuel Fernandes Balofó, ministra dos terceiros», denunciava no Santo Ofício o facto de Frei António de S. Bento (O.F.M.) ter anunciado sem êxito a data da morte de Ângela Machada ou das Chagas, uma visionária terceira de S. Francisco, sua confessada<sup>139</sup>, e em 2 de Março de 1700, Frei Maseu de S. Francisco, religioso arrábido morador no Convento de S. Pedro de Alcântara era mais uma vez «admoestado em forma» e mandado a seu cárcere na Inquisição «por afirmar serem verdadeiras as visões de Maria de Jesus», uma beata presa «por fingir visões» e a essa data já defunta<sup>140</sup>. Outros padres sairão em auto por publicitarem as virtudes de beatas por si dirigidas, cujas *vidas* quiseram escrever e autorizar<sup>141</sup>.

O Santo Ofício investigava também, evidentemente, as religiosas, e em caso de uma devassa conclusiva pelo fingimento ou «espírito mau» de alguém, o castigo não se fazia tardar<sup>142</sup>. O interior dos conventos não escapava à vigilância inquisitorial em matéria de manifestações extraordinárias na vida espiritual, só que aqui a vida regular fornecia à autoridade hierárquica instâncias de filtragem, mediação e controlo mais seguras e estáveis do que as existentes na vida secular, de modo que nesta última se concentravam maiores cuidados preventivos e repressivos.

Perante as autoridades vigentes, colocando em confronto o claustro e a rua, a religiosa regular e a beata, esta saíria quase sempre a perder, como parte mais frágil. Conta o Padre Baltasar Guedes, numa «Inquirição da

<sup>137</sup> Cf. B. N. L. *Cód. 862, Sentenças do Santo Ofício, Inês da Conceição* (terceira franciscana, natural do lugar das Pias, freguesia de Santa Luzia, termo da Vila de Moreira e moradora em Lisboa).

<sup>138</sup> Cf. Maria Luísa BRAGA, *A Inquisição em Portugal, primeira metade do séc. XVIII*, Lisboa, 1992, 200, 307-309. Por vezes estes casos de embuste são de uma boçalidade extrema: Marta Louzeira, mulher de António Estevens, trabalhador, natural da aldeia dos Barregões, termo da vila de Messejana, além doutras "revelações" debitadas, chegara a apresentar-se como Nossa Senhora e a fingir que dizia missa. No mesmo auto-de-fé realizado em 16 de Março de 1698 na Igreja do Convento dos Lóios de Évora, foi penitenciado um tal Bento Assunção, entre outras coisas, «por fingir que a Virgem o levava ao Ceo e ao Inferno» - B. A. D. E., *Cód. VI/1-43*, fl. 85.

<sup>139</sup> Cf. A. N. T. T., *Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 235*, fl. 462.

<sup>140</sup> Cf. A. N. T. T., *Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 248*, fl. 250.

<sup>141</sup> Cf. José Lourenço D. de MENDONÇA, e António Joaquim MOREIRA, *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, ed. cit., [177]; cf. Pedro Vilas Boas TAVARES, *Molinismo e desculpabilização*, in *Via Spiritus*, 2 (1995), 228-230, 235-240.

<sup>142</sup> Desde o início do seu funcionamento até 1668, só pela Inquisição de Évora, terá havido a detenção de 19 freiras e 43 frades (António Borges COELHO, *Inquisição de Évora*, Vol. I, Lisboa, 1987, 371).

Vida e Morte da Madre Leocádia da Conceição», que fora sua confessada, do Mosteiro da Madre de Deus de Monchique, que certa ocasião pedira para falar com esta religiosa franciscana determinada «mulher beata que fazia caminho por esta cidade»; chegada a religiosa franciscana ao ralo, «as primeiras boas-vindas» tinham sido chamar-lhe «invençoneira» e invectivá-la, ameaçando-a com o castigo do Santo Ofício. Passado pouco tempo, quem efectivamente era presa era essa beata, que ele próprio, encontrando-se então em Lisboa, vira «sair a açoutar pelas ruas públicas»<sup>143</sup>.

Valerá a pena pôr os olhos num caso particularmente significativo, entre outros aspectos, porque passado com uma religiosa tia e madrinha do Doutor João Duarte Ribeiro que, precisamente como inquisidor da Mesa de Coimbra e deputado do Conselho Geral do Santo Ofício, seria chamado a intervir directamente num caso de "falsa" santidade: o caso dos processados molinosistas de Midões.

Mariana da Purificação, nascida em 1623, de uma família de mediana fortuna, tinha quinze anos e vivia em casa dos seus pais, em Lisboa, quando, no contexto de uma precoce e promissora santidade de vida, plena de mortificações e cilícios, começara a receber «os favores de Cristo» na oração, e entre eles as dores da coroa de espinhos às Sextas-Feiras<sup>144</sup>. De leiga devotíssima, confessada dos Padres da Divina Providência<sup>145</sup>, passaria ao Convento da Esperança, em Beja, de carmelitas calçadas, onde era capelão um seu irmão, carmelita também e missionário. Uma vez aqui, «tocou mysticamente as ultimas balizas da santidade»: suspensões, êxtases,

<sup>143</sup> Cf. Padre Baltazar GUEDES, *Breve relação da fundação do Colégio dos Meninos Órfãos de N. S.<sup>a</sup> da Graça*, «Introdução» de A. de Magalhães BASTO, ed. cit., 152. Entre outras «coisas notáveis e visões prodigiosas» contadas por Baltasar Guedes, no seu depoimento, feito no paço episcopal no dia 15 de Setembro de 1687, referiu que a «serva de Deus» lhe comunicara um dia «que, estando no Coro, lhe aparecera o encoberto, que declarava ser El-Rei D. Sebastião», visão essa que lhe aparecera muitas mais vezes, nomeadamente no dia em que lhe mandou desse graças a Deus pela vitória das linhas de Elvas, uma batalha já dada, «suposto ainda não tivesse chegado a notícia» (cf. *ibid.*). Sobre esta franciscana de Monchique, natural de Freixo-de-Espada-à-Cinta e falecida em 1686, pode consultar-se uma interessante biografia, acabada a 14/12/1689, escrita por uma religiosa que com ela privou muitos anos, intitulada *Breve relação da vida da muito veneravel Madre Leocádia da Conceição, do muito recoleto Convento de Monchique*, inserida num códice sebastianista da B. N. L., o *Cod. 551*; além dos escritos sebastianistas, do século XVIII, nele se incluem profecias do Padre António da Conceição (C. S. J. E.), escritas «por sua mão, que se acharão por sua morte» (cópia do século XVIII).

<sup>144</sup> Frei Caetano do VENCIMENTO (O. C.), *Fragmentos da prodigiosa vida da muito favorecida e amada Esposa de Jesu Christo, a Veneravel Madre Marianna da Purificaçam*, Lisboa, of. António da Silva, 1747, 9-12.

<sup>145</sup> E particularmente de D. António Ardizone Spínola, segundo o biógrafo. Cf. Frei Caetano do VENCIMENTO (O. C.), *Fragmentos...*, ed. cit., 31 e 71.

visões, levitações, leitura do interior das almas, espírito de profecia<sup>146</sup>... A sua vida parecia «hum continuo e arrebatado voo do espirito», e raras vezes recebia as espécies sacramentais que não ficasse «alienada do sentido» em «amorosa fruição» no «divino lado» de Cristo<sup>147</sup>. Conhecida como a *freira santa de Beja*, o próprio D. Pedro II se viria a socorrer das suas orações<sup>148</sup>. Mas algumas pessoas disseram «ser uma hypocrita, e que os milagres que a fama publicava erão suppostos pelos seus apaixonados, e que os extasis e vizoens erão do Principe das trevas... revestido em anjo de luz»<sup>149</sup>. Causando grande sobressalto nas religiosas, a inquisição de Évora procedeu, na expressão do biógrafo da freira, a «um prudente e rigoroso exame» no convento, no qual foi aprovado o «espírito da Madre Mariana»<sup>150</sup>, para cujo efeito «deu muita luz», com os seus «verídicos testemunhos», o carmelita Frei António de Escobar, custódio, definidor e cronista da província, seu confessor e confessor daquela casa<sup>151</sup>. No final, o inquisidor João da Costa Pimenta levou consigo quanto até àquele tempo tinha escrito a religiosa, por mandato do seu confessor<sup>152</sup>.

Depois disto, como Frei António de Escobar se alargasse na difusão das "maravilhas de Deus" obras pela *freira santa de Beja*, o Santo Ofício voltou a intervir. O Conselho Geral resolveu que Frei António de Escobar fosse chamado à Mesa de Évora e aí lhe fosse ordenado que não escrevesse nem divulgasse «os chamados milagres, extasis, revelações e favores» que se dizia que Deus fazia à dita religiosa, nem desse ou aplicasse cousas desta religiosa a pessoa alguma, «sã ou doente», e que «disso se fizesse termo por

146 Cf. Frei Caetano do VENCIMENTO (O. C.), *Fragmentsos...*, ed. cit., 68-95; cf. *ibid.*, «Informação» de Frei António de Santa Maria (O. S. A. D.), censor do Paço.

147 Cf. Frei Caetano do VENCIMENTO (O. C.), *Fragmentsos...*, ed. cit., 62 e 69.

148 Cf. Frei Caetano do VENCIMENTO (O. C.), *Fragmentsos...*, ed. cit., 251-252.

149 Cf. Frei Caetano do VENCIMENTO (O. C.), *Fragmentsos...*, ed. cit., 98.

150. Demorou sete semanas este exame; o biógrafo (*Fragmentsos...*, ed. cit., 102-103) reproduz um relato da freira que mostra a deferência dos examinadores para com ela: «e como naquele Tribunal se esmiuçava e apurava tanto qualquer destas cousas [favores espirituais], já me faltavam as forças, porque se Deos me não ajudara e o Espírito Santo me não assistira, (...) só o pejo que eu tinha de estar cara a cara diante daqueles Ministros, dizendo e ouvindo, sendo a que sou, bastava para diminuirme muito as forças, e elles bem o entendião assim, porque à Madre Priora disserão que enquanto elles alli andavão, me alentasse e me não deixasse passar sem comer alguma cousa, e eu com haver mister forças não era em mim comer, que se não fora terem cuidado em mim, eu de mim o não fizera» (itálico nosso).

151 Cf. Frei Caetano do VENCIMENTO (O. C.), *Fragmentsos...*, ed. cit., 103. Cf. Diogo Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, t. I, 260, col. b.

152 O biógrafo (*Fragmentsos...*, ed. cit., 103) não apresenta este gesto como um acto de arquivamento, com significado implicitamente dissuasor e fomentador do silêncio; segundo Frei Caetano do Vencimento, este inquisidor levou consigo os escritos «para brindar com tão precioso mimo ao Excellentissimo Senhor João Duarte Ribeyro, sobrinho e afilhado da Veneravel Marianna».

elle assinado»<sup>153</sup>. A freira continuaria em vida, no entanto, com a sua auréola de santidade, nos seus «prodígios» figurando o vaticínio do segundo casamento de D. Pedro II, do nascimento do futuro D. João V e da morte da rainha D. Maria Sofia Isabel de Neuburgo<sup>154</sup>. Morreu em 1695, com 72 anos, contando trinta e dois de hábito<sup>155</sup>.

Outras vidas «admiráveis» continuariam a preocupar o Santo Ofício: em datas próximas, o Conselho Geral procuraria informar-se sobre o «livro da beata do Louriçal»<sup>156</sup>, e no Convento da Conceição, também em Beja, a Inquisição de Évora investigaria «os extasis e arrebatamentos, visões e revelações de Ilena da Visitação e Dona Lianor Cabral e Vera de Santo Antonio»<sup>157</sup>. Quanto a Mariana da Purificação, ainda assim, a sua «prodigiosa vida» deveria esperar pelo distante ano de 1747 para merecer as honras do prelo<sup>158</sup>.

<sup>153</sup> A. N. T. T., *Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 153, Cad. 3*, fl. 36. Resolução de 1 de Outubro de 1672.

<sup>154</sup> Cf. Frei Caetano do VENCIMENTO (O. C.), *Fragmentos...*, ed. cit., 313-315.

<sup>155</sup> Frei Caetano do VENCIMENTO (O. C.), *Fragmentos...*, ed. cit., 357.

<sup>156</sup> Cf. A. N. T. T., *Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 361*, fl. solta e inumerada. Na lacónica nota de *memorandum* inscrita na referida folha apenas se diz que o Conselho Geral iria pedir à Inquisição de Coimbra informações sobre este livro. Estamos em crer que o Conselho Geral se referia ao livro ms. da vida de Maria Brites, beata, (depois a Madre Maria do Lado, fundadora do Convento de clarissas do Louriçal), composto por Frei Bernardino das Chagas, próximo à data da morte desta religiosa, sua dirigida. Redigida sob esta forma, não nos parece que esta nota se refira a uma outra vida ms. existente no A. N. T. T., o *Livro 62 do Conselho Geral do Santo Ofício*, tratando das *Memórias da vida e virtudes da Serva de Deus Soror Maria Joana, Religiosa do Convento do Louriçal*.

<sup>157</sup> Cf. A. N. T. T., *Conselho Geral do Santo Ofício, Livro n.º 97*, fl. 89 (Carta da Inquisição de Évora ao Conselho Geral, datada de Beja, 27/6/1689).

<sup>158</sup> O que nos parece sinal duma renitência circumspecta das autoridades às movimentações publicitadoras por parte da ordem do Carmo e da família Duarte, família da *freira santa de Beja*, à qual pertencia também Frei Caetano do Vencimento, irmão do Padre João Duarte, por quem os *Fragmentos* foram «dados à luz». Na «Prefação», Frei Caetano do Vencimento, fazendo-se eco e apoiando-se na consagração da santidade da freira de Beja, entretanto operada (elogios do Padre Manuel Bernardes no t. IV da *Nova Floresta*, de Frei Agostinho de Santa Maria no t. VI do *Santuário Mariano*, do Padre António Franco, S. J., na *Imagem da Virtude*), ainda assim confessa ter duvidado «se seria mais prudente escrever ou ocultar alguns favores» extraordinários concedidos à religiosa. Revela ainda que, perdidas totalmente as esperanças de alcançar os primeiros manuscritos, se baseou apenas em uns quinze cadernos «da conta que dava [a freira] da sua consciência» ao seu segundo confessor, Frei João da Luz (O. C.). Frei Caetano do Vencimento conserva, em itálico, a «mesma frase» da religiosa. Frei João da Luz conservou consigo estes cadernos, e depois da morte de Mariana da Purificação, entregou-os às suas «reformadas sobrinhas», advertindo-lhes «a estimação que se devia a tão preciosas letras, e as cautelas com que devião entesourar estas únicas relíquias» (*Fragmentos...*, ed. cit., 293); estes cadernos houve das mãos das sobrinhas Frei Caetano do Vencimento. Sobre esta religiosa pode ainda ler-se: Frei Miguel de AZEVEDO (O.C.), *Memorial das instructivas palavras e edificantes obras da veneravel madre Marianna da Purificação*, Lisboa, Of. Simão Tadeu Ferreira, 1802 (cf. Inocêncio F. da SILVA, *Dicionário Bibliográfico Português*, t. VI, 225-226).



Alfobres de oração, mesmo se aí chegavam fortes os ruídos e dissipações do século<sup>159</sup>, não foi o medo e a prevenção da vigilância inquisitorial relativamente às fenomenologias místicas que, aparentemente, fez abrandar na gente do claustro a atracção e fascínio do maravilhoso e do extraordinário. O impacto causado por grandes figuras canonizadas de santos e santas místicos expressava-se num comportamento de imitação mimética, e, como diz Eulogio Pacho, não era por então necessária uma dimensão espiritual demasiado elevada para encontrar pena de biógrafo, ou para que o confessor impusesse à religiosa, sua dirigida, "relação escrita" da sua consciência<sup>160</sup>.

Fundado em 1633 por Leonor de S. Francisco, «no mundo» D. Leonor Filipe, que em 1603 tomou o hábito em Toledo, donde era natural, e por um pequeno núcleo inicial de religiosas vindas de Manila, o mosteiro de S. Clara de Macau, a crer no memorialista das suas religiosas, notabilizou-se pelo alto nível espiritual dessas fundadoras e posteriores professoras, durante esse século<sup>161</sup>. De harmonia com a auréola mística do seu convento de origem, Maria Madalena da Vera Cruz começou a ter «oração de quietação» sobre as primeiras palavras do Pai-Nosso, passou a andar «sempre em a presença de Deos», com isto crescendo e se abrasando «o seu espirito no amor de Deos que a visitava em traje de menino muitas vezes» e, além doutras «visões celestiaes», «em aquella palavra Ave Maria gratia plena costumava tãobem emlevarse e alguns raptos destes lhe durvão sete horas continuas»<sup>162</sup>. Algo posterior, Soror Luísa de Santo António seguirá o caminho de «tantos santos e santas», pelos exercícios quotidianos da meditação e contemplação, particularmente presencializando e chorando a paixão de Cristo, da qual era devota<sup>163</sup>. Da Madre Isabel de Jesus, dir-se-á que foi regalada com «visões da gloria» e «favores», e entre estes, a «visita»

<sup>159</sup> Cf. Maria de Lourdes Belchior PONTES, *Frei António das Chagas, um homem e um estilo do séc. XVII*, Lisboa, 1953, 46-51. De toda uma bibliografia coeva sobre as «relaxações» da vida religiosa, lembramos, pelo seu interesse particular, Padre Manuel GUILHERME (O.P.), *Cartas directivas e doutrinaes, repostas de huã Religiosa Capucha e reformada a outra Freyra que mostrava querer reformarse* [saídas sob o nome de Manuel VELHO], Lisboa Occidental, Of. António Pedroso Galvão, 1730.

<sup>160</sup> *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración in Historia de la espiritualidad*, Barcelona, 1969, t. II, 342.

<sup>161</sup> B. N. L., *Cod. 178, Vida e vertudes da veneravel Madre Leonor de S. Francisco, primeira e principal fundadora deste Mosteiro das Relligiosas de Santa Clara de Maccao*. Dessas «fundadoras», D. Leonor Filipe nasceu em Toledo em 1583, Belchiora da Trindade tomou o hábito em Manila, donde era natural, e Maria Madalena da Vera Cruz recebeu o hábito «em Cuba, junto de Ilhescas, em o Convento de Soror Joanna da Cruz, o anno de 1590» (cf. fls. 1-59).

<sup>162</sup> B. N. L., *Cod. 178, Vida e vertudes...*, fls. 57-58.

<sup>163</sup> B. N. L., *Cod. 178, Vida e vertudes...*, fl. 70 (*Vida e morte da veneravel Madre Soror Luiza de Santo Antonio, filha de Lopo Sarmento de Carvalho e de D. Maria de Siqueira*).

do evangelista S. João<sup>164</sup>. De uma sua irmã de hábito, falecida em 1645, apesar de virtuosa, ou, justamente porque virtuosa, movendo-se facilmente entre o além e este mundo, consta a referência de que apareceu ao seu confessor jesuíta, revelando-lhe continuar por então penando no Purgatório<sup>165</sup>, e de uma outra que «algumas almas do Purgatório lhe vieram pedir sufrágio para sair»<sup>166</sup>. A vida de duas outras religiosas permite a expressão duma importante diversidade: ambas desejosas de uma mais íntima união a Cristo, Joana da Conceição tinha licença de comungar todos os dias<sup>167</sup>, mas Soror Maria das Chagas, por seus grandes escrúpulos, «muitas vezes se privava de receber a Sagrada Comunhão», tendo para o efeito, no dia em que comungava, «muy extraordinario aparelho»<sup>168</sup>. Neste género de casas e pessoas, o número e crueza dos ataques diabólicos sublinhavam a própria santidade das vidas<sup>169</sup>; assim, Ana do Sacramento, vinda de Manila com as fundadoras, padeceu várias tentações e «veixações do inimigo» e tão «grandes tribulações e escrúpulos» que veio a ficar «lesa do juízo»<sup>170</sup>. E de Marta de S. Bernardino, «no mundo princeza, filha do Rey de Papanga», vinda igualmente de Manila ainda noviça e em 1664 eleita prelada da casa de Macau, diz-se que teve visões angélicas, mas

<sup>164</sup> B. N. L., *Cod. 178, Vida e vertudes...*, fl. 62 (*Vida e morte da Veneravel Madre Isabel de Jesus, Filha de José de Gouvea e Maria de Chaves*).

<sup>165</sup> B. N. L., *Cod. 178, Vida e vertudes...*, fl. 61r.º (*Vida e morte [ a 8/12/1645 ] de Soror Leogarda de Santo Antonio, filha de Antonio Fialho e de Catherina de Siqueira*).

<sup>166</sup> B. N. L., *Cod. 178, Vida e vertudes...*, fl. 64 (*Vida e morte [ a 5/10/1651 ] da muy veneravel Madre Breatiz de Santa Maria que antes de ser religiosa padecoo Martirio em Japão*).

<sup>167</sup> B. N. L., *Cod. 178, Vida e vertudes...*, fl. 60r.º (*Vida e morte [ Março de 1634 ] da Veneravel Madre Joanna da Concepção que veyo de Manila*).

<sup>168</sup> B. N. L., *Cod. 178, Vida e vertudes...*, fl. 70 (*Vida e morte [ a 30/10/1676 ] da Veneravel Madre Soror Maria das Chagas, filha de Antonio Varella de Abreu e de Margarida Cardoza*).

<sup>169</sup> Cf. Carmelo LISÓN TOLOSANA, *Demonios y exorcismos en los siglos de oro*, ed. cit., 56. Com efeito, no *Brognolo*, entre as doze causas apontadas «porque Deos permite vexem e atormentem os Demonios às creaturas humanas», pode ler-se: «Oitavo: para mostrar a virtude e santidade de alguma creatura. Nono: para augmentar os merecimentos à creatura vexada. Decimo: para Deos provar e purificar aos seus escolhidos. Undecimo: para que a creatura tenha o seu purgatorio neste mundo e a gloria certa no outro». Cf. Frei José de Jesus MARIA (O. F. M. Obs.), *Brognolo recopilado e substanciado, com addictamentos de gravissimos authores. Methodo mais breve, muy suave e utilissimo de exorcizar, expelindo Demonios e desfazendo feyticos, segundo os dictames do Sagrado Evangelho. Conforme a mente e doutrina do doutissimo P. Fr. Candido Brognolo, religioso da Serafica Familia. Collegido, rezumido e traduzido da lingua Latina, Italiana, e Hespanhola na Portugueza, para clareza dos Exorcistas e bem dos Exorcizados*, Lisboa Oriental, Of. Ferreiriana, 1725, 22. Esta obra, dedicada ao primeiro patriarca de Lisboa, D. Tomás de Almeida, seria reeditada em Coimbra, Of. de José Antunes da Silva, 1727. Foi frequente no país até, sinal doutros tempos, ser proibida por edital da Real Mesa Censória de 6 de Abril de 1769. O Candido BROGNOLO (O. F. M.), *Manuale Exorcistarum ac Parochorum*, foi impresso em Veneza, em 1702, *apud Nicolaum Pezzana*.

<sup>170</sup> B. N. L., *Cod. 178, Vida e vertudes...*, fl. 74 (*Vida e morte da R.da Madre Anna do Sacramento*).

também «muitas e grandes perseguições do espirito maligno» que lhe ocasionaram quedas e paralisias<sup>171</sup>.

Um outro convento, de clarissas também, particularmente notável pelas *vidas* que suscitou, foi o Convento do Salvador de Évora, a casa que forneceu os primeiros efectivos humanos para o Convento de Nossa Senhora do Desterro, na Baía - Brasil - fundado em 1677<sup>172</sup>.

Em 1694, Frei António de Almada (E.S.A.) fazia «romper as prisões de um largo silêncio»<sup>173</sup> um livro dedicado a D. Frei Luís da Silva, Arcebispo de Évora; nesta data saíam em Lisboa, da oficina de Manuel Lopes Ferreira, os *Desposorios do espirito, celebrados entre o Divino Amante e sua Amada Esposa a veneravel Madre Soror Mariana do Rosario, Religiosa de veo Branco no Convento do Salvador da Cidade de Évora*. É desde logo significativo que o lisboeta Frei António de Almada, lente de teologia, douto também na mística e director espiritual experiente<sup>174</sup>, aproveitando uma sua prolongada permanência em Évora, se tenha sentido impellido a revisitar as memórias biográficas duma religiosa que a cidade continuava a evocar na auréola de santidade com que havia falecido em 16 de Outubro de 1649, perante grande concurso e devoção popular. Mas mais significativos são o critério selectivo do autor face a esses materiais biográficos bem como as justificações com que esta obra se apresenta à impressão. Quanto a estas, na sua *aprovação*, desde logo se reconhece «que para se imprimirem semelhantes tratados se deve proceder com a cautela que os theologos assim especulativos como mysticos encomendam sobre o exame de revelações privadas»; todavia, atendendo à vida exemplar da protagonista, à sua obediência ao confessor - varão também «de vida aprovada» - à humildade demonstrada perante os favores divinos, e a que «nessas visões nada há contra a fé», antes tudo sendo «ordenado ao melhoramento das almas», os censores julgaram oportuna a publicação<sup>175</sup>. Em 1694, ano em que, por um processo inquisitorial aberto contra o ex-oratoriano António de Afonseca, no nosso país, na Beira-Alta, se começava a farejar «molinismo», saía dos prelos esta obra, impressivamente mística, sacrificando a uma enraizada tradição e renovada apetência pelas revelações particulares, mas, curiosamente, exprimindo-se em termos indubitavelmente

<sup>171</sup> B. N. L., *Cod. 178, Vida e vertudes...*, fl. 74 (*Vida, vertudes e morte da Veneravel Martha de S. Bernardino que veyo de Manilla, ainda Novaça*).

<sup>172</sup> António Montes MOREIRA, *Breve história das clarissas em Portugal*, art. cit., 221.

<sup>173</sup> Expressão do autor na «Dedicatória» dos *Desposorios...*

<sup>174</sup> Cf. Diogo Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, t. I, 196

<sup>175</sup> Censuras datadas de Lisboa, do Convento de Nossa Senhora do Carmo, de 12 e 16 de Julho de 1693, assinadas respectivamente por Frei Tomé da Conceição e Frei Manuel da Graça, e do Convento de S. Francisco, de 29 de Agosto de 1693, por Frei João do Espírito Santo.

à defesa e tranquilizantes, por referência a difusos temores e desconfianças ortodoxas, crescentemente suscitadas por tais experiências.

Diz-nos Frei António de Almada que em Évora encontrou alguns livros manuscritos «da vida desta serva de Deus», mas que não lhe pareceu bem «reger esta história» por eles, visto, ignorando-se-lhes o autor, ficar «suspeitoso o credito do que nelles se refere», e outrossim porque notou «no seu estylo alguãs impropriedades», nascidas talvez «ou da pouca fidelidade em quem os trasladou, ou de faltas de estudo em quem primeiro os escreveo». Para melhor descobrir a verdade, foi ao Convento do Salvador, onde vivera Sórora Mariana, e ali achara os «mesmos originaes» por ela escritos, por mandado do seu confessor, juntamente com um processo jurídico de testemunhas, interrogadas depois do seu falecimento. A sua obra impressa era a resultante da conjugação das informações destas duas fontes, com nova divisão e repartição de matérias, mas mantendo a «substância» dos originaes, nomeadamente na transcrição fiel das «locuções do Senhor à sua Serva»<sup>176</sup>.

Como em numerosas outras do género<sup>177</sup>, nesta obra apresenta-nos uma criança com numerosos traços hagiográficos de predestinação. Soror Mariana do Rosário tornara-se no convento do Salvador de Évora a clarissa que sua mãe, falecida tinha ela seis anos, em vão desejara ser<sup>178</sup>. Na sua autobiografia, recordando esses tenros anos anteriores à morte da mãe, reconhecer-se-á privilegiada, escrevendo que então via «que só a graça de Deus» a podia ensinar «em idade tão pouca»<sup>179</sup>. Aos dez anos começou a ter oração mental, «sendo Deus o seu Mestre» - diz-se - embora se revele também que num aposento de casa um seu irmão lhe lia «espirituais doutrinas»<sup>180</sup>. A confissão geral e a entrada em religião representam um estádio completamente novo na vida espiritual da protagonista: Mariana do Rosário vai aceder às «chaves» da união mística com Cristo<sup>181</sup>, e a partir de

<sup>176</sup> Frei António de ALMADA (E.S.A.), *Desposorios do espirito...*, ed. cit. «A quem ler». Somos informados por Mafalda Maria Ferin CUNHA, *A "Fiel e verdadeyra relação que dá dos successos de sua vida a creatura mais ingrata a seu Creador...": um género, um texto único*, Universidade Nova de Lisboa, 1992, dissertação dact., 24, que na Biblioteca e Arquivo Distrital de Évora (B. A. D. E., Cód. CV/1-25) existe uma «cópia dos papéis» de Sórora Mariana do Rosário, cuja *Vida* foi completada por Sórora Helena do Espírito Santo, devido às doenças que aquela teve de suportar no último ano da sua existência (falecida a 16 de Outubro de 1649).

<sup>177</sup> Cf. José L. SÁNCHEZ LORA, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, ed. cit., 407-414.

<sup>178</sup> Cf. Frei António de ALMADA (E.S.A.), *Desposorios do espirito...*, ed. cit., 5-6.

<sup>179</sup> Frei António de ALMADA (E.S.A.), *Desposorios do espirito...*, ed. cit., 7.

<sup>180</sup> Frei António de ALMADA (E.S.A.), *Desposorios do espirito...*, ed. cit., 14.

<sup>181</sup> «Sentio que o Divino Esposo lhe dizia que fizesse duas chaves, uma para o Eterno Padre, para fechar e guardar o seu coração, e a outra lhe daria a elle para abrir e entrar em sua alma todas as

então aprenderá «a mais alta ciência que jamais se pode imaginar» e «cousas que a língua humana não pode declarar». De uma forma convencional, Frei António de Almada fala-nos dos «raros extasis que costumava ter na oração» e dos «sinais prodigiosos com que Deus os acreditou»; mas o que é de sobremaneira significativo nesta obra, pela intenção pedagógica e cautelosa que revela por parte do autor, em tempos novamente revoltos nas coisas do espírito, é que ele tenha querido preceder a descrição dessas maravilhas de Deus na sua «serva» dum solene reparo: só depois de entrada em religião e de largos anos de exercícios de meditação, pelos vinte e cinco anos, «levantou Deus o espírito desta sua Esposa ao sublime e venturoso estado da contemplação», para que assim «entendão as almas que seguem a vida espiritual que he a contemplação a altura a que Deus costuma subir os muito exercitados, e não favor que logo se haja de conceder aos principiantes»<sup>182</sup>.

Esta posição ganha sentido por, implicitamente, se dirigir contra um perigo real: a facilidade com que - sem longos anos de prática de meditação discursiva - mesmo no mundo dos leigos, se ia crescentemente aderindo à contemplação, nomeadamente sob a forma de «oração de fé simples». Sintonizando com Baltasar Alvarez, António de Rojas, Agostinho Baker, e outros paladinos da oração afectiva<sup>183</sup>, nos anos trinta deste século XVII o mercedário Juan Falconi mostrava que a contemplação de «simples vista», apenas com notícia geral e amorosa de Deus, sem discurso, era acessível a todos<sup>184</sup>, em 1664 Francisco Malaval convidava para este tipo de oração principiantes e fiéis sem instrução e, não muito depois, uma ilustre e devotíssima religiosa, recordando provavelmente expressões de Joana de Chantal, exortava uma principiante a passar do discurso à «presença de Deus»<sup>185</sup>. Também Molinos admitia que «nos princípios» pudesse Deus chamar a alma à oração de «pura fé», e na sua obra procurara mostrar, com afã, que a prática da contemplação não tinha limites de tempo nem de pessoas<sup>186</sup>. Mas, condenado Molinos, à data em que se publicam os

vezes que o seu amor a quisesse visitar» - Frei António de ALMADA (E.S.A.), *Desposorios do espirito...*, ed. cit., 43.

<sup>182</sup> Frei António de ALMADA (E.S.A.), *Desposorios do espirito...*, ed. cit., 70.

<sup>183</sup> Cf. Eulogio de la VIRGEN DEL CARMEN, *Literatura espiritual del Barroco y dela Ilustración*, in *Historia de la espiritualidad*, ed. cit., t. II, 359-361.

<sup>184</sup> Cf. Juan FALCONI, *Cartilla segunda para leer sueltamente en Christo*, in *Obras espirituales*, Saragoça, Diego Dorner, s/d., 185-190.

<sup>185</sup> Cf. Catherine de BAR, *Une amitié spirituelle au Grand Siècle, Lettres de Mère Mectilde de Bar à Marie de Châteaueux*, Paris, 1989, 36, 41-42.

<sup>186</sup> «Cuando el alma está ya habituada a discurrir en los misterios, juntándose con la imaginativa y usando de imágenes corporales, siendo traída de criatura en criatura y de noticia en noticia (teniéndola muy corta de la que desea) y de éstas al Criador, entonces la suele coger Dios de la

*Desposórios do espírito* fazia-se justamente sentir toda a força daqueles que aproveitavam o seu descrédito e da sua «escola» de oração para obstem e imporem marcha atrás na divulgação da oração contemplativa<sup>187</sup>. Era o tempo em que Felix Alamin fazia uma descabelada «revisão saneadora» de autores espirituais favoráveis à «oração de fé», temendo que mesmo os «aproveitados», se se desnudassem «de imagines y figuras sensibles y de los discursos de la razon», caíssem nos erros de Molinos<sup>188</sup>.

Neste convento duas outras Marianas se notabilizaram, das quais ficaram memórias manuscritas: podem ler-se a *Vida e revelações da serva de Deus Soror Mariana do Evangelista*<sup>189</sup>, e das «maravilhas» de uma outra, Mariana da Purificação, já professa em 1674, fala-nos o traslado dos seus próprios escritos autobiográficos<sup>190</sup>. A *Vida e revelações de Mariana do Evangelista*<sup>191</sup> freira cuja virtude foi atestada, entre outros, por Manuel Severim de Faria<sup>192</sup>, foi escrita em 1663<sup>193</sup>. Reproduz-nos um quadro típico de luta pela santidade heróica nesta época, entre gente de claustro<sup>194</sup>. Com efeito, a manifestação de dons espirituais extraordinários nesta religiosa (várias visões que teve, raptos e suspensões na oração, espírito de profecia, visão da partida de algumas almas para o Céu) está acompanhada e "autorizada" por penitências muito duras e cruentas e por enormes sofrimentos físicos, vistos como incríveis sevícias com que o Maligno a distinguiu e perseguiu<sup>195</sup>.

mano (si no es que la llame a los principios y la introduzga sin discurso por el camino de la pura fe), y haciendo que deje atrás el entendimiento todas las consideraciones y discursos, la adelanta y saca de aquel estado sensible y material, y hace que, debajo de una simple y obscura noticia de fe, aspire sólo con las alas del amor a su esposo, sin que tenga ya necesidad para amarle, de las persuasiones e informaciones del entendimiento (...) - Miguel de MOLINOS, *Guia espiritual*, «Proemio», ed. crítica de J. Ignacio TELLECHEA IDIGORAS, Madrid, 1976, 108. Cf. Miguel de MOLINOS, *Defensa de la contemplación*, Introdução de Eulogio PACHO, Madrid, 1988, 13.

<sup>187</sup> Cf. Jesus ELLACURIA BEASCOECHEA, *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos*, Bilbao, 1956, 414-415, e *passim*.

<sup>188</sup> Cf. Felix ALAMIN (O. F. M. Cap.), *Espejo de verdadera y falsa contemplación*, Madrid, Antonio de Zafra, s/d. [1695], 51-57.

<sup>189</sup> B. N. L., *Cód. 535*.

<sup>190</sup> Evocados e descritos por Mafalda Maria Ferin CUNHA, A "Fiel e verdadeira relação...", ed. cit., 23, e que podem ser consultados na B. A. D. E. (*Cód. CV/1-20*).

<sup>191</sup> Nasceu em 1602, filha natural do Licenciado Domingos Lourenço do Rego, cirurgião e morador em Évora.

<sup>192</sup> B. N. L., *Cód. 535*, fol. 126.

<sup>193</sup> B. N. L., *Cód. 535*, fol. 90.

<sup>194</sup> Cf. José SÁNCHEZ LORA, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, ed. cit., 239-266.

<sup>195</sup> Cf. B. N. L., *Cód. 535*, fls. 46-49. Na fol. 89 diz-se que o Maligno por vezes a tratava muito mal «e arrastava pelos cabellos, dandolhe alguãs pancadas por vezes, de que se lhe virão alguns sinais».

A "conquista do Reino de Deus", sob alento de perspectivas contra-reformísticas<sup>196</sup>, fazia-se crescentemente através da "violência" e do reinvestimento ascético. Este aspecto torna-se-nos palpável, nomeadamente, da leitura de um importante núcleo de *vidas* referentes a religiosas de meados e da segunda metade do século XVII, guardadas na Biblioteca Nacional de Lisboa<sup>197</sup>. Por isso também na *Breve Relação da Fundação e progressos do insigne Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de Marvilla, de Religiosas Portuguezas da Ordem de Santa Brizida*<sup>198</sup>, se debuxam numerosas *vidas* de grandes penitentes, para quem eram familiares cilícios de ferro feitos pela própria «indústria». A oração mental «quase contínua»<sup>199</sup>, a contemplação extática<sup>200</sup> combinam-se com esta fortíssima componente ascética e com uma palpável influência da lição de livros espirituais consagrados. De uma destas religiosas, Madre Isabel das Chagas, professora em 1669, diz-se que se fez «tão versada nas obras de Santa Teresa que parece que as havia decoradas»<sup>201</sup>, um sinal mais da admiração, do culto e do reconhecido impacto mimético deste modelo de vida<sup>202</sup>. Este ardente desejo de leituras, embora «santas» e «aprovadas», se fora das criteriosas recomendações do Padre espiritual, poderá até ser visto como mais uma perigosa insídia diabólica, para a qual urge advertir. É o que vemos numa *vida* do século seguinte: Soror Clara Gertrudes do Sacramento

<sup>196</sup> Cf. Romeo de MAIO, *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Nápoles, Guida ed., 1973, 257-278.

<sup>197</sup> Cf. v. g.: B. N. L. *Cód. 8466, Vida da Madre D. Joana de Albuquerque* (filha de Matias de Albuquerque, professora no Mosteiro de Lorvão; as datas inscritas nesta autobiografia vão de 1650 a 1668); Antónia Margarida CASTELO-BRANCO, *Autobiografia 1652-1717*, transcrição e prefácio de João PALMA-FERREIRA, Lisboa, 1984 (B. N. L. *Cód. 538*); B. N. L., *Cód. 79, Vida da Madre Soror Maria do Sacramento, marquiza que foy de Aguiar* (falecida a 12 de Janeiro de 1658); B. N. L., *Cód. 89, Vida de Soror Ignacia* (autobiografia - autógrafa? - incompleta, de uma freira, que, segundo informação de uma nota dactilografada, «se vê ter pertencido ao convento fundado em fins do séc. XVI ou nos primeiros do XVII nas casas de S. Matheus, do Conde de Monsanto, e de que foi instituidora D. Luiza de Noronha, 4.ª neta de el-rei D. Henrique de Castela», tendo sido «escrita em 1672 ou 1673»).

<sup>198</sup> B. N. L., *Cód. 70*. Trata-se de um autógrafo (?) inédito de D. Luís Caetano de LIMA, citado por Diogo Barbosa MACHADO (*Bibliotheca Lusitana*, t. III, 69), e datado de Lisboa, 1732.

<sup>199</sup> Cf. Frei Agostinho de SANTA MARIA (O. S. A. D.), *História da vida admirável e acções prodigiosas da veneravel Madre Soror Brizida de S. Antonio*, Lisboa, António Pedroso Galvão, 1701, 29. Esta «filha espiritual singularíssima» do padre António da Conceição (C. S. J. E.), fundadora e abadessa do Convento de Marvila, pelo seu prestígio espiritual, tornou-se uma espécie de «oráculo» da corte de D. João IV.

<sup>200</sup> Cf. D. Luís Caetano de LIMA, *Breve Relação...*, ms. cit., v. g. *Vida de Soror Mariana de Santa Brizida* (falecida a 29/4/1730), fol. 76.

<sup>201</sup> D. Luís Caetano de LIMA, *Breve Relação...*, ms. cit., fol. 66.

<sup>202</sup> Cf. Alvaro HUERGA, *L'èredità mistica di Santa Teresa e di San Giovanni*, in AA.VV., *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Roma, 1982, 331-349.

Ieu S. João da Cruz<sup>203</sup>, entusiasmou-se com as revelações de «sua mestra» Santa Gertrudes<sup>204</sup>, mas desejando alargar as suas leituras, foi o diabo que, «com astúcias de venenosa serpente», transfigurado em luminoso pastor, querendo apartá-la dos ditames do seu director, Frei Afonso dos Prazeres, lhe sugeriu: «Lê pelas moradas de Santa teresa e outros livros que dictarão os Santos, e eu te irei dando lus»<sup>205</sup>...

Por vezes é a autoridade hierárquica que tem de moderar excessos ascéticos, como no convento lisboeta do Santo Cristo, das religiosas capuchinhas francesas, fez o Núncio Jorge Cornaro, conformando-se com pareceres dos Padres Sebastião de Magalhães, provincial da Companhia de Jesus, e Bartolomeu do Quental, fundador do Oratório<sup>206</sup>. Neste convento -

<sup>203</sup> «Vi e li [a mando do director] o que S. João da Crus chama noute escura, em a qual Nosso Senhor custuma provar e purificar as almas muito aproveitadas e dispolas para mais sublime estado interior» - *Vida de Soror Clara Gertrudes do Sacramento* (B. N. L., Cód. 10 655), 183-184.

<sup>204</sup> «No dia que se festeja minha Mestra Santa Gertrudes dezejei ler alguma cousa sua para me afervorar, e senti huma ilustração como preceito em que se me mandava que fosse ter com huma freira muito velha que ja tinha sido duas vezes abadesa, e que lhe pedice o livro da santa que se intitula emsinuaçoems da devina piedade. Fui, mas a velha de nada se lembrava. Eu ainda assim fui a huma caza em que ela quando Abadesa tinha muitos livros. Estava cheia de trastes e não achei o livro, buscandoo diligentemente; mas saindo para fora desconsolada ouvi que me dizião ao coração: «o livro la está debaixo de hum arcás». Entrei outra vez e dei com ele muito mal tratado, e nele emcontrei hum thezouro, pelas maravilhozas doutrinas que fui lendo, e cada letra ou palavra me penetrava o entendimento e interior, e entrodozia muita lus dentro de minha alma. E quanto mais lia mais gostava, mas toda aquela lus me não deixava cabal satisfação, e só huma admiração pasmada sem pasar dali; não me resolvía entrar de exercicios, assim porque andava muito falta de saude, como porque tinha muito que fazer em ocupaçoems da religião. Mas o certo he que devia cer perguisa, porque pasados alguns dias se dignou a glorioza santa de me aparecer com gloria emcomparavel, e me disse ao emterior com muita clareza: "Se queres emtender e conhecer da sorte pocivel o que comigo hobrou o Senhor dos ezercitos e espozo fiel, emserrate com ele e commigo huns dias, negandote a todas as couzas terrestres, e dispondote assim veras e esprementaras que pelas minhas mãos chovem sobre a tua alma as devinas mizericordias". Estas palavras emfundirão logo em mim fervorozos dezejos de por isto em ezeução, e vencidas todas as dificuldades entrei nos exercicios (...)» - *Vida de Soror Clara Gertrudes do Sacramento*, ms. cit., 160-161. Para uma eventual identificação da versão e edição do livro lido por Soror Clara (que edição da tradução espanhola de Frei Leandro de Granada? Poder-se-á continuar a pensar numa tradução portuguesa?), cf. José Adriano de Freitas CARVALHO, *Gertrudes de Helfta e Espanha*, ed. cit., 1-55, 365-367, 403-405, passim.

<sup>205</sup> *Vida de Soror Clara Gertrudes do Sacramento*, ms. cit., 165.

<sup>206</sup> «Conformando-nos Nós, com o parecer dos mais doutos e principais theologos desta Corte, e principalmente do Padre Sebastião de Magalhaens, Provincial da Companhia de Jesus, e do padre Bartholomeo do Quental, Fundador da Congregação do Oratorio de S. Filippe Neri e comum sentir de muitos sujeitos qualificados do Reino, nos pareceo que seria mayor gloria divina, evercicio de charidade e ainda consolação das mesmas Religiosas do dito Convento, obviar e remediar o sobredito aperto, e reduzir a praxe da Comunidade na cura das enfermas aos termos dos Estatutos da Primeira Regra de Santa Clara, Capitulo 4, pelo qual se permite, com licença dos Medicos, às Religiosas comerem carne, estando doentes» - D. José BARBOSA, *Historia da Fundação do Real Convento do Santo Christo das Religiosas Capuchinhas Francezas, Vidas das suas Fundadoras, e de algumas Religiosas insignes em virtudes*, Lisboa, Of. Francisco Luís Ameno, 1748, 126-127.



no qual as freiras tinham obrigatoriamente pelo menos duas horas de oração mental quotidianamente<sup>207</sup>. foi, entre outras, «de altíssima oração e continua presença de Deos», Soror Bernarda Maria dos Anjos, aqui professa em 7 de Agosto de 1683: «muitas vezes estava de joelhos, mas tão fraca e destituída de forças que se não podia sustentar, e a cada instante se lhe ouvião gemidos, como de quem desfalecia»<sup>208</sup>. Mas os "desejos santos" e as "heroicidades" ascéticas podiam revestir-se de contaminações de amor-próprio e vanglória, pondo em causa todo o edificio de santidade a construir. De uma vez, esta mesma religiosa ordenara a uma sua companheira, «muito perturbada e afflicta com trabalho interior», que lesse «no Padre Alonso Rodrigues os tratados da humildade e da obediência» de cuja lição andava muito necessitada<sup>209</sup>; mas de outra vez, «ouvindo ler de huma serva de Deos que metera hum alfinete pela carne, e admirando-se as companheiras muito de tão penetrante mortificação», não resistiu a responder «que não era cousa de que se fizesse caso, porque já o havia feito, e que não era acção que merecesse reparo, porque era nada»<sup>210</sup>. De resto, reportando-se à atribulada *Vida da Madre Maria de S. Aleixo*, fundadora e primeira abadessa do convento do Santo Cristo<sup>211</sup>, o biógrafo apresenta assinaláveis «mercês» de Deus seguidas e precedidas de «afliçoens espirituaes», «securas e desamparos» - constituindo essa purgação e «martyrio», conforme a melhor tradição mística ortodoxa, um outro instrumento providencial de crescimento nas virtudes, a nível teológico e moral<sup>212</sup>.

Com intenção edificante, ordenando-se à glória divina e ao bem das almas, as biografias e os registos autobiográficos faziam-se precisamente para que se gravassem e conhecessem as «maravilhas» que Deus continuava a suscitar abundantemente na sua Igreja Militante. Por isso nestes escritos se relatam visões, raptos, locuções e revelações particulares; em suma, os aspectos mais inefáveis e extraordinários da forma íntima como, no seu recolhimento, as religiosas experimentavam a presença do Senhor. Muita da linguagem e dos motivos que constam das autobiografias que «por mandato» de directores espirituais escreveram podem encontrar-se noutros textos com «vitalidade» na época: obras hagiográficas de grande difusão, sermões por

<sup>207</sup> D. José BARBOSA, *Historia da fundação...*, ed. cit., 114.

<sup>208</sup> D. José BARBOSA, *Historia da fundação...*, ed. cit., 371.

<sup>209</sup> Tralava-se de Alonso RODRIGUEZ (S. J.), *Exercicios de perfeição e doutrina espiritual para extinguir vícios e adquirir virtudes*, traduzidos por Manuel Severim de Faria e publicados em Lisboa, Of. Paulo Craesbeck, 1648.

<sup>210</sup> D. José BARBOSA, *Historia da fundação...*, ed. cit., 372.

<sup>211</sup> D. José BARBOSA, *Historia da fundação...*, ed. cit., 240-242.

<sup>212</sup> Cf. v. g. S. João da CRUZ, *Noche oscura*, L. 1, Cap. 13, 5, 350, in *Obras Completas*, edição crítica, notas e apêndices por Lucinio Ruano de la Iglesia, O.C.D., B.A.C., Madrid, 1989.

ocasião da profissão religiosa, elogios fúnebres, biografias de crónicas monásticas<sup>213</sup>, mas também e até na iconografia frequentada pelas religiosas<sup>214</sup>. Como facilmente se reconhecerá para a esmagadora maioria dos casos, o conteúdo de uma revelação pode ser reconstituído com base em elementos e noções pré-existentes no visionário em relação à visão tida, sendo certo que alegadas «palavras do Senhor» quase sempre provêm do seu próprio sub-consciente<sup>215</sup>.

O tema da humildade, tão importante em termos hagiográficos, e sempre pedra de toque para distinguir verdadeira e falsa santidade, comparece invariavelmente. Tratando-se de autobiografias, escritas «por mandato» de directores espirituais, em princípio, como escritos de consciência, não se punha em perigo a humildade das autoras, podendo até ser encarada esta escrita como uma excelente ocasião de prática desta virtude, na singela obediência e abertura da alma ao director. Todavia, a admiração suscitada, e uma eventual publicidade poderiam suscitar difíceis tentações de orgulho e presunção. Com efeito, por vezes, vemos protagonistas, testemunhas e biógrafos hesitarem diante de algumas «mercês». Misturar-se-ão várias razões: uma alegada humildade das protagonistas, receio de padecer «ilusão»<sup>216</sup>, a perspectiva de se sujeitarem a inquirições e devassas.

A condenação de Molinos e a saída dos primeiros penitenciados por «molinismo» em Portugal agravou imenso esses receios. Constatámo-lo, por exemplo na autobiografia de Rosa Maria de Santa Catarina, do Convento das Albertas de Évora, de quem se diz que «em 1718 fez de si solemne

<sup>213</sup> Cf. Mafalda Maria Ferin CUNHA, *A "Fiel e verdadeyra relação..."*, ed. cit., 32.

<sup>214</sup> Cf.: Chiara FRUGONI, *Il linguaggio dell' iconografia e delle visioni*, in AA.VV., *Culto dei santi...*, ed. cit., 530-532; Chiara FRUGONI, *Le mistiche, le visioni e l' iconografia: rapporti ed influenze* in AA.VV., *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, ed. cit., 127-155; José L. SÁNCHEZ LORA, *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*, ed. cit., 265-266.

<sup>215</sup> Cf. Pietro SHIAVONE (S.J.), *Fenomeni mistici, possessione diabolica e parapsicologia*, in AA.VV. *Mistica e Scienze Umane*, Ed. Dehoniane, Nápoles, 1983, 134-135.

<sup>216</sup> Como em tantas outras freiras, anteriores e posteriores, favorecidas, este receio aparece na autobiografia de Maria Micaela de S. Bernardo, a qual nos traça todo um repositório de favores divinos por que passou na oração (*Vida interior da Madre Maria Michaela de S. Bernardo, Religiosa no Real Mosteyro de S. Dionisio de Odivelas da Ordem de S. Bernardo* - B. N. L., Cód. 540). Recorrendo à linguagem sanjoanista, por vezes diz-se «abrasada numa chaga viva», explicando que tal inflamação na divina união só acontece se a criatura está «vazia em todo sentido de cousa creada e bem desapegada de si mesma» (58), e que não se chega a tal estado sem «estar despida e desapegada de tudo o creado(...)», sem se deixar primeiro, com toda a vontade, tudo vezível e todo querer, o não querer mais, posta nas devinas mãos do seu devino Esposo (...)» (221). No entanto a Madre Maria Micaela confessa também as «grandes tentações e temores» experimentados «de que os favores que recebia, regalos e suavidades, que heram muitos, fosse tudo iluzam do inimigo» (267). Esta *vida*, provavelmente um autógrafa, inicia-se a 6/8/1731.

entrega a Deus por escripto»<sup>217</sup>. Esta freira, que escreveu sobre «muitas cousas tocantes ao Altissimo Estado de desposorio espiritual e consumado matrimonio»<sup>218</sup>, teve muitas vezes tentação de queimar os seus escritos<sup>219</sup>, sobretudo desde que soube de uma «alma que, depois de subida a grande santidade, se deixou despenhar em mil horrores», «consideração» esta que quase a desanimara<sup>220</sup>. Tratara-se de um religioso «preso pelo Santo Officio por graves culpas» e delas castigado, «cousa que assombrou a quantos o reputavão por virtuoso». Até ao seu falecimento, «poucos anos depois de ter sahido do Santo Officio», e mesmo depois dele, nunca mais Rosa Maria de Santa Catarina esqueceu a imagem e a sorte deste penitenciado, de quem ela percebera que «o maior de seus erros» fora «o querer abonalos» e dizer que eram «licitos»<sup>221</sup>.

Entre tantas mercês narradas nestas *vidas*, muitas delas, como se disse, inspiradas em visões imaginárias e intelectuais de Santa Teresa e em particularidades biográficas doutros grandes vultos místicos, nelas se sugere ou alude por vezes a uma estigmatização «imitativa», sinal talvez, em certos casos, da aguda vivência de um «complexo de crucifixão» por parte de gente frágil e sensível<sup>222</sup>, intensamente devota e concentrada no mistério da Paixão de Cristo e vendo nos estigmas do *Poverello* a mais alta distinção de Deus. Frei Jerónimo de Belém dá-nos conta de uma religiosa franciscana que «fora das obrigações do Coro e outros exercícios, tinha, entre dia e noite, nove horas de Oração Mental»<sup>223</sup>, de uma outra, do mesmo convento, que bastava levantar os olhos para uma cruz para que nela se manifestasse o

<sup>217</sup> Cf. B. N. L. *Cód. 8029*. Este e outros apontamentos identificativos, posteriores, em diferentes letras, encontram-se na lombada do códice. Veja-se o mesmo fenómeno na *Vida de Soror Clara Gertrudes do Sacramento*, ms. cit., 56 e 66. Cf. Pedro Vilas Boas TAVARES, *Portugal e a condenação de Miguel de Molinos: impacto e primeiras reacções*, in *Via Spiritus*, 1(1994), 164-168.

<sup>218</sup> Cf. *Vida de Rosa Maria de Santa Catarina*, ms. cit., cap. 29, fls. 112-116.

<sup>219</sup> *Vida de Rosa Maria de Santa Catarina*, ms. cit., cap. 27, fol. 106v.º

<sup>220</sup> *Vida de Rosa Maria de Santa Catarina*, ms. cit., cap. 38, fls. 155-156.

<sup>221</sup> *Vida de Rosa Maria de Santa Catarina*, ms. cit., cap. 38, fls. 156-157. Declara a religiosa: «por muitas cousas-me deu pena a sua morte, ainda que sim me consolou muito a notícia que me deram das grandes demonstrações de arrependimento com que morreu e sinais de alma predestinada que teve». Passaram-se alguns anos, cuidava que este religioso «já estaria no ceo», mas foi-lhe revelado que assim não acontecera, num «recolhimento» que lhe deu numa «segunda feira, primeyra oytava do Espirito Santo» do ano de 1731, estando ela em oração na presença do Senhor Sacramentado. Ofereceu então «humas cousas pela tenção desta alma», rogando a Deus «a aliviasse de suas pennas», mas por ela acabou oferecendo também o jubileu, porque a alma do penitenciado puxou-lhe pelo braço direito e tal lho pediu, «estando ela no coro» (fls. 158 e 163).

<sup>222</sup> Roberto ZAVALLONI (O. F. M.), *Grazia e fenomeni mistici*, in AA.VV., *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Roma, 1982, 170.

<sup>223</sup> Frei Jerónimo de BELÉM (O.F.M.), *Chronica serafica da santa Provincia dos Algarves*, t. I, Lisboa, Ignacio Rodrigues, 1750, 249 (Madre Soror D. Francisca da Cruz).

«dom das lágrimas, à lembrança da Paixão de Cristo»<sup>224</sup>, e entre tantas «justificadas vidas e preciosas mortes», exemplos de maceração do corpo e penitência, dos finais do século XVII e princípios do século XVIII, evoca mesmo o caso de uma religiosa a quem foi preciso «irem à mão» para não ser «homicida de si mesma»<sup>225</sup>.

Sendo a estigmatização um dos aspectos mais delicados, infrequentes e privilegiados da experiência mística<sup>226</sup>, e tendo dado brado o castigo de manifestações fraudulentas, como as da freira da Anunciada, movida a «tantos fingimentos e enganosa» pelos «desejos de a terem por mulher santa»<sup>227</sup>, ou da concorridíssima Ana Rodrigues, beata, viúva, de Lisboa, da ordem terceira de S. Francisco, condenada em 1590, por idênticos motivos, a degredo perpétuo no Brasil<sup>228</sup>, não são de estranhar a hesitação e prudência com que algumas *vidas* se referem a estas matérias.

Antes da morte de Soror Francisca do Sepulcro, do Convento da Conceição de Marvila, «achou-se-lhe no peito huma chaga fresca de cor muito encarnada e sem algum cheiro de que sahião alguãs gotas de sangue puro, supposto que as mesmas religiosas que foram testemunhas de vista, levadas de huma prudente cautela», se não atreveram a contá-lo «por prodígio»<sup>229</sup>. Numa outra biografia, de Violante de Jesus Maria, religiosa do Convento da Madre de Deus, de Lisboa, interessante pelos detalhes familiares e pela equilibrada prudência dentro dos «cânones» do género, o

<sup>224</sup> Frei Jerónimo de BELÉM (O.F.M.), *Chronica serafica* ..., ed. cit., t. I, 246.

<sup>225</sup> Frei Jerónimo de BELÉM (O.F.M.), *Chronica serafica*..., ed. cit., t. I, 247 (Soror Ana da Trindade, falecida em 30/5/1703). Não ficam esquecidos alguns outros casos de pura demência, como o da Madre Soror Custódia do Sacramento, que apesar da sua «virtude» não resistiu à tentação de se atirar ao poço do páteo do Mosteiro, escapando com vida porque outra religiosa, considerada louca, gritou, alertando a comunidade (*ibid.*, 254-255).

<sup>226</sup> Cf. ZAVALLONI, Roberto (O. F. M.), *Grazia e fenomeni mistici*, art. cit., 169-170.

<sup>227</sup> Cf. Sentença de Maria da Visitação em Jesús IMIRIZALDU, *Monjas y beatas embaucadoras*, Madrid, 1977, 193.

<sup>228</sup> Ana Rodrigues, entre outros fingimentos, dera a entender que tinha «chagas interiores no lado, mãos e pés», nas quais e na cabeça, na qual tinha «um vinco», sofria grandíssimas dores às Sextas-Feiras, Sábados e Domingos. Na carne, sobre o peito esquerdo, dizia ter miraculosamente impresso o crucifixo e as letras do nome de Jesus. Além dos gravados em cera deste "prodígio", também chegou a dar paninhos com gotas de sangue da sua "chaga" do lado. Trazia «todos enganados», de modo que a Câmara, «tendo-a por santa», lhe fez, à sua custa, «casas novas junto de Santo António dos Capuchos». Entre outras "visões", fingiu que em sonhos vira S. Francisco no Monte Alverne, com as chagas, «o que disse a alguãs pessoas somente para que no mosteiro de Santo Antonio desta cidade se fizesse a festa das chagas». Segundo Rodrigues Soares, «falarem com ella era gibileu, e quem no alcansava cuidava estar já metido no ceo de peis e de cabeça». Mandando-a a Inquisição prender, lhe acharam em casa «muito dinheiro», «conservas», «presuntos», «enxovav», quartos cómodos, embora «na casa dianteira» tivesse posta «huã cortiça com huã pedra a cabesira donde fengia que dormia». Cf. Pero Roiz SOARES, *Memorial*, ed. cit., 274, e 275-285 («Sentença»).

<sup>229</sup> D. Luis Caetano de LIMA, *Breve Relação*..., ms. cit., fol. 76. Esta freira professou em Outubro de 1660 e morreu em 15 de Outubro de 1702.

biógrafo, seu tio Francisco de Miranda Henriques, que lhe encarece a sua «rara humildade» - alternadamente posta à prova «nos favores e mercês» recebidas de Deus, ou na desoladora falta desses «favores»<sup>230</sup> - limita-se a falar da «presunção que ha de que Soror Vilante sentisse as dores das Chagas de Cristo e de sua Sagrada Paixão»<sup>231</sup>.

Curiosamente, na *vida* de uma notável religiosa franciscana - Madre Maria do Lado, «primeira instituidora» do Mosteiro do Santíssimo Sacramento do Lourical<sup>232</sup> - a graça da recepção das chagas é expressamente reconhecida no texto da própria censura do ordinário para a impressão da obra<sup>233</sup>: estava-se no entanto aqui a 131 anos dos factos

<sup>230</sup> Cf. B. N. L., *Cód. 9895, Vida e Morte da Madre Soror Vilante de Jesus Maria, religiosa do Convento da Madre de Deus, em Lisboa*, respectivamente fol. 125 e fol. 152. Esta biografia foi escrita em 1658. A freira nasceu em Almada a 19/12/1636, filha de Henrique Henriques de Miranda e de Vilante Henriques, nobres, e morreu a 6/7/1657.

<sup>231</sup> Cf. B. N. L., *Cód. 9895, Vida e Morte da Madre Soror Vilante de Jesus Maria*, Cap. 6.º, fol. 166 e sgts.

<sup>232</sup> Cf. *Compendio da admiravel vida da Veneravel Madre Maria do Lado*, Lisboa, Manuel Rodrigues, 1762 (obra dedicada a D. José I pela abadessa e religiosas do Convento do Lourical). Anónima no frontispício, colige-se do prólogo desta obra que o seu texto saiu, na sua «maior parte», da pena do Padre Mestre Frei Bernardino das Chagas (O.F.M.), confessor e director espiritual da religiosa. Um outro biógrafo de Maria do Lado, elogiosamente invocado neste mesmo prólogo, é o oratoriano Manuel MONTEIRO, *Historia da fundação do Real Convento do Lourical de Religiosas Capuchas Escravas do Santissimo Sacramento, e vida da Veneravel Maria do Lado, sua primeira instituidora, e de algumas religiosas que nelle faleceram com opinião de virtude*, Lisboa, Francisco da Silva, 1750 (cf. Inocêncio F. da SILVA, *Dicionário Bibliográfico Português*, Lisboa, 1862, t. VI, 65-66); com base no manuscrito de Frei Bernardino das Chagas e nos «relatos das irmãs que com ela conviveram, compilados na primeira vida que se publicou», as Irmãs Clarissas do Mosteiro do Santissimo Sacramento do Lourical promoveram uma recente edição da *Vida da serva de Deus Madre Maria do Lado*, Braga 1981. Esta nova casa de clarissas, observando a 1.ª regra de Santa Clara e «estatutos particulares e mui distintos dos que se observam nos mais conventos da mesma reforma», deve em grande medida a sua espiritualidade, reparadora do Santissimo Sacramento, à reacção desencadeada no país pelo caso do roubo do sacrário da Igreja de Santa Engrácia, ocorrido em Lisboa em 15 de Janeiro de 1631.

<sup>233</sup> Os censores - do Santo Offício, Frei Bernardo António do Valle (O.C.) e Doutor José Cactano (O.C.); do ordinário, Doutor José Tomás Borges; e do Paço, o Padre Teodoro de Almeida (Oratório) - afinam naturalmente pelo elogio da obra e louvor da biografada; sem saírem, no entanto, de posições quase tópicas no seu género, embora o adiantado da data as torne algo significativas. O Padre Teodoro, nomeadamente, sublinha a «grande virtude desta serva», os grandes dons de profecia e dos milagres, «os extasis maravilhosos», os «raptos continuos» e «rarissimas penitências» admiráveis naquele livro. Na censura do ordinário, o autor sublinha sobretudo a humildade de Maria do Lado, «sublimada ao grau de heroica e ao ápice de admirável», como tal, timbre de uma autêntica santidade: «Ela era destituida da mais leve satisfação de si mesma, e mui distante de admitir em seu ânimo aquele ar de vaidade ou ao menos de ténue consolação própria». Eram tais as circunstâncias que nem a crítica «do censor mais austero» descobriria «nas revelações, visões e predições proféticas desta grande Alma, provável ilusão ou falsidade». Grandes tinham sido as «graças extraordinárias» por ela recebidas, uma das quais, «a empenho da sua profunda humildade» conseguiu ocultar; assim, «meditando em a noite de Terça-Feira, 11 de Março de 1631, nas dores de Cristo (...) de repente lhe atravessaram a mão direita, sentindo nella huma dor como se lhe pregassem hum prego, (...) a mesma dor na esquerda e depois

relatados e do primeiro manuscrito no qual esses factos começaram a ser registados, e o património memorialístico referente a Maria do Lado, por certo uma personalidade excepcional, tinha-se credenciado no tempo pelo próprio prestígio da casa a que dera origem, protegida pelos reis da Casa de Bragança<sup>234</sup>. Também na *Crónica Seráfica* podemos ver Frei Jerónimo de Belém recordar memórias do Convento de S. Francisco de Beja, de acordo com as quais nesta casa se finara em 1678 Frei Francisco das Chagas, com chagas no lado, nas mãos e nos pés<sup>235</sup>.

Cumpre sublinhar, todavia, que nesta vida de Maria do Lado estamos precisamente diante de um itinerário de uma beata - Maria Brites - culminando num resultado coroado de reconhecido êxito e felizes resultados: a referida fundação de uma casa de religiosas, professando a primeira regra de Santa Clara<sup>236</sup>. O contacto desta jovem leiga com o seu futuro director espiritual deu-se no contexto de uma pregação «muito frutuosa» realizada por Frei Bernardino das Chagas na Igreja da Misericórdia do Louriçal; segundo este padre franciscano, convencido de ter deparado «com uma obra prima da graça», Maria Brites era já nessa altura favorecida com o dom da contemplação, ficando por vezes extática<sup>237</sup>. Precedendo a cristalização definitiva do projecto religioso que a notabilizaria, de modo análogo a tantas outras pessoas leigas que, tocadas por uma missão ou por uma pregação impressiva ingressavam numa ordem terceira, aconselhada por Frei Bernardino das Chagas, Maria Brites haveria, com algumas companheiras, de passar pelo estágio intermédio do hábito da terceira ordem de S. Francisco<sup>238</sup>. De resto, mais tarde, a própria administração do Mosteiro do Louriçal, casa intentando então colocar-se de acordo com todas as normas canónicas de fundação, haveria de passar, por vontade de D. Pedro II, pelas mãos de um terceiro, D. Francisco Lousada, um galego vindo para Portugal

---

em ambos os pés, como se vira crucificada, e que logo divisara huma sombra, que lhe passara o coração, mas sem dor alguma; que fora tão intenso o padecimento que tivera que os domésticos a acharam como morta, e que assim pedira ao mesmo confessor na seguinte Quarta-Feira lhe administrasse os Sacramentos. Que a Veneravel Madre recebeu naquela noute as Chagas não sofre dúvida, mas consequiu que não fossem vistas (...)». Como interpretar que todas as licenças sejam de Agosto - Setembro de 1758 e a do ordinário apenas de 18 de Junho de 1761?

<sup>234</sup> Sob risco do arquitecto João Antunes, em 1690 foi colocada a primeira pedra do futuro edificio conventual, em cuja construção D. Pedro II gastou 6000 cruzados; a obra ficou concluída em 1708.

<sup>235</sup> Frei Jerónimo de BELÉM (O.F.M.), *Chronica serafica...*, ed. cit., T. I, 182.

<sup>236</sup> Nascida a 24/6/1605, filha de Maria de Brito e António do Rego, de Torres Vedras, Maria do Lado faleceu a 28 de Abril de 1632.

<sup>237</sup> Cf. *Vida da serva de Deus Madre Maria do Lado*, Braga, 1981, 31-32. Além de ter as medonhas e habituais figurações, Maria Brites revelava também patologias biograficamente interpretadas como aqutes e maus tratos físicos do Demónio (*Compendio da admiravel vida da Veneravel Madre Maria do Lado*, ed. cit., 23)

<sup>238</sup> Cf. *Vida da serva de Deus Madre Maria do Lado*, ed. cit., 32.

no partido de Carlos III e que depois de viúvo havia vestido o hábito de mantelato<sup>239</sup>.

Nas próprias crónicas impressas das grandes religiões poderemos encontrar abundantes exemplos de itinerários de santidade que não ultrapassaram os limites de uma ordem terceira. Em numerosos casos, foi no «estado» de beato que se manifestou a consideração socialmente devotada a pessoas de «singular virtude». Foi este o caso de Ana da Cruz do Menino Jesus. Somos informados de que com ela trataram os Padres Diogo Curado, da Congregação do Oratório, o «venerável Padre Frei Manuel de S. Brás», e de que o Padre José Anselmo, também da Congregação do Oratório, de Estremoz, depois de conhecer a sua virtude, «nem sahia às suas Missoens nem obrava coisa alguma de ponderação sem que primeiro a consultasse»<sup>240</sup>. Ainda criança, fora tocada por uma «doutrina» feita pelo Padre Francisco Garcia (S. J.) na praça de Borba. Fervorosa da sagrada comunhão, «repetidas vezes foi vista extatica depois de haver comungado» na Igreja de Estremós e na dos Congregados, e «só tornava aos sentidos quando lhe mandavão por obediencia que despertasse». Alguns padres sentiram-se obrigados a realizar uma «breve conferência», mas «acharão ser espírito verdadeiro o seu espírito». Em 9 de Dezembro de 1708, já com trinta e três anos, desejando ser filha de S. Francisco na sua terceira ordem, recebeu o hábito de mantelata. Desta fase, pouco mais nos é dito: cantava à imagem do Menino Jesus e sofria nas mãos e nos pés, às sextas-feiras, principalmente, à consideração dos tormentos de Jesus. Passados dois anos falecia e deu-se-lhe sepultura discretamente e à pressa, para se evitar o «tumulto do povo»<sup>241</sup>.

Vivendo no mundo, mas numa lógica de religião, frequentemente as mulheres beatas se abandonavam a sonhos fundacionais. No entanto, esbarravam muitas vezes não apenas com evidentes dificuldades económicas, jurisdicionais, mas também com claras prevenções de ordem sócio-cultural. Tal parece ter ocorrido com Maria Cecília de Jesus, negra, filha de pais forros, nascida na casa dos Condes de Cantanhede em 1610, que não obstante terceira «virtuosa» e dirigida de renomados directores espirituais<sup>242</sup>, viu malograr-se a efémera experiência de um novo

<sup>239</sup> Cf. Frei Jerónimo de BELÉM (O.F.M.), *Chronica serafica...*, ed. cit., t. I, 139.

<sup>240</sup> Frei Jerónimo de BELÉM (O.F.M.), *Chronica serafica...*, ed. cit., t. I, 135. A crónica aproveita uma «breve relação» da sua vida escrita *in verbo sacerdotis* pelo Rev.º Manuel Rodrigues Ferreira, seu confessor e parente, em 13 de Agosto de 1721.

<sup>241</sup> Cf. Frei Jerónimo de BELÉM (O.F.M.), *Chronica serafica...*, ed. cit., t. I, 136-137.

<sup>242</sup> Frei Jerónimo de BELÉM (O.F.M.), *Chronica serafica...*, ed. cit., t. II, Lisboa, 1753, 431, entre outros, nomeia o fundador do Varatojo, Frei António das Chagas, e o Padre Manuel Fernandes (S.J.), «auctor dos tres tomos *Alma instruida*, e Confessor do Senhor Rey D. Pedro II».

«recolhimento de donzelas» por si «ideado» em Lisboa, apesar da casa de que chegou a dispôr, com seu oratório capaz de Missa, a que se agregaram «muitas filhas da Terceira Ordem da Penitencia»<sup>243</sup>. Acabou os seus dias ao serviço das doentes de um «hospício» ou «Hospital do Menino Deus», do Mosteiro da Madre de Deus de Xabregas, e ao serviço das suas nobres religiosas. Por sua vez, da ordem terceira encabeçada em 1698 no convento de Xabregas e deste hospício saíam a primeira regente e fundadoras do recolhimento de Aldeia Galega, mantelatas da terceira ordem de S. Francisco, vivendo debaixo da jurisdição ordinária, guardando clausura voluntária e com reza do officio divino<sup>244</sup>.

Falando-nos dos «progressos» da Ordem Terceira da Penitencia de Xabregas, Frei Jerónimo de Belém, ao sublinhar o grande número de terceiros «de todos os estados», não esquece uma evocação exemplificativa de todos aqueles para quem a viuvez foi um estímulo à santificação, uma vez que - na sua expressão - enxugando «as lagrimas de huma saudade mundana com as da penitência», puderam segurar «outro melhor estado»: linguagem bem expressiva da forma como o estado matrimonial e a pertença a uma ordem terceira eram geralmente vistos, tanto mais que nos exemplos do autor se trataria de gente que já no seu matrimónio «seguia a vida espiritual»<sup>245</sup>.

No entanto, frequentemente, fazer vida beata e ficar numa ordem terceira não significava senão falta de meios para uma outra «ventura», superior, a que se aspirava: a vida claustral. Tal vemos acontecer na «vida exemplar» da Irmã Catarina Maria da Cruz, tal como no-la transmite o mesmo Frei Jerónimo de Belém, a partir duma «relação de seus confessores».

Nascida em 1689, em Lisboa, de pais pobres, com nove anos começou «a ter oração» ensinada pelo confessor de uma devota mulher, sua madrinha. Vivendo desde os dezassete anos em casa de uns parentes, igualmente pobres, apesar de não saber ler e escrever, como «entendia com intelligencia profunda o que ouvia ler e o que se lhe dizia no confessorario», progrediu rapidamente na vida espiritual, retirando-se «da comunicação das gentes por não perder a paz interior de sua alma», praticando «rigorosas penitencias de celicios, disciplinas e jejuns», consagrando largas horas à oração mental e vocal e andando «sempre na presença de Deos e na meditação da morte»<sup>246</sup>. Fez votos particulares nas

<sup>243</sup> Cf. Frei Jerónimo de BELÉM (O.F.M.), *Chronica serafica...*, ed. cit., t. II, 432.

<sup>244</sup> Cf. Frei Jerónimo de BELÉM (O.F.M.), *Chronica serafica...*, ed. cit., t. II, 436.

<sup>245</sup> Cf. casos da Irmã Vicência Maria de Jesus e do Irmão Silvestre Gomes da Silva, Frei Jerónimo de BELÉM (O.F.M.), *Chronica serafica...*, ed. cit., t. II, 438-440.

<sup>246</sup> Frei Jerónimo de BELÉM (O.F.M.), *Chronica serafica...*, ed. cit., t. II, 441-443.



mãos de Frei Antão do Nascimento (O.F.M.), seu confessor, e a partir daí, tudo no esboço desta vida, até no vestir, no olhar e no andar (de olhos baixos e passando pelas criaturas «como se fossem estátuas»), corresponde ao esquema de vida de uma beata, mortificada pelo bom conceito que muita gente dela ia fazendo, pedindo-lhe orações e que «encomendasse a Deus alguns negócios». Todavia, em correspondência com crescentes desconfianças desses seus tempos, em que não faltou também quem pretendesse «examinar-lhe a vida e medir-lhe os passos», evitou fazer «sociedade com pessoas espirituas»<sup>247</sup>. Em 1716 recebeu o hábito da Terceira Ordem da Penitência, mas é-nos dito que, frequentadora da Igreja das religiosas de Marvila, o seu grande desejo fora viver recolhida no estado de religiosa, explicando-se porquê em breves palavras, mas extremamente expressivas do ascendente que sobre uma beata podia exercer a vida claustral, na medida em que, pela própria dinâmica litúrgica, esta vida era sentida como mais favorável à contemplação e ao antegozo das realidades escatológicas: «pela inclinação que tinha a ouvir as religiosas no seu coro, ajuntando-se o sonoro do canto e a consideração da clausura com a contemplação do Mysterio»..., tudo enfim atraía «os sentidos» a Catarina Maria da Cruz, «fazendo-a como participante de huma gloria desejada»<sup>248</sup>.

Na verdade, apesar das precauções tomadas, não admira que algumas pessoas suposessem «engano» na vida espiritual de Catarina Maria da Cruz, particularmente pela admirável capacidade de prognosticar acontecimentos futuros, pelo conhecimento interior dos seus interlocutores e também por «casos notáveis» resultantes de uma dedicação muito especial às almas do Purgatório, talvez em conexão a devoção, muito franciscana, a Santa Catarina de Génova, cujo *Livro da vida*, incluindo o *Tratado do Purgatório* e um *Diálogo da alma e do corpo*, chegou a correr entre nós, traduzido do italiano<sup>249</sup>. Não apenas intercedia e recebia pedidos de

<sup>247</sup> Frei Jerónimo de BELÉM (O.F.M.), *Chronica serafica...*, ed. cit., t. II, 450 e 452.

<sup>248</sup> Frei Jerónimo de BELÉM (O.F.M.), *Chronica serafica...*, ed. cit., t. II, 455.

<sup>249</sup> Traduzido de Italiano em *Romãce Portugues pelo Doctor Elias de Lemos*, Lisboa, João de Barreira, 1564. Cf.: António Joaquim ANSELMO, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, 1926, n.º 182; José Sebastião da Silva DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, ed. cit., t. II, 553-554; José Adriano de CARVALHO (dir. de), *Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade em Portugal (1501-1700)*, ed. cit., n.º 289. Os exemplos da pregação relativos ao Purgatório tiveram certamente o maior dos impactos nos meios devotos, como parece indiciar a inclusão na edição de 1671 do *Báculo Pastoral de flores de exemplos colhidos de vária & autentica historia espiritual sobre a Doutrina Christã*, do Padre Francisco Saraiva de SOUSA, pároco de N.ª Senhora dos Mártires, em Lisboa, do *Acto de contrição*, de Frei Francisco de AZEVEDO, Comissário da Ordem Terceira do Carmo, e da *Historia do Purgatorio de S. Patricio «e como nelle entrou Ludovico»*.

intercessão pelas almas, mas num ou noutro caso «viu»-as no seu penar ou já a «subir ao céu»<sup>250</sup>.

À imitação de uma outra Santa Catarina - de Sena - de quem era devotíssima e a quem «muito invejava» a graça dos estigmas, sentiu «por muitas vezes intensas dores nas mãos, pés e lado». Mas os principais favores na sua vida espiritual - «visões» e «loquções interiores» - parecem ter ocorrido durante a celebração da eucaristia e após a comunhão, que «por obediência» fazia quotidianamente, apesar dos seus lancinantes escrúpulos. Pobre, inculta, vivendo na casa dos parentes, aparentemente rodeada de circunstâncias adversas ao seu sonho e itinerário de santidade, pelo caminho da ascética e da mística, esta terna devota do «evangelista mimoso» S. João logrou, segundo o seu memorialista, chegar «ao estado de perfeita», correspondendo-lhe um trato familiar com Deus e uma prática ordinária da oração «a que os místicos chamam de *Quiete*»<sup>251</sup>. Talvez não fosse necessário, mas casos como este mostram-nos claramente que, apesar de sujeitas a uma maior "pressão social", também pobres mulherzinhas analfabetas podiam então ter êxito na via mística, ultrapassando as censuras e castigos dos guardiães da ortodoxia...

Não é, evidentemente, caso raro. Poderemos encontrar no nosso país perfis espirituais idênticos, com mais ou menos «favores divinos» ou intervenções «diabólicas», nomeadamente neste privilegiado âmbito das ordens terceiras, em casos de igualmente felizes resultados para o memorialismo hagiográfico<sup>252</sup>. No entanto, como já referimos, na última década do século XVII e ao longo da primeira metade do século XVIII, com incidência particular nas suas três primeiras décadas, os casos bem sucedidos têm o seu contraponto numa numerosa lista negra inquisitorial de nomes de pessoas castigadas publicamente em autos-de-fé por fingida santidade, embustes e picaresca "a lo divino", fenómeno certamente corolário, em boa medida, por um lado, duma grande vulgarização social - e consequente degradação - de ideais e programas de santidade de forte apelo místico, outrora mais confinados e controlados corporativamente, e por outro, de crescente encarniçamento crítico e vigilância por parte da autoridade hierárquica.

O desejo de santidade, em si legítimo e louvável, sendo mal entendido, encaminhado, nomeadamente, no sentido da vanglória e da

<sup>250</sup> Cf. Frei Jerónimo de BELÉM (O.F.M.), *Chronica serafica...*, ed. cit., t. II, 464-466.

<sup>251</sup> Frei Jerónimo de BELÉM (O.F.M.), *Chronica serafica...*, ed. cit., t. II, 450.

<sup>252</sup> Cf. por exemplo «Relação breve da vida e morte da Irmã Isabel da Apresentação, professa na Terceira Ordem Seráfica» em Frei Jerónimo de BELÉM (O.F.M.), *Chronica serafica...*, ed. cit., t. I, Cap. XIV.

estimação social, podia, na prática, como tinham advertido<sup>253</sup> e continuavam a advertir numerosos autores espirituais, constituir uma cilada «do inimigo comum», de ordinário mais fácil entre mulheres humildes e incultas:

«Reparou bem huma Senhora discreta na occasião oportuna de ter sahido penitenciada pelo Santo Tribunal huma embusteira, e disse: Repare-se que quasi todas as mulheres que querem enganar o Mundo, fingindo-se Santas, são de baixa esfera e gente plebea; e rarissima senhora nobre e de bom sangue tem cahido na vileza de semelhantes hypocrizias. Perguntarão-lhe a razão, e disse ella assim: toda a creatura naturalmente deseja conveniencia e estimação; tem os homens muitos caminhos para as conseguir, porque huns se fazem celebres pelas armas, outros pelas sciencias e outros pela santidade. As mulheres, de nossa mesma condição e natural, somos vãs e amigas de que nos louvem; as que nascem ricas e nobres, como já tem no Mundo conveniencia e estimação, não as buscão com invenções, mas as que são pobres, e ordinárias e comuas, como vem que em as tendo por virtuozas e Santas, todos as louvão e lhes dão quanto hãode mister para conveniencia de sua vida, e por este caminho as engana o demonio facilmente, razão porque sahem illuzas e embusteyras, mais do que as ricas e nobres»<sup>254</sup>.

Com efeito, em finais do século XVII, não só certos casos de «ilusão» ou «falsa santidade», como o da dupla Padre António de Afonseca / Arcângela do Sacramento ou o da constituída pelo Padre António Gonçalves, do Porto, com a sua dirigida espiritual (beata cuja santidade proclamara por palavra e escrito e com quem se dispusera a andar pregando de terra em terra<sup>255</sup>), tinham ganho uma classificação teológica nova - molinosiana - que os tornava, do ponto de vista da ortodoxia, mais graves e temíveis ainda, como, com a passagem do tempo, estes e outros casos de «falsa santidade» não deixariam de se multiplicar. Puro embuste, sem o mínimo auto-convencimento, por "expediente" de vida, ou vivência «ilusiva» duma pretensa alta espiritualidade, atenta, a Inquisição foi intervindo.

<sup>253</sup> Noutro contexto, lembremos por exemplo o Cap. XXI do *Aviso de gente recogida* de Diego PERÉZ DE VALDÍVIA (Barcelona, 1585) intitulado «Del grande perigo que hay en estas cosas de arrobamientos y revelaciones, y que casi siempre son sospechosas y más en este tiempo», e o Cap. 19 do *Guia interior* de Juan de JESUS MARIA (O.C.D.), supra citado, «En que se trata cómo se han de haver los confesores con sus hijas de confesión que tuvieren visiones y revelaciones, Y que procuren desviarlas de estas cosas si no las quieren ver ilusas».

<sup>254</sup> Antonio ARBIOL (O.F.M.), *Desenganos mysticos*, trad. de Frei João Pacheco (E.S.A.), Coimbra, 1746 (1.ª edição, Saragoça, 1691), 79-80.

<sup>255</sup> Cf. A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Oficio, Livro 194*, fls. 1-7.

A caracterização sociológica deste tipo de delinquentes, feita pela «senhora discreta» evocada pelo Padre Arbiol é também perfeitamente pertinente para Portugal. Assim, exemplificando com casos do início dos anos vinte do século XVIII, no auto-de-fé celebrado na Igreja de S. Domingos de Lisboa, em 16 de Junho de 1720, vemos sair penitenciada Maria Nunes, solteira, de 27 anos, natural e moradora do lugar de Arranhol, Arcebispado de Lisboa, filha de Domingos Nunes, «que foi lavrador», por «fingir vozes de almas do Purgatorio que se metião em seu corpo, para delle irem para o Ceo», culpa pela qual foi degredada três anos para Castro Marim<sup>256</sup>. Em auto de 7 de Julho do mesmo ano, no Terreiro de S. Miguel, da cidade de Coimbra, saem penitenciadas Maria de Jesus, solteira, de 40 anos, terceira, filha de Domingos Duarte, lavrador, natural e moradora no lugar de Ribavelide, freguesia de Bigorne, bispado de Lamego, «por fingir virtude e publicar revelaçoes do Ceo no centro da sua alma, para o fim de fundar hum Convento de certas Religiozas, e que o Menino Jesus lhe apparecera e lhe dissera o que havia de fazer para a dita Obra», o que lhe valeu a pena de três anos de degredo na cidade de Miranda, sem mais poder entrar no lugar de Ribavelide, e Mariana Teresa de Jesus, de 45 anos, solteira, filha de Miguel de Araújo Barbosa, sombreireiro, natural da freguesia de Parada de Todea e moradora na de Santa Leocádia de Travanca do Douro, bispado de Lamego, «por fingir virtude, extazis, revelaçoes, e fallas interiores com Deos, para o fim de ser reputada por virtuozza e estimada dos fieis»<sup>257</sup>. A 10 de Outubro de 1723, em Lisboa, em auto celebrado na Igreja de S. Domingos, no meio de um grande número de pessoas castigadas «por judaísmo», sai penitenciado um casal «invençoneiro»: Gregório Álvares, de 33 anos, lavrador, natural e morador no lugar dos Cumes, freguesia dos Chãos, prelazia de Tomar, e sua mulher, Maria Simoa, de 25 anos, ela por «fingir revelaçoes do Ceo e vizoens de Nossa Senhora, ele por as «aprovar» e «inculcar»; o marido foi sentenciado a um degredo de três anos, no «Reino do Algarve», e a mulher de cinco<sup>258</sup>. No entanto, frequentemente, o fingimento mistura-se com outras «culpas», explicáveis, nomeadamente, pela atracção de práticas supersticiosas, pela impreparação doutrinal ou por desequilíbrios psíquicos presentes nos mesmos sujeitos. Neste mesmo auto fizeram «abjuração de vehemente» e

<sup>256</sup> Biblioteca Pública Municipal do Porto, Ms. 822, *Lista [impressa] das pessoas que sahiram... no Auto publico da Fé que se celebrou na Igreja do Convento de S. Domingos desta Cidade de Lisboa Occidental, em Domingo 16 de Junho de 1720.*

<sup>257</sup> B. P. M. P., Ms. 822, *Lista [impressa] das pessoas que sahiram... no Auto publico da Fé que se celebrou no terreyro de São Miguel da Cidade de Coimbra em Domingo sete de Julho de 1720.*

<sup>258</sup> B. A. D. E., *Cod. VI/1-43*, fls. 285 e 286.

sairam publicamente com mordação, a receber açoites, dada a especificidade dos seus delitos, duas mulheres: Catarina Amarela, solteira, de 42 anos, filha de Domingos Gonçalves Amarelo, torneiro, natural e moradora em Vila Nova de Fozcôa, «por fingir vizdões e revelações, prezunção de ter pacto e trato com o Demonio, proferir horrendissimas e hereticas blasfemias contra Christo nosso Senhor, o Espirito Santo e a Santissima Trindade, e fazer desprezos e desacatos a Imagens sagradas» e Maria Direita, solteira, de 32 anos, filha de João Martins Moreno, almocreve, natural e moradora na mesma vila, pelas mesmas culpas, que lhes valeram, além dos açoites, oito anos de degredo, respectivamente em Miranda e Castro Marim<sup>259</sup>. No auto-de-fé celebrado em Lisboa, a 6 de Maio de 1725, na Igreja de S. Domingos, faz «abjuração de vehemente» uma Maria de Santo António, solteira, de 43 anos, filha de Manuel Luís, lavrador, moradora no lugar de Ferreiros, freguesia de Santiago da Mouta, bispado de Coimbra, por «fingir revelações e favores de Deos» e proferir «proposições hereticas e blasfemeas hereticas e injurias contra Deos Senhor nosso, e a pureza de sua Mãe Santissima», pelo que lhe coube uma pena de açoites e sete anos em Castro Marim<sup>260</sup>.

No mesmo auto da Igreja de S. Domingos de Lisboa, de 16 de Junho de 1720, em que foi penitenciada Maria Nunes, saíram a açoitar duas outras mulheres: Maria Lopes, de 51 anos, casada com Francisco Lopes, ferreiro, natural e moradora em Casal das Donas, freguesia do Castelo de Penalva, bispado de Viseu, e Joana Maria de Jesus (Madre Joana), solteira, de 42 anos, terceira de S. Agostinho, filha de Estevão da Mota Santiago, que fora ourives, natural e moradora na cidade de Viseu, sentenciada a primeira a dez anos de degredo, na Ilha do Príncipe, e a segunda aos mesmos dez anos, na Ilha de S. Tomé; uma e outra eram culpadas de se fingirem santas «com muytas visoens, revelações e favores extraordinarios de Deos», mas foram muito mais pesadamente castigadas, fazendo abjuração «de vehemente» suspeitas na fé e ficando-lhes para sempre interdito entrar nas dioceses de Viseu e Lamego, onde tinham delinqüido, porque, tal como no caso da beiroa Arcângela do Sacramento, nos respectivos processos se misturavam «escandalosos e execrandos erros de Molinos»<sup>261</sup>.

No entanto, denominador comum em quase todos estes casos é, sem dúvida, a sedução da aura pública de santidade e de espectaculares experiências extáticas. Joana Maria de Jesus, elemento chave de um importante núcleo «quietista» desmantelado pela Inquisição, rezando,

<sup>259</sup> B. A. D. E., *Cod VI/1-43*, fl. 286.

<sup>260</sup> B. P. M. P., *Ms. 822, Lista [impressa] das pessoas que sahiram... no Auto publico da Fé que se celebrou na Igreja do Convento de S. Domingos desta Cidade de Lisboa Occidental em Domingo seis de Mayo de 1725.*

<sup>261</sup> Cf. *Lista* deste auto supra referida.

fechava os olhos e parecia que estava como morta ou adormecida. Sentava-se num tamborete posto sobre uma esteira, no meio de uma sala, rodeada pela comitiva de outras beatas, suas amigas e familiares, e, fechados os olhos, transportava-se à «presença de Deus», enquanto as circunstantes choravam intensamente; depois de «acordar» e abrir os olhos, abraçava as pessoas presentes, recomendando-lhes que amassem a Deus<sup>262</sup>. Como se poderá ver do seu processo, este amor a Deus não se sentia diminuído com o apego carnal às criaturas... Para tudo havia justificações espirituais. Precisamente por isso, perante estes brotos de «molínistas», tão significativamente presentes em autos dos citados anos, além do princípio da autenticidade, implícito em qualquer "desmascaramento" público de «hipocrisia», «fingimento» ou «embuste», se invocava a defesa de outros importantes princípios, como o livre arbítrio, a solidez dos pressupostos morais e ascéticos tradicionais da vida cristã e o papel da hierarquia na orientação das condutas dos fiéis... Evocava-se a imagem de um heresiarca e doutrinas condenadas na *Coelestis Pastor* de Inocêncio XI. Este tipo de «hipocrisia» não poderia deixar de ter um muito mais pesado castigo.

Pedro Vilas Boas Tavares

**Summary:** *This work draws on available data and factual examples (particularly from the feminine social sphere) to establish the relationship between, on the one hand, a growing search for sanctity during the XVII century and the first half of the XVIII, and, on the other hand, the proclamation of silent prayer and contemplation which should be practised by the secular world. Due to these circumstances and concurrent fear of degradation of spiritual life, we try to describe in this research work the need felt in that period to warn, identify and repress the ecclesiastical authorities responsible for the promotion of "true sanctity" and persecution of the "false one", stressing that, in spite of the important role played in social life by a growing number of "intercessors" and "beatified persons", time did not create an autonomous and specific lay spirituality, but instead the continuous appeal for religious and cloistral models prevailed.*

<sup>262</sup> A. N. T. T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 3351*, fl. 154.



## Hagiografia e teatro: Os discutíveis méritos de um *Auto de Santo António*

### Do coro da Sé às casas das Ordens

Não, não esperemos dar de frente com o Santo António que as artes e as letras dos últimos séculos nos têm oferecido; com o Santo António que povoa o nosso imaginário, o dos casamentos, dos perdidos e achados, das ajudas prontas para as coisas comezinhas.

A esse, nunca retiraremos a nossa simpatia, está bem de ver, mas, ainda que por momentos, olhemos mais de perto para o *outro*, o da firmeza na fé, o que se recolhe antes de acolher os aflitos, o do coração virado para o amor a Deus.

Conversemos com o Santo António que um homem de teatro do século XVI, que também estava a par das crenças das gentes e dos atraentes feitos do varão abençoado, perante nós coloca, depois de muitos espectadores (que o teatro para estes se faz) o terem admirado; ou, se preferirmos, conversemos com o autor e com o texto e, assim, apreciaremos (ou não) em conjunto o santo, o escritor e o escrito.

Chama-se este, de seu nome de baptismo quinhentista, *Auto do Bemaventurado senhor Sancto António* e foi *feyto por Afonso Álvares, a pedido dos muyto honrrados, e virtuosos, Cónegos de sam Vicente*. Diz-se-nos que *é muy contemplativo*, o que nos leva a esperar algum aprendizado de coisas espirituais, *em partes muy gracioso*, o que nos acena com momentos de boa disposição, e *tirado de sua mesma vida*<sup>1</sup>.

A *vida* talvez tenha um parentesco longínquo com a *Assidua*, ou com restos dela, mas o dramaturgo não lhe segue ajuizadamente as pegadas;

---

<sup>1</sup> As expressões transcritas pertencem ao título tal como se encontra na edição de 1598, facsimilada in Carolina Michaelis de VASCONCELOS, *Autos Portugueses de Gil Vicente y de la Escuela Vicentina*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1922 No entanto, uma vez que este exemplar se revela de difícil acesso, farei as citações por uma edição moderna, a de Luiz Francisco REBELLO, *Auto de Santo António*, em *Teatro Português das Origens ao Romantismo*, fascículo II, Lisboa, Círculo do Livro, s.d., que abeviarei em *Auto*.



acantona-se nos auspiciosos começos do protagonista e, mesmo assim, até esses trata sem cerimónia, na pressa dramática de queimar etapas: o Santo é sempre António (nem traços do Fernando que era moço de coro da Sé), os anos em Santa Cruz apagam-se, a passagem para os franciscanos ignora delongas e reflexões, de estudos não se prestam contas, experiências de ascese ficam para depois<sup>2</sup>.

Prosseguindo, quem minimamente conhece o teatro religioso quinhentista não estranha estas associações do sério e do risonho (que fez, afinal, Gil Vicente, nas celebérrimas *Barcas*, no *Breve Sumário da História de Deus* e em tantos outros deliciosos textos?), quem leu o *Auto de São Tiago* e o *Auto São Vicente*, do mesmo Afonso Álvares, adivinha semelhanças de ensinamentos e boa disposição; só quem, dele, apenas, sobre a representação a *Santa Bárbara* está informado, tem o direito de admirar-se um pouco, que não demasiado, em todo o caso, porque também nela os desprevenidos pastores asseguram curtas pausas de descontração.

Como nada sabemos sobre cronologia das composições (é hábito admitir, com aproveitamentos de certas referências textuais, que Afonso Álvares escreveu na década de trinta)<sup>3</sup>, ficamos a ignorar se houve ou não inflexão de tendências; no entanto, o que, sim, podemos adiantar é que as escolhas argumentais aconselhavam, à partida, diferentes cruzamentos de atitude dramática: o *Auto de Santa Bárbara* concentra-se no sofrimento e martírio da filha de Dióscoro, o de *São Tiago* (que com o apóstolo da Hispania só reduzidamente tem a ver) conta a libertação e as andanças atribuladas, mas bem sucedidas, de um peregrino a Guadalupe, o de *São Vicente* partilha-se entre a morte e os posteriores e miraculosos cuidados com o corpo do diácono de Valência; além do que, tanto este como aquele de que hoje nos ocupamos, nos convidam a uma espécie de *teatro no teatro*, situação sempre permeável a divertimento e risota, que a tragédia nunca enraizou em solo peninsular.

As chamativas inovações do nosso auto, aproveitemos o brevíssimo confronto das peças para, desde já, as registar, andam, pois, por outras bandas, nem por isso sendo destituídas de interesse: trata ele de dramatizar passos da vida de um santo moderno (lisboeta do século XIII, o franciscano seria objecto de especial culto a partir do XV), parece apostado sobretudo em sugerir um modelo de comportamento religioso, está inteiramente escrito em Português, teve um sucesso que dá que pensar.

<sup>2</sup> A *Assidua* é a *Legenda Prima*, anónima, escrita em 1232 (*Assidua* é a sua primeira palavra) e muitas vezes traduzida.

<sup>3</sup> Alguns dos seus autos, entre os quais este, referem tremores de terra e pestes que, por aqueles anos, tiveram lugar.

Dos recuados primórdios do Cristianismo eram São Martinho (pensemos em Gil Vicente), Santa Catarina e Santo Aleixo (pensemos em Baltasar Dias), Santa Bárbara, São Vicente e, claro, São Tiago, apesar de que este, no auto a que dá o nome, actua pós-morte, em tempos duros de lutas entre cristãos e mouros, em território ibérico.

Só para finais de quinhentos, D. Francisco da Costa, cativo em Alcácer-Quibir, se encarregará, ao que parece a modos de reprimenda pelos desmandos de certos compatriotas, de ao teatro recorrer para esforçadamente publicitar virtudes de São Francisco e de Santo Agostinho<sup>4</sup>.

Nada de obstáculos familiares ou político-religiosos ao cumprimento de uma vocação, nada de tormentos corporais consumados (do Diabo, mais adiante falaremos) e, quanto a milagres, vamos que não vamos, António, por si, nem compromissos assumiria; pela primeira vez, o que importa é saudar uma postura exemplar, a postura de um cristão aberto ao crescimento do espírito, faseando atitudes, a caminho de limites que chegarão.

A ausência do Castelhana (ou do Saiaguês) tem, talvez, a sua justificação: a gente do campo (o Representador e o casal desavindo) é da lavrança e não da pastorícia, e aos guardadores de gado miúdo reservavam os autores, por aqueles tempos, o modo de falar que os identificava nas *Églogas* dos mestres salmantinos<sup>5</sup>; estrangeiros ou fanáticos de seitas anti-cristãs também por aqui nos não incomodam, pelo que a lusitana língua a todos serve, entre culta e popular, salpicada de ressonâncias religiosas, socialmente padronizada, e sem pejo de rusticismos, quando é caso para isso<sup>6</sup>.

A popularidade do auto (relacionada com a veneração ao santo?), atestam-na as sucessivas edições que o divulgaram nos séculos XVII e XVIII, desde a primeira, talvez, em 1598, passando pelas de 1613, 1615, 1639, 1643 (?), 1659, 1719 e 1723, algumas delas, é verdade, sem excessivos escrúpulos, e o interesse que ele tem merecido a editores modernos, sensíveis à sua relativa qualidade, quanto mais não seja atestada pela habilidade da polimetria e pela matizada fala do introdutor, no entender de alguns<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> D. Francisco da COSTA, [*Auto*] da *Conversão de Santo Agostinho e Passo do Glorioso e Xeráfico São Francisco*, in *Cancioneiro chamado de D. Maria Henriques*, introdução e notas de Domingos Maurício Gomes dos Santos, Lisboa, Agência geral do Ultramar, 1956.

<sup>5</sup> Refiro-me naturalmente a Juan del Encina (c.1468-1529) e Lucas Fernández. (c. 1474-1542).

<sup>6</sup> Lembro que, no *Auto de São Vicente*, os fariseus falam castelhana.

<sup>7</sup> Existe uma cuidada edição escolar com notas, prefácio e glossário de J. Almeida LUCAS, Lisboa, 1948 e, para além da indicada na nota 1, uma fac-similada da primeira, Porto, Livraria Civilização, 1962.

E a ela não terá sido indiferente o Santo Ofício quando, no *Index* de 1624, o censurou, cortando toda uma longa réplica do Menino ressuscitado. Porque do Paraíso não se fala com tanto à-vontade? Porque, dessa criança, sem sabermos se era baptizada, nunca se deveria anunciar que ela regressava imediatamente do meio dos eleitos? Dúvidas com que ficaremos, embora confortados com a desconfiança de que tal precaução nos confirma que de um escrito semi-ignorado se não tratava.

Sobre Afonso Álvares sempre se repetem as informações, o que quer dizer que praticamente, no seu conhecimento, nada se avança: parece ter sido mulato, criado de D. Afonso, 6º filho de D. Manuel, enquanto bispo de Évora, e, mais tarde, mestre-escola em Lisboa; à capital esteve, por certo, afectivamente muito ligado, alegorizou-a, e bem, no *Auto de São Vicente*, e nela situou toda a acção do de *Santo António* (nem a Coimbra o levou); com os cónegos de São Vicente, alguma amizade manteria, pois por sua solicitação compõe os seus dois mais apurados textos (em meu entender, claro); língua afiada era arma que lhe não faltava, o que razoavelmente mostrou na turbulenta polémica com Ribeiro Chiado, em cujo arrependimento se recusou acreditar quando este, dizendo-se muito contrito, aos padres de São Francisco (mais evidentes elos entre afamados frades e o nosso dramaturgo) implorou clemência e Álvares denunciou a sua «vida viciosa / e língua muito dolosa...»<sup>8</sup>.

Tem o autozinho não muito mais de quinhentos versos que, para além do objectivo apontado de ensaiar um modelo de religioso humilde, obediente e sedento de austeridade, se envolvem em persistente louvor das Ordens de Santo Agostinho e de São Francisco, do papel insubstituível da oração, da crítica à cobiça dos bens materiais e da defesa de certos pólos doutrinários como a devoção à Virgem e o mistério da Santíssima Trindade.

O primeiro frade *em cena* (do mosteiro de São Vicente) apregoa convictamente a aspereza e a necessidade de perseverança:

«Mas vede, por caridade,  
se haveis de perseverar nisto.  
Porque há na religião  
muito grande aspereza;  
de lágrimas é o pão,  
e continua a oração  
com grão trabalho e fraqueza.»<sup>9</sup>

<sup>8</sup> *Letres muito sentenciosos [...]* feitos por António Chiado, em *Trovas*, Lisboa, Oficina de Simão Tadeu Ferreira, 1783, 41.

<sup>9</sup> *Auto*, 62.

Trata-se do cónego regente a quem os pais entregam António, ainda moço de coro da Sé; dele mais palavras não escutamos que as contidas na curta réplica em que estas se inserem (vinte e um versos) mas, desde há algum tempo, nos fora comunicada a sua comparência «com os noviços que levam o hábito e, sem falarem nada, se assentam em seus assentos honrados»<sup>10</sup>, pouco depois procedendo à «cerimónia» de lançamento do referido «hábito»<sup>11</sup>.

Convenhamos, desde já, que este acto de *investidura* se revela, no auto, de grande importância cénica e didáctica, marcando, por um lado a sobriedade dos gestos (o santo «se assenta de joelhos»<sup>12</sup> e os agostinianos limitam-se ao simbólico recebimento), a reduzida gama de cores em primeiro plano (os brancos, os cinzentos, os pretos) que não facilitam recreios visuais, o imediato despojamento de António, despedindo-se dos pais e disposto a não recuar.

E, se deste convento ele vai em breve sair, a verdade é que, de São Vicente, nunca o dramaturgo lhe (e nos) perdoaria o apartamento.

Confessa o Santo:

«E, posto que ausente  
me ache da casa do senhor São Vicente,  
eu tenho nele tão grão devoção  
que sempre o terei no meu coração  
com grande fé e amor mui fervente.»<sup>13</sup>

Confessa o Diabo, no tom desrespeitador e zaragateiro que lhe é próprio:

«Vós fostes muito lampeiro,  
com cabecinha prudente,  
meter-vos neste mosteiro,  
para serdes companheiro  
do mártire São Vicente.»<sup>14</sup>

Confessa o Menino, recordando as maravilhas do Paraíso e enfatiado por as ter perdido:

---

<sup>10</sup> *Auto*, 60.

<sup>11</sup> *Auto*, 62.

<sup>12</sup> *Auto*, 62.

<sup>13</sup> *Auto*, 63.

<sup>14</sup> *Auto*, 64.

«E mais vi um santo,  
 posto de joelhos, rogando-lhe tanto  
 (o que quer que era não sei certamente),  
 mas soube que era o senhor São Vicente,  
 que é nosso amparo, e é nosso manto,  
 verdadeiramente.»<sup>15</sup>

Não tarda, antes se segue quase abruptamente (a representação teria de ser breve?) a troca de Ordem religiosa; temos agora diante de nós, antes de mais, um franciscano com a sua «sacola, pedindo esmola»<sup>16</sup>, um novo «hábito» (monocolor, a castanho) e um «capelo»<sup>17</sup>, e dispomo-nos a escutar um diálogo sobre rumos e exigências espirituais; fixemos que António quer muito claramente informes sobre a «regra»<sup>18</sup> e que sobre essa *regra* falará espraadamente o mendicante:

«Fazemos silêncio, com grã devoção  
 e muito jejum e assim disciplina,  
 que São Francisco deixou tal doutrina  
 que quem a seguir terá salvação.  
 Aborrece-nos a opinião,  
 não nos alembra a vida mundana;  
 seguimos a Cristo com grã devoção.  
 Queremos pedir,  
 pelo amor de Deus, o comer e o vestir;  
 e amamos a humilde pobreza,  
 porque o senhor Deus não quer avareza  
 no sacerdote que o há-de servir.»<sup>19</sup>

Repare-se, cotejando a totalidade das duas falas, que, apesar dos ensinamentos comuns, para o franciscano é remetida a insistência na «pobreza» e a velada ou explícita censura aos males contemporâneos: as « vaidades », o « blasfemar », as « heresias »<sup>20</sup>; não se ouve, por certo, maldizer dos crúzios (de resto, com muitos problemas por estes tempos) mas é detectável o desequilíbrio nas exigências.

15 *Auto*, 67..

16 *Auto*, 62.

17 *Auto*, 63.

18 *Auto*, 63.

19 *Auto*, 63.

20 *Auto*, 63.

E repare-se também, no teatro formativo continuamos, que a mudança de registo não deixa de ter razões e efeitos; o cónego de São Vicente acautelara um imaturo interlocutor, a ele se dirigindo na segunda pessoa («tendes», «vede», «heis-de», «haveis»)<sup>21</sup>, com implícitas interrogações de propósitos, o padre de São Francisco inventaria princípios e dá as normas de uma comunidade, preferenciando o discurso que oscila entre a primeira e a terceira pessoas («fazemos», «aborrece-nos», «quebrantamos», «seguimos», «vejo», «veio», «trouxe», «é», «quer»)<sup>22</sup>: ou seja, em termos de argumento, um avanço na *livre* opção de Santo António, na vinculação a um regulamento definido, e, teatralmente pensando, uma viragem de tom agradável ao leitor/espectador que sempre convém não aborrecer.

Viragem que vai prosseguir com a chegada prevista de um companheiro de Ordem, após o interregno descompressor das quezílias entre Anjo e Diabo, a que, no devido lugar, daremos atenção.

Mais incisivo, talvez mesmo mais preparado, o segundo Padre apurará as achegas sobre o lugar da contemplação e sobre a insegurança da terrenal vida, com frequência recorrendo a outra modalidade de linguagem: decidido o jovem à reclusão, esclarecido sobre os deveres da *regra*, resguardado com o novo *hábito* (outro ritual fica implícito), no imperativo importa agora que seja interpelado; chegou o momento de claramente receber amistosas intimações:

«Não vos lembrem as riquezas  
daquesta vida mundana,  
nem vos lembrem gentilezas,  
porque tudo são gravezas  
e fraquezas  
desta triste carne humana.»<sup>23</sup>

Imaginamos, e não devemos errar, que nos cruzámos com dois frades que *no palco* vão permanecer; dois frades cuja presença funciona simultaneamente como o contraponto austero do barulhento casal do último quadro, como testemunha credível do milagre da ressurreição do Menino e, por boa política teatral, como parte daquele grupo alargado de religiosos com que se espanta o vilão («Oh! quanto frade aqui é»<sup>24</sup>) e ali estará para

---

<sup>21</sup> *Auto*, 62.

<sup>22</sup> *Auto*, 63.

<sup>23</sup> *Auto*, 65.

<sup>24</sup> *Auto*, 66.

assegurar o final apoteótico do auto, a cantar o «Benedictus Dominus Deus Israel»<sup>25</sup>.

## As preces e a doutrina

Dissemos da reverência às Ordens, sem irreverência para com as práticas dramáticas, diremos das lições sobre a fé, adentro dos mesmos parâmetros e evitando repetir fradescos conselhos.

Vale a pena rezar porque só a oração fortalece a alma e obtém a ajuda do Céu; rezar a Deus, a Cristo, à Virgem, para pedir e para agradecer, para garantir a consoladora proximidade com o Bem, para...não faltar aos compromissos líricos da dramaturgia quinhentista.

No *Auto de Santo António*, sempre em momentos chave mas sensatamente intervalados, cinco orações nos chamam a atenção; são curtas, mas avalizadas pela devoção, simples mas correctas nas intenções.

A primeira é de mãe para mãe, da mãe de António para a mãe de Cristo, quando uma *larga* o filho e à outra se pede para o amparar, sem pieguices, sem hesitações, sem excesso de cuidados: que o jovem seja «humildoso», «casto», «justo», «virtuoso»<sup>26</sup> e saiba cumprir os preceitos.

A seguinte, pronuncia-a António e é, talvez, das mais impressivas: recebido o «hábito» para o corpo, implora-se o «hábito»<sup>27</sup> para a alma:

«Ó Virgem mui consagrada,  
Ráinha dos altos céus,  
vós que fostes saudada  
da angélica embaixada  
para ser madre de Deus,  
outro hábito, de graça,  
me alcançai vós, Senhora,  
o qual minha alma faça,  
para que a Deus apraza  
o de dentro e de fora.»<sup>28</sup>

Acorda o protagonista do sono em que o encontrara o Diabo tentador e, meio atordoado, mas prudente no ajuizar do sucedido, pronuncia

<sup>25</sup> *Auto*, 68.

<sup>26</sup> *Auto*, 61

<sup>27</sup> *Auto*, 62.

<sup>28</sup> *Auto*, 62.

para a Virgem a terceira oração do auto; é prece de escassas palavras, de protecção solicitada para guarda de satânicas investidas<sup>29</sup>.

Mais duas vezes rezará o franciscano: invocando a salvação de David e a ressurreição de Lázaro, instará com Cristo para que *desperte* o Menino, com solenidade que merece didascália («Sentam-se todos os três padres [...] e Santo António diz a seguinte oração»<sup>30</sup>); satisfeito com a resposta divina à sua súplica, agradece:

«Chamei-te, Senhor, com mui grande fé  
e firme esperança que tenho em ti.  
Oh! Meu Senhor! Aonde mereci  
fazeres-me tu tão grande mercê,  
como recebi?»<sup>31</sup>

Orações singelas, já o dissemos, e reforçemos o já dito, não por insuficiente evidência, mas para pontuar a diferença entre este auto (e os restantes de Afonso Álvares) e os anteriores textos religiosos vicentinos: olvida-se a informação velho-testamentária, reduz-se ao estritamente essencial o adentramento doutrinário, arredam-se capítulos evangélicos menos divulgados.

Mas verdadeiras orações, na sua função primordial de pontes entre desprotegidos e protectores; não diálogos onde se embrechem ensinamentos, não lições de quem mais sabe a quem muito ignora, como se tornara habitual na dramaturgia peninsular décadas atrás; orações, quase sempre, como tal assumidas por didascálias que as introduzem («[...] virar-se-á Santo António para o altar de Nossa Senhora, e, com as mãos levantadas dirá esta oração»<sup>32</sup>, por exemplo).

Das cinco, quatro, já o dissemos, são da lavra do protagonista, o que não é indiferente, porque vindo nós a acompanhar com alguma atenção o argumento, bem entendemos que o culto dos santos que, muito compreensivelmente, se pensarmos nos riscos de *contaminação* protestante, Afonso Álvares se propunha incentivar, passava mais pela proposta de imitação que pela a exaltação de dotes sobrenaturais próprios. Quando a sério se fala, quando a boa moral se apregoa, os santos precisam de Deus e os necessitados mortais só como intercessores precisam dos santos.

Sendo verdade que o aprendizado escriturístico e eclesial pouco

---

<sup>29</sup> *Auto*, 65.

<sup>30</sup> *Auto*, 67.

<sup>31</sup> *Auto*, 68.

<sup>32</sup> *Auto*, 62.



passa por este auto (e pelos seus congéneres, onde a vida pode ser exigida, mas a sabedoria se restringe ao essencial, mesmo quando, e é, por exemplo, o caso do *Auto de Santa Bárbara*, se acode a uma metodologia de conversão), tem, no entanto, a afirmação de ser atenuada com um apontamento sobre a recorrência das alusões ao mistério da Santíssima Trindade: a «fé na Santa Trindade»<sup>33</sup>, reconhece a mãe, vai crescendo no seu filho, «fé na Santa Trindade»<sup>34</sup>, recomenda António ao casal brigão, louvores à «Santa Trindade»<sup>35</sup> são dados, perto do final, com todos em boa paz e (duradoura?) harmonia.

## Os velhos rivais

Os autos religiosos quinhentistas acostumaram-nos às suas disputas, aos seus renhidos combates pelo domínio sobre os homens, às suas tarefas de emissários (do Céu ou do Inferno), aos seus esquemas persuasivos: são o Anjo e o Demónio e batem-se sem tréguas pelos seus objectivos. Estão noutros autos deste nosso autor, estão em Baltasar Dias, mas recordamo-los sempre a pensar em Gil Vicente, nos avisos à *Alma*, no destempero das *Barcas*, nas vendas da *Feira*, nas invectivas do *Breve Sumário*.

Na peça, que temos entre mãos, Satanás irrompe inesperadamente (?) mais ou menos a meio, quando António adormece sobre o «livro»<sup>36</sup> (única insígnia iconográfica visível, para além dos *hábitos*, evidentemente), aguardando o regresso do frade *da sacola*, e, com o seu solto e comicamente agressivo linguajar, vem recordar-nos, a meio de um processo de sérios compromissos e rituais, que o escritozinho é «em partes mui gracioso»<sup>37</sup>.

Não nos espanta a vaidade da auto-apresentação nem as amizades aduzidas:

«Eu sou pai dos jogadores  
e pastor das feiticeiras,  
esforço dos roubadores,  
ladrões e arrenegadores.  
que seguem minhas carreiras.»<sup>38</sup>

<sup>33</sup> *Auto*, 61.

<sup>34</sup> *Auto*, 67.

<sup>35</sup> *Auto*, 67.

<sup>36</sup> *Auto*, 63.

<sup>37</sup> *Auto*, 59.

<sup>38</sup> *Auto*, 64.

Não nos admira a lenga-lenga das façanhas, com os acostumados aproveitamentos de nomes de personagens presentes (ou ausentes, mas conhecidas), embora notemos, como marcas de época, as proezas com embarcações, já levadas a cabo ou projectadas como compensação para outros fracassos:

«[...]  
quero-me ir fazer esta guerra  
aos navegantes que andam no mar;  
e farei que os ventos  
façam tormentas com tais movimentos  
que as naus se espedacem, gente afogar.»<sup>39</sup>

Interessa-nos, porém, sobretudo o seu plano para Santo António, apetecível convidado para as «trevas de Lucifer», para o eterno «fogo», para o «lago dos fortes tormentos»<sup>40</sup>, e para outros mimosos lugares que tradicionalmente encontramos citados como figurações do sempre desconhecido e *reconhecidamente* horrendo Inferno. Plano em certa medida prejudicado, à partida, pela certeza antecipada de que não será cumprido (a incoerência será de Satanás ou de Afonso Álvares, naturalmente, com ela nada preocupado?), mas atempadamente introduzido por afirmações que ainda nos não tinham sido dadas sobre o talento do monge para a pregação:

«Eu venho cá para ver  
quem é este cavaleiro  
que entrou neste mosteiro,  
porque disse Lucifer  
que ele havia de ser  
de Cristo grão pregoeiro,  
e que me há-de quebrantar  
com seus prolixos sermões  
as minhas atentações,  
que eu faço para enganar  
almas dos justos varões.»<sup>41</sup>

Convenhamos que alguma habilidade tinha o dramaturgo para enlaçar presente e futuro na vida do Santo; e nem só por causa destas esclarecedoras palavras o dizemos, porque tanto as declarações do Representador como a confirmação apoteótica do milagre (a elas

---

<sup>39</sup> *Auto*, 64.

<sup>40</sup> *Auto*, 64.

<sup>41</sup> *Auto*, 63.

regressaremos) se encarregam de nos pôr ao corrente de uma fama e de uma voga que, por si, os troços centrais da biográfica (?) dramatização não acentuam; ou seja, equilibrando tons e ritmos, alternando rigorosos frades (sem nome, o que deles claramente faz expoentes das respectivas comunidades) com incultas, mas devotas personagens individualizadas e com o tagarela Satanás («disforme nos feitos, assim na figura»<sup>42</sup>), vai o autor tecendo a teia das relações, que o tempo foi alterando, entre o asceta, o mendicante, o pregador e o taumaturgo Santo António de Lisboa.

Queria o demo *afogá-lo* com um laço, quis um Anjo acorrer a salvá-lo e, sem grande dificuldade, o conseguiu, enxotando o maligno, acordando o adormecido, prometendo apoio e reforçando as novidades de que, graças a Satanás, já estávamos a par:

«Acorda, servo de Deus, nas passadas,  
e vai pregar a palavra de Deus,  
e encaminhar para o reino dos céus  
as almas perdidas que andam erradas.  
E não temerás  
cousa nenhuma, que tu vencerás  
quantos demónios andarem no mundo;  
até Lucifer que está no profundo,  
com tua palavra atormentarás.»<sup>43</sup>

Caricata situação do burlador burlado para castigo do impenitente atormentador de descuidadas almas.

Quanto à sua malvada ideia de estrangular o indefeso religioso, não parece ela ter tido jus a relatos na maior parte das *vidas* do santo; pode tratar-se, pensarão alguns, de mais uma transferência (que foram muitas) de atribulações de Santo Antão para Santo António mas, para além da frequência em gravuras e iluminuras do Norte da Europa, a ela se reporta igualmente o *Flos Sanctorum* de Pedro de Rivadeneyra, pelo menos numa edição de 1728<sup>44</sup>.

Tão depressa com tal fama

Sem razões para tal, se no mundo da lógica e não no das liberdades

<sup>42</sup> *Auto*, 64.

<sup>43</sup> *Auto*, 65.

<sup>44</sup> Pedro de RIVADENEYRA, *Flos Sanctorum*, tradução de João Franco BARRETO, Lisboa, Oficina Ferreiriana, 1728. Sabe-se que a obra original quinientista teve acrescentamentos ao longo dos anos.

teatrais nos movimentássemos, corrido de vergonha o Diabo e acabado o gestual de imposição do *hábito* franciscano, de imediato se tornam públicos e notórios os dotes milagreiros do moço frade; motivo suficiente para que o procurem os pais de um Menino afogado, o Lopo, enquanto guardava «patos»<sup>45</sup> numa lagoa: tendo o vilão ouvido «tanta virtude contar»<sup>46</sup> e convicto de que, ao filho, António o quereria «sara»<sup>47</sup> à sua procura partiu para Lisboa; e não partiu em vão porque, vencidos escrúpulos e hesitações e cantado o responso dos frades, a ressurreição se verificou.

Originalidade de Afonso Álvares? Não e sim.

A *Crónica dos 24 Geraios*<sup>48</sup> com a qual, directa ou indirectamente, o dramaturgo teria oportunidade de contactar, contava como, instado por sua irmã, António trouxe de novo à vida um sobrinho morto, assim repetindo (?) o acto com êxito ensaiado noutro moço também seu familiar, de nome Parúsio. Reza assim:

«Em na çidade Lixboa huum filho de hũa irmãa de samto António, que averia çimquo anos, indo a folgar com outros moços aa ribeira do mar, emtrando em hũa barquazinha todos, trestornou-sse a barqua, e (os) outros, sabendo nadar, saíram-se a ribeira e aquele moçinho nom sabia nadar, que nom era de hidade pera ello, e afogou-sse. E depois de três horas foy a madre de aquelle moço e tomou o filho morto, que ho aviam tirado uns pescadores; e o padre quirião-o emterrar e a madre dizia: Ou me leixade com elle, ou me enterrade com elle. E, tornando-sse ella a samto Ammtonio, disse-lhe. O irmãoo meu, e, sse tu aos estranhos eras piadoso a mym, por ventura serás cruell a tua irmãa? Sey tu agora piadoso a mym e torna-me o meu filho, ca eu te prometo de o dar a tua Hordem ao serviço de Deus. E logo se o moço levantou saão e sallvo e, a madre comprindo o voto, o moço perseverou e acabou samtamente em na Hordem.»<sup>49</sup>

O milagre, posteriormente reafirmado, talvez seja um dos que serviu para a rápida canonização do franciscano, mas, em tempos mais modernos, foi-lhe retirada importância; a literatura e a iconografia acabariam por secundarizá-lo, em proveito de outros como o da mula que se curvou à hóstia, o do salvamento do pai injustamente condenado à força ou o da arte de cativar os peixes. Isto, sem contar com os exorcismos, as

---

<sup>45</sup> *Auto*, 66.

<sup>46</sup> *Auto*, 66.

<sup>47</sup> *Auto*, 66.

<sup>48</sup> *Crónica da Ordem dos Frades Menores*, [tradução portuguesa do século XV da *Cronica dos XXIV Generalium* de Arnaldo de SARRANT] por José Joaquim NUNES, Coimbra, Universidade de Coimbra Impressora, 1918.

<sup>49</sup> *Crónica*, 270-271.

aparições, as curas e os tais que habitualmente nos ocorrem, frutos destes nossos dias de diferentes metas e aspirações.

Os pontos de contacto entre a narrativa, que da primeira crónica a outras passou, e a dramatização são evidentes: António ganhou grandes dons para recuperar e aquietar vidas e consta que deles usa sem avareza; uma criança morreu por não saber nadar, os pais aflitos acorrem ao virtuoso padre, confiam nele e o prodígio acontece.

As diferenças justificam-se e aprovam-se à luz de propósitos que com códigos teatrais têm a ver; estamos na recta final de um auto que vai ter felizes remates, convém regressar ao cómico abandonado com a forçada desistência do Diabo, sem perder de vista uma certa moralização de costumes. Para que o leitor/espectador se não inquiete, os pais do Menino são estranhos à família dos presentes e dão de si mostras de querelas domésticas que se não levam a sério e facilitam ao Santo a sua tarefa de conciliador dos desajustados esposos.

Saudavelmente descontente, desta feita, só ficou o ressuscitado, assim brindando Afonso Álvares com uma boa ocasião para nos galardoar com uma curta descrição do Paraíso. Já que a censura a cortou, vamos deliciar-nos com alguns dos seus versos, facultando a indicação de que eles se enfeixam num comovente protesto de quem contra vontade regressa a um mundo onde viu «tantos diabos andar» e tantos condenados ao «fogo profundo»<sup>50</sup>:

«Vi a potestade,  
vi aquela face da Santa Trindade,  
vi a grã luz do Espírito Santo,  
vi tanta santa, e vi tanto santo,  
em grã caridade!  
Vi a Virgem sagrada,  
madre de Deus tão acompanhada  
de anjos e arcanjos, que estavam com ela,  
vi tanta virgem, vi tanta donzela...  
Oh! Como estava tão glorificada,  
e cousa tão bela!»<sup>51</sup>

Bem casados, mal casados

Gil Vicente troçou deles algumas vezes (um bom exemplo é o *Auto da Feira*), o Chiado ridicularizou-os na *Prática dos Compadres*, o autor, que

<sup>50</sup> *Auto*, 67.

<sup>51</sup> *Auto*, 67.

hoje escolhemos, também com eles nos faz rir no *Auto de São Vicente*: são os casados que implicam um com o outro e aos amigos alternadamente confidenciam os graves defeitos do cônjuge que lhes compete aturar.

Neste texto, chamam-se Brancanes e João Pires e, já não é surpresa, são pai e mãe do Menino afogado; ele é bravo, ela mansa, ele irritadiço com quer que seja («ora esse é bom recado!/Isso é modo de engalhar»<sup>52</sup>, assim se atreve com Santo António), ela prudentemente acomodada ao interlocutor («Se vós o haveis de rogar,/ assim lhe haveis de falar/ tão soberbo e alterado?»<sup>53</sup>) ele «comedor [...] gargantão e bebedor»<sup>54</sup>, ela dada aos «toucadinhos»<sup>55</sup>; ambos excelentes conhecedores de impropérios conjugais que abonam o *quantum satis* de talento do dramaturgo na condução de diálogos, entre os menos cultos: certas *meiguices* como «Dom miolo de cabaça», «alifante bravo»<sup>56</sup> e «Dona cegonha esfolada»<sup>57</sup>, convém guardá-las na memória, se não à espera de ensejo para delas usar, pelo menos para premiar os afazeres linguísticos do autor.

Agastada e a sós com os frades, Branca trava mesmo o combate do desquite, quanto mais não seja para a Santo António dar azo a um rápido sermão sobre o sacramento do matrimónio:

«Digo que, pois sois casados  
pelo Santo Sacramento,  
que sois por força obrigados  
de cumprir o mandamento  
de Deus e não apartados.  
[.....]  
E maldito o ajuntamento  
será na terra e nos céus,  
que for contra o sacramento,  
e quebrar o mandamento  
que ali prometeu a Deus.»<sup>58</sup>

Anúncio do Santo casamenteiro? Creio que não. Antes curta pregação de uma doutrina caseira a que falta o eco imediato, mas que sem eco não fica, a acreditarmos que o mal-estar cessa antes de cessar o auto.

Se, casais desentendidos, os descobrimos com alguma frequência no

---

<sup>52</sup> *Auto*, 65.

<sup>53</sup> *Auto*, 66.

<sup>54</sup> *Auto*, 67.

<sup>55</sup> *Auto*, 66.

<sup>56</sup> *Auto*, 65.

<sup>57</sup> *Auto*, 66.

<sup>58</sup> *Auto*, 67.

teatro quinhentista (e não só), nem por isso nos permitamos apresentar este sem uma vez mais prestarmos justiça ao tímido engenho de Afonso Álvares; praguentos e recriminadores, João Pires e sua mulher, parte significativa da risonha apoteose, tiveram antecipado contraponto nos pais de Santo António que, terminada a tarefa do Representador, tão concordes e abnegados nos apareceram.

Diferentes no modo de discernir as prendas dos filhos (Lopo é «gentil», «bonitinho» e «moço macho»<sup>59</sup>, António é «um filho de bondade/de bondade e mansidade»<sup>60</sup>), são-no também na forma de conviver e educar; dos vilões sabemos como se desentendem, dos pais do moço de coro da Sé sabíamos como se respeitavam e respeitavam a vocação do jovem.

O homem consulta a mulher, mas assume, por si mesmo, a decisão de procurar os cónegos de São Vicente, a mulher tem os seus planos («dá-lo a el-rei»<sup>61</sup>) mas cede a razões mais altas («façamos sua vontade»<sup>62</sup>); o homem ensina a lição do despojamento, a mulher aprende e acata as palavras do marido; o homem enceta o diálogo, a mulher continua-o; o homem entrega o filho, a mulher reforça o seu gesto e fica contente.

Ambos, porém, conhecem a dor da separação.

Diz a Mãe:

«Filho, eu que vos gerei  
dentro de minhas entranhas,  
vede as dores estranhas  
e paixão que levarei  
com saudades tamanhas.»<sup>63</sup>

Diz o Pai, com a autoridade de quem encerra a angustiada situação:

«Quem deixasse de chorar  
com saudade agora,  
para vos, filho, falar!  
E poder-me-eis abraçar  
e ficar-vos muito embora.»<sup>64</sup>

Fixado no início do auto o paradigma do matrimónio cristão, mais

<sup>59</sup> *Auto*, 66.

<sup>60</sup> *Auto*, 60.

<sup>61</sup> *Auto*, 61.

<sup>62</sup> *Auto*, 61.

<sup>63</sup> *Auto*, 62.

<sup>64</sup> *Auto*, 62.

divertido e menos perigoso resultava, quando ele está prestes a terminar, parodiar relações e figuras.

## O teatro no teatro

Por aqui poderíamos ter começado, por aqui vamos acabar: os breves quadros da religiosa *vida* de Santo António foram precedidos de intróito a cargo de um Representador, ao jeito do que faziam certos comediógrafos espanhóis que Gil Vicente tão *originalmente* imitou no *Auto Pastoril Português* ou no *Auto da Mofina Mendes*, entre outros.

Este chama-se Gonçalo Macho e a sua longa réplica conta-se entre as melhores do auto. Quem a pronunciar tem de se haver com o «pandeiro», dançar a «voltinha», apumar o físico («Olhai-me vós bem a testa,/desde a cabeça até baixo»), ensaiar gestos de «lutador»<sup>65</sup>; tem de trocar de voz para invectivar o «mordomo»<sup>66</sup>, reclamar silêncio («Olá! Chiz! Fazer calada!»<sup>67</sup>), imitar as desculpas das damas relutantes às pregações («Como é prolixo este frade!»<sup>68</sup>); tem de ser credível quando proclama as benesses do culto aos santos, insinuador quando lamenta os desvarios da cidade, popularmente severo quando lembra a igualdade na morte.

Mais ou menos feliz na recitação, conforme o actor e as condições teatrais, tem, no entanto, à partida, a nossa convivência: aproxima-nos do Santo António milagreiro que todos conhecemos e das festas que lhe são devidas, à porta da Sé, com os pescadores de Alfama como organizadores e participantes, com bailes e cantares que preparam a representação que «não poderá tardar»<sup>69</sup>.

De nós só depende querer ou não apreciá-la.

Como de nós depende, se *outro* Santo António preferenciamos e o queremos também ao modo do povo, ir direitinhos ao *Romanceiro*, onde maravilhosamente ele protagoniza velhas sequências de pregação aos peixes, provas da inocência do pai, conversas com a Virgem, consolação de desesperados; ou então descobri-lo em poemas soltos que por aí correm e que, como *maus* portugueses, ignoramos. Poemas semelhantes a um dos *Cantares Gallegos* (1863) de Rosalía de Castro onde cabem estas estrofes:

---

<sup>65</sup> *Auto*, 59.

<sup>66</sup> *Auto*, 59.

<sup>67</sup> *Auto*, 60.

<sup>68</sup> *Auto*, 60.

<sup>69</sup> *Auto*, 60.



«San Antonio bendito,  
dádeme um home,  
anque me mate,  
anque me esfole.

Meu santo San Antonio,  
daime un homiño  
anque o tamaño teña  
dun gran de millo».

E lá ficamos com a imagem certa do nosso Santo mais internacional.

Maria Idalina Resina Rodrigues

**Summary:** *This article focuses on the Auto de Santo António, by Afonso Álvares, which was censored by the Inquisition in 1624, reviewing its hagiographic sources – almost always dealt with in a relaxed, even if kind, way – and studying the devote prayers "invented" by the author, the meaning of the struggle between Angel and Devil in the context of Antonian religious vocation, and finally, theatre within the theatre, the "introduction" by the Representor, in which the saint's miracle-performing profile is already outlined.*

## Poesia e santidade: alguns contributos para uma percepção do conceito de santidade, a partir de duas biografias devotas de religiosas do século XVIII português

De entre a globalidade e a diversidade das biografias de religiosas redigidas ao longo dos séculos XVII e XVIII em Portugal, umas impressas, outras manuscritas, há, pelo menos, dois relatos que, pela sua particularidade dentro da tipologia do género, apresentam um carácter de singularidade que os torna merecedores da nossa atenção.

Referimo-nos à *Vida E Obras Da Serva De Deos A Madre Marianna Josefa Joaquina De Jesus, Religiosa Carmelita Descalça Do Convento De Santa Teresa Do Lugar De Carnide*, obra anónima, editada em Lisboa, na Regia Officina Typografica, em 1783 e a *Clamores Do Ceo Aos Corações Da Terra. Relação Abreviada Da Exemplar Vida, e Obras da Veneravel Esposa de Jesus Christo, A Muito Reverenda Senhora Sor Thereza Juliana De S. Boaventura, Religioza Do Muito Nobre Mosteiro De Santa Clara desta Cidade de Lisboa*, composta pelo Padre Francisco Xavier e editada em Lisboa em 1752, na Oficina de Francisco da Silva.

Trata-se, de facto, de duas biografias devotas<sup>1</sup>, com objectivos claramente enaltecedores da virtude, da exemplaridade moral e religiosa e mesmo da santidade (assim é proposto claramente pelos biógrafos, nos dois textos que nos ocupam...) das religiosas biografadas, onde a segunda parte da biografia constitui um acervo da produção poética religiosa desenvolvida por cada uma destas duas monjas, ao longo da sua vida de clausura.

---

<sup>1</sup> Distinguimos aqui a biografia devota da biografia sacra, no sentido em que esta última se reporta à vida de santos canonizados e com culto autorizado e a primeira se ocupa de pessoas virtuosas a quem o vulgo reconhecia auréola de santidade, mas cujo culto não era oficialmente autorizado (para o conceito de biografia sacra, veja-se J. Thomas HEFFERNAN, *Sacred biography, Saint's and their biographers in the Middle Ages*, Oxford, 1988. Sobre a problematização do conceito de biografia devota para o século XVII, ver Maria de Lurdes FERNANDES, *Entre a Família e a Religião: A "Vida" de João Cardim (1585 - 1615)*, in *Lusitania Sacra*, 2ª série, Tomo V (1993), 93-120). Tal aferição da dimensão de santidade realizada pelo povo e, no caso vertente, pelos amigos da religiosa, articula-se com o fenómeno cultural de ampla abrangência, a que Gabriella Zarri designou por "santas vivas", e cuja função, para a sociedade italiana, a autora procurou explicitar em *Le Sante Vive, cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino, 1990.

Aqui reside um dos factores constitutivos da novidade destes relatos. A circunstância da edição destas poesias de religiosas no interior das suas biografias reveste-se, parece-nos, de um duplo interesse, resultante quer do facto de serem editadas – lembremos o quanto a poesia monástica feminina permaneceu, na sua maioria inédita, acabando, em muitos casos, por se perder... – quer do facto de constituírem um objecto de destaque, em corpo separado, intitulado "Obras" ou "Segunda Parte – Obras", no âmbito de textos – as biografias devotas – cujo quadro de objectivos se encontrava, por esta ocasião, já bem delimitado e que pretendia, em moldes gerais, dar a conhecer e a "aprender a ciência dos santos".

De facto, o manancial de biografias devotas inscrevia-se dentro das expectativas de leitura que, na época, este género literário procurava configurar e que aparecem mesmo explicitadas nos variados textos preliminares que as antecedem: a construção de um modelo persuasivo de exemplaridade, a suscitar um comportamento mimético, o enaltecimento de certas ordens religiosas, o louvor a Deus, a função de despertador para a vida espiritual e a fundamentação da fama de santidade da biografada. Ora, a interpretação dos sinais de santidade conheceu uma subida em flecha durante o século XVIII, época em que, a partir de 1723, o contexto da Jacobeia construiu e solidificou predisposições ascéticas e reformadoras e ordenou completos programas de renovação da vida espiritual, com vista à constante presença de Deus na alma cristã e cujos frutos deviam começar a manifestar-se na sociedade portuguesa. É evidente que, também pelos finais do século XVII, se volta a desenhar, no universo espiritual português, o receio dos falsos misticismos e este pavor refreia algumas apreciações de santidade, que correm o risco de serem consideradas como tendenciosamente heréticas<sup>2</sup>. De qualquer modo, o progresso na vida espiritual e a determinação de evoluir e progredir no amor de Deus não deixa de caracterizar o quadro da vida monástica feminina portuguesa, ainda que esta seja marcada por sofridos processos de escrúpulos, desconfianças e inimizades.

Do mais comum repertório de traços configuradores da santidade constam milagres, poderes taumatúrgicos, estigmas, martírio, dom profético, êxtases, levitações, visões, aparições, traços que se somatizam às virtudes e graça dos biografados, como o amor à penitência, a oração constante, a pobreza, a capacidade de suportar o martírio ou as provações, a castidade, a obediência, a humildade, o desprezo do mundo e de si próprio, o zelo nas

---

<sup>2</sup> Sobre o ambiente em torno dos receios da oração contemplativa e das suas consequências, no séc. XVII, veja-se Pedro TAVARES, *Portugal e a condenação de Miguel de Molinos: impacto e primeiras reacções*, in *Via Spiritus*, Ano 1 (1994), 157-183.

coisas da fé, etc. Estes constituem os travejamentos mais divulgados na emanação dos modelos de santidade, se bem que alternem e se intercalem com maior ou menor vigor, ao longo dos séculos, em função dos parâmetros de santidade dominantes ou com maior receptividade, em cada sociedade.

No século XIV, e mesmo antes, na Europa, alguns modelos do comportamento santo aproximavam-se do modelo de comportamento cortesão, aristocrata<sup>3</sup>. Talvez a longo prazo, esta aproximação entre santidade e aristocracia vá determinando, nos mosteiros femininos, tão permeáveis a modelos e condutas, a eclosão valorativa de uma prática cultural de raízes bem cortesãs: a poesia. Não esqueçamos que, principalmente nas grandes cidades ou junto a elas, muitos mosteiros se celebrizaram pela origem aristocrata das suas professoras e que a generalidade da poesia monástica feminina conhecida tem como autoras as religiosas nascidas nas mais conceituadas famílias do Reino, cuja educação, iniciada na corte, nelas condicionou certamente a sensibilidade às "virtudes" do discurso poético, que entretanto utilizaram no claustro com uma pretendida exclusividade e utilidade devotas.

Mas, preocupando-nos agora sobretudo a percepção dos sinais de santidade pelos contemporâneos destas biografadas, e atendendo a que, como acima referimos, a biografia devota cumpre uma função de exemplaridade e até de promoção da devoção ao modelo de vida da biografada, como deveremos interpretar, neste caso, a consideração e a inserção da produção poética de duas religiosas na redacção das suas *Vidas*? Como ler a relação que explicitamente estas duas biografias estabelecem entre a vida e os versos? Que funcionalidade parece estar atribuída à poesia, na redacção do relato exemplar? Por que razão o acto de fala testemunhal que enforma este género de textos se preocupou em inserir exemplos directos, porque discursivos, da relação da religiosa com Deus? Trata-se de questões a que, ainda que de modo fragmentário, tentaremos responder.

A biografia devota tornou-se nos séculos XVII e XVIII um género institucionalizado, que, por esse facto, se constituiu, simultaneamente, no modelo de outras escritas e também num horizonte de espera para os leitores, sequiosos de aí encontrarem exemplos extremos do amor a Deus e marcos que de alguma forma dessem a perceber a santidade que a alma biografada foi chamada a viver ao longo da sua vida.

Como diz Todorov, é através da institucionalização que os géneros comunicam com a sociedade em que aparecem, pois "como qualquer instituição, os géneros destacam as características constitutivas da sociedade

<sup>3</sup> Sobre a associação santidade e aristocracia, ver André VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Roma, 1988, especialmente o livro II, 1ª parte.

a que pertencem"<sup>4</sup>. No caso dos conceitos e paradigmas de santidade emanados das biografias, sejam elas devotas ou sagradas, não devemos esquecer que eles se constroem em articulação com a definição ou, mais propriamente, com a visão do que era o santo ou o virtuoso, em dado momento, para a colectividade sua contemporânea. Esta definição era sempre cautelosamente elaborada e proposta pelo biógrafo, consciente de que construía um perfil de santidade a uma "santa viva"<sup>5</sup>, ou, mais correctamente, a uma viva que consideraram santa, fazendo-o na tensão entre a originalidade e expressividade de cada vida e os limites do aceitável ou do permitido pela hierarquia da Igreja e pelo consenso da sensibilidade das pessoas.

De todo o modo, é sempre como "presença significativa num ambiente que lhe reconhece um papel social preciso e lhe atribui um valor cultural que é proposto como modelo de imitação"<sup>6</sup> que a biografada é focalizada, sendo por isso a biografia a enumeração comprovativa ou demonstrativa da sua virtude. São obviamente diferentes de biografia para biografia – se bem que entre todas elas se possa determinar uma tabela de constantes... – os elementos aduzidos na aferição da exemplaridade. É que o homem que responde a Deus pelo amor constitui uma realidade pluridimensional e por isso a sua auto-realização moral e religiosa aparece determinada por diferentes modos de comportamento distintos entre si (virtude, justiça, virgindade, humildade, amor ao próximo, etc.). Deus, de facto, interpela o homem não só no mandamento do amor, mas também numa série de mandamentos particulares que correspondem à realidade multifacetada de cada ser humano e que a biografia ou o relato hagiográfico procuram reter.

O século XVIII legou-nos a obra poética destas duas religiosas, através da sua edição, no interior de biografias que denunciam logo desde o início a sua intenção: exaltar a santidade a que chegou a vida das religiosas em causa. Essa inclusão do grosso da produção poética religiosa na segunda parte destas *Vidas* leva-nos a colocar a hipótese da relação que em pleno século XVIII se poderá ter estabelecido entre poesia e santidade. A colocação dos versos no final das obras, oferece-se à interpretação do leitor como a exibição de um aparato de santidade, ou, talvez melhor, da perfeição atingida por estas religiosas, que, como dizia de S. Domingos um seu biógrafo "só falavam de Deus ou com Deus".

<sup>4</sup> Cf. Tzvetan TODOROV, "A Origem dos Géneros", in *Os Géneros do Discurso*, Lisboa, 1978, 53.

<sup>5</sup> Ver, mais acima, nota 1.

<sup>6</sup> Traduzimos a afirmação de Gabriella ZARRI, a propósito da definição do papel social do santo, extraída de *Le Sante Vive*, op. cit., 87.

Aliás, esta referência à prática poética de religiosas, no contexto da exaltação das suas virtudes, não constitui novidade, sendo um processo recorrente em hagiológicos, memoriais, martirológicos e crónicas monásticas, obras de onde defluíam paradigmas de santidade. Pense-se na *Crónica Seráfica* de Frei Jerónimo de Belém, ou no *Agiológico Lusitano* de Jorge Cardoso, ou no *Jardim do Céu* de Maria Benta do Céu ou no *Jardim de Portugal* de Frei Luís dos Anjos ou na *Crónica de Carmelitas Descalços*, por exemplo<sup>7</sup>. Aí se referem, e não raras vezes se transcrevem, versos de certas religiosas, como testemunho comprovativo da sua especial intimidade com Deus, mesmo que tais versos não possam ser situados no filão mais dignificante de uma poesia mística. Mas a poesia em geral, ou até mesmo os versinhos de ocasião, cumpriam no interior do convento uma função pedagógica inalienável das caminhadas espirituais e do desimpedimento interior, que tantas vezes obstruía o progresso nas vias do Senhor.

O papel que a poesia exerce de facto na manutenção e progressão da vida espiritual das religiosas aparece várias vezes referenciado, independentemente dessa produção poética ter ou não uma origem especificamente conventual. Aliás, são conhecidos os casos em que religiosas menos dotadas para a poesia solicitaram a outras religiosas ou ao seu director espiritual, considerados mais hábeis no manejo da bitola métrica, que lhes oferecessem versos que as ajudassem num ou noutro ponto mais difícil da metodologia necessária à oração. Lembremos o caso de Domingas da Cruz, citado na vida manuscrita da mesma, onde se informa o seguinte: "Sendo a hora do comer de tormento para ella pediu a o seu Padre, quizesse fazer huns versinhos deste taõ admiravel successo, para haver de cantar, quando se achasse de modo para isso em sua casa: o que elle fez, por dar-lhe gosto"<sup>8</sup>.

Assim, julgamos que, por maior que fosse a originalidade destes autores ao reunir, nestas biografias de religiosas, as produções poéticas das mesmas, exclusivamente dedicadas a Deus ou resultantes de um particular e especialíssimo convívio com Deus, tudo indica que a prática poética é vista, por estes biógrafos, também como um elemento da percepção selectiva que reconhece nas biografadas uma reputação de santidade. Tal facto é ainda, parece-nos, um sintoma de que a consciência da grandeza deste traço preexistia de algum modo na consciência da sociedade da altura e na sua sensibilidade a estas manifestações de virtude e santidade. As encomendas régias e aristocráticas realizadas pela sociedade de corte a certas religiosas poetisas, com fama de virtuosas, atesta bem o impacto social da poesia

<sup>7</sup> Obras editadas, respectivamente, em 1755, em 1652-1678, em 1766, em 1626 e em 1657.

<sup>8</sup> Vide Ms. 1579, fl. 454 a 457 da B.G.U.C.

monástica feminina e a valorização que dela era feita por um círculo extremamente crente e propício às suas devoções privadas, mesmo que não institucionalizadas<sup>9</sup>.

Por isso, se bem que a organização das biografias seguisse um percurso mais ou menos semelhante, na sua generalidade (lembramos a estrutura que abrange normalmente o itinerário do nascimento à morte, referindo a conversão ou a predisposição para a santidade desde a mais tenra idade e os sucessos que, *post mortem*, confirmam a presença actuante da biografada, através de aparições, visões, intervenções sobrenaturais e poder taumatúrgico dos seus objectos de uso pessoal), a tipologia discursiva e as modalidades enunciativas e estruturais que a enformam fazem da biografia devota um género multifacetado e diverso, que urge estudar na sua especificidade e interpretar nas suas particularidades.

Nos casos pendentes, poderá afirmar-se que, ao encerrar a biografia com a produção poética das religiosas, cada um destes biógrafos de alguma forma silencia ou relativiza a sua própria voz, para dar um lugar definitivo à voz poética da biografada, depois do discurso do biógrafo ter construído, ao longo dos diversos capítulos, a sustentação da autoridade com que o leitor recebe e escuta a voz da religiosa em questão.

Assim, a circulação de poesia religiosa feminina neste contexto tipológico da biografia devota parece acrescentar às múltiplas dimensões, funções e objectivos da poesia conventual feminina uma outra funcionalidade, resultante da sua difusão, num contexto que lhe determina, à partida, um horizonte de interpretação no âmbito da esfera semântica da santidade. A poesia parece demonstrar a excepcionalidade da virtude da biografada, exemplificando o tipo de linguagem e de actividade dos que vivem em constante estado de amor. Sem pôr em causa os tradicionais índices de santidade – sobretudo porque explicita e constitui uma síntese deles – parece-nos que uma certa literatura hagiográfica de cariz devoto se esforça por salientar uma determinada concepção de santidade ou perfeição,

<sup>9</sup> Apenas a título de exemplo, pensemos nas *Máximas do Século* e *Verdades do Tempo*, enviadas por Soror Maria do Céu à Marquesa de Marialva, que lhe pedira um livro (ver Isabel MORUJÃO, *Verdades do Tempo e Máximas do Século: dois manuscritos inéditos de Soror Maria do Céu*, in *Rev. da Fac. de Letras – Línguas e Literaturas*, II Série, vol. IX (1992), 299-307) ou na correspondência estreita mantida por esta mesma religiosa com a Duquesa de Medina Coeli, guardada nos ms. da ex. 24 da B.N.L. Há, ao longo dos séculos XVII e XVIII, uma estreita relação mantida entre o convento e a corte, como o atestam, por exemplo, as participações de religiosas poetisas nos preliminares de obras que se editavam (cf. Soror Violante do Céu, Soror Leonarda da Encarnação, Soror Francisca da Coluna e outras). Sobre este assunto ver Isabel MORUJÃO, *Entre o convento e a corte: algumas reflexões em torno da obra poética de Soror Tomásia Caetana de Santa Maria*, in *Espiritualidade e Corte em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, anexo V da *Rev. da Fac. Letras do Porto – Línguas e Literaturas* (1993), 123-142.

visível ou apreendível também ao nível da prática poética. Tal facto é-nos claramente confirmado nas duas biografias em causa, que, por comodidade, passaremos a analisar seguidamente de modo individuado.

Diga-se, desde já, que a ocorrência da obra de Soror Mariana Josefa Joaquina de Jesus nesta biografia da sua vida constitui a única edição massiva conhecida de poesia carmelitana portuguesa feminina da Idade Moderna, que se suspeita fecunda, mas que a tradição não conservou. Por este facto, esta biografia reveste-se de uma importância especial para o conhecimento da esfera da poesia monástica feminina portuguesa.

Soror Mariana Josefa nasceu a 1 de Abril de 1702, em Lisboa, filha dos Condes de Tarouca, preocupando-se o biógrafo em ilustrar a nobreza do seu nascimento e as virtudes e grandezas dos seus Pais, pois aos Pais virtuosos Deus premeia "com lhes dar filhos santos".

O perfil de santidade da religiosa é, desde logo, uma proposta feita claramente pelo biógrafo e aparece elaborado ao serviço de uma estratégia que na obra também aparece bem explicitada: louvar a Deus por Santa Teresa e louvá-Lo pelo bom fruto da sua Reforma e reposição da antiga observância em Portugal, de que a Madre Mariana Josefa constitui o mais vivo exemplo. Assim, o louvor a Deus por Mariana Josefa insere-se num projecto de demarcar as vantagens da Reforma carmelitana em Portugal.

A estratégia do biógrafo, se bem que optando pela modalidade de frequência narrativa designada por narrativa iterativa<sup>10</sup>, alude ao carácter de repetição dos acontecimentos narrados por ele uma única vez, mas que o enunciado narrativo se recusa a repetir, para evitar prolongamentos fastidiosos<sup>11</sup>.

"Costumão os que escrevem vidas de Santos empregar alguns Capitulos em recontar certos exemplos particulares, que não puderão tecer com a historia, e reduzir estes casos, que lhes não couberão no discurso della, ás virtudes a que pertencem.(...) Fugiremos sempre de os imitar"12.

Pode também ver-se, nestas afirmações, que o biógrafo assume ainda uma outra postura curiosa, relativamente à biografia que constrói: a de, ainda que indirecta ou veladamente, inscrever esta biografia no género das "*Legendae* de Santos", parecendo não distinguir ou não querer

<sup>10</sup> A "Frequência narrativa" é definida por Gérard Genette como "contar uma única vez o que se passou *n* vezes" (in *Discurso da Narrativa*, Lisboa, 1979, 116).

<sup>11</sup> Ver *Vida e Obras...*, 196.

<sup>12</sup> *Vida e Obras...*, 196.196



reconhecer a diferença que medeia o santo vivo do santo canonizado e por conseguinte, a biografia devota da vida de santos.

A obra estrutura-se em 18 capítulos, onde se perpassam os lugares comuns neste tipo de trajectos: enumeração das virtudes dos pais, das virtudes da religiosa, fornecimento de pormenores da sua vocação religiosa e da sua chegada ao convento de Santa Teresa de Carnide, inventário das suas devoções especiais, ilustração da sua excelente educação de corte<sup>13</sup>. Refere ainda o modo como Mariana Josefa conseguiu reatar a amizade com o Pai, que se zangara com a sua fuga para o convento, relata as suas virtudes e fama de santidade no convento e na corte, alude ao seu comportamento de "Perfeita Religiosa" e à exemplaridade das religiosas carmelitas, refere os cargos ocupados no convento por Soror Mariana e termina com a sua morte.

Em todas estas referências em que o enunciado narrativo se detém, ressalta sobretudo o seguinte pormenor. O biógrafo, ao longo dos capítulos e à medida que os diversos sucessos se vão desenrolando, articula a referência à composição das poesias de Soror Mariana com as variadas circunstâncias da sua existência. Assim, foi com uma décima profundamente devota que a religiosa conseguiu reatar a relação com o Pai<sup>14</sup>, que se mostrava relutante a qualquer aproximação, foi num soneto que Soror Mariana sintetizou o chamamento que sentiu para ser religiosa – e para o qual o biógrafo remete, em nota de rodapé da própria biografia<sup>15</sup> –, foi através de coplas suas dedicadas a Santa Teresa, tomando S. José como seu intercessor e cantadas por toda a comunidade perante a imagem deste santo, que conseguiu as melhoras para a sua saúde "inteiramente arruinada"<sup>16</sup>, etc..

Para além desta articulação entre a poesia produzida e a exemplaridade da vida de Soror Mariana Josefa, o biógrafo preocupou-se em afirmar que a vocação poética só foi descoberta depois da sua entrada para carmelita: " Não descubrio ella este talento da Poesia senão depois de Religiosa, e nunca o empregou senão em assumptos pios, e devotos. Talvez que o não quizesse dar a conhecer em casa de seus Pais, por se não ver obrigada a tomar ás vezes outros assumptos, que não fossem estes, ou também para evitar ainda maior estimação"<sup>17</sup>.

Assim, a poesia e a virtude parecem caminhar lado a lado, em simultaneidade, sobretudo quando a sua articulação surge particularmente

13 Refiram-se, como elementos mais marcantes dessa educação na corte, a aprendizagem das Letras com excelentes mestres, o conhecimento das línguas italiana, francesa, castelhana e latina, o domínio perfeito do cravo e a prática do canto e da dança (cf. *Vida e Obras...*, 41-43).

14 *Vida e Obras...*, 114.

15 *Vida e Obras...*, 65.

16 *Vida e Obras...* 157-158.

17 *Vida e Obras...*, 115.

vincada num capítulo consagrado às "virtudes em que mais resplandeceo a Madre Marianna: e de algumas outras cousas notaveis da sua vida" e no que se lhe segue, que são, curiosamente, os capítulos finais da obra, antes de se dar a palavra às obras escritas por Soror Mariana. Nas páginas finais, que introduzem as obras poéticas de Mariana Josefa, o biógrafo sintetiza deste modo o que escreveu e o que apresenta de seguida:

"Este foi o caracter, e empreza da Madre Marianna: não transgredir nem levemente a Lei do Senhor: cumprir pontualmente o que era sua obrigação; e aspirar ao mais perfeito, e praticallo. Os propositos que ella fez, e executou, dos quaes alguns forão escritos, como se disse já, com o seu sangue, e que irão no fim juntos com as mais obras suas, e *não menos estas mesmas, attestão bem o que dizemos*"<sup>18</sup>.

Assim, a perspectiva do biógrafo – que expressa, nesta obra, a opinião das religiosas do convento de Santa Teresa de Carnide – parece querer orientar o leitor para a obra poética que apresenta seguidamente e talvez explicar a sua existência, a sua validade e a sua função. Não restam dúvidas de que a biografia foi construindo uma visão dos versos de Soror Mariana, que não se confinam, obviamente, a testemunharem da sua santidade, embora, recuperando as afirmações acima transcritas, a "atestem". E, nascidos do enlevo espiritual e do estado de permanente júbilo interior de uma "santa", os versos prolongam a acção desta para além da sua vida, e serão, nesta sequência, lidos como voz da santidade, alimentando talvez o filão das devoções privadas de algum ambiente de corte.

De facto, a obra em torno desta biografada vai consolidando, ao longo dos diversos capítulos, a fama de santidade de Mariana Josefa, sendo várias as referências e os testemunhos convocados para tal:

"Não he maravilha que fosse procurada a Madre Marianna pelas grandes personagens de Corte, pois que quasi toda ella aparentava. Ainda assim não a buscavão somente pela razão do parentesco, e por civilidade, nem erão só as suas parentas as pessoas respeitaveis que a buscavão. Todos hião (...) pedir o seu conselho, as suas orações, o seu patrocínio; outros só por verem, e fallarem com huma pessoa que tinhão por santa".<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Cf. *Vida e Obras...*, 218. Sublinhado nosso.

<sup>19</sup> *Vida e Obras...*, 209.

Outros e variados exemplos se podem aduzir, para reforçar esta perspectiva desenvolvida pelo biógrafo. Citaremos apenas alguns.

"O que ha na vida religiosa da Madre Marianna de mais notavel, e maravilhoso, he hum cumprimento exacto, e perfeito das obrigações do seu estado; e foi o que a levou a grande alteza de

O texto transcrito alude efectivamente a um aspecto que consideramos central na apreciação da articulação entre a santidade e produção de textos ao divino. Soror Mariana Josefa por diversas vezes escreveu, além de poesias, cartas espirituais e outros escritos, utilizando como tinta o seu próprio sangue, deduz-se que aquele que perdia por ocasião das rigorosas penitências e disciplinas que a si mesma aplicava<sup>20</sup>. Esses textos constituem, como o primeiro deles, que antecede a colectânea de poesias, cartas de petição e de comprometimento de Soror Mariana na fé de Jesus Cristo e no crescimento em perfeição. Assim, constatados pelas religiosas, pelo confessor e orientador espiritual e pelo biógrafo que a conheceu de perto, "os progressos que fez na santidade"<sup>21</sup> de algum modo foram alimentados por actos discursivos dirigidos a Deus, com quem se compromete a ser cada vez mais perfeita. Alguns dos seus poemas constituem, acima de tudo – e para além do valor poético que efectivamente alguns demonstram – actos perlocutórios, cartas de escravidão, actos de contrição e de petição, que sublinham a sua caminhada para "perfeita religiosa".

Tendo cultivado também o género epistolar, alguns dos seus textos devem ser lidos como uma espécie de correspondência com Deus, à maneira de soliloquios, e que são a expressão e a prova da sua particular união a Deus ou do desejo dela<sup>22</sup> e que abrangem as modalidades em prosa e em verso. Alguns poemas constituem de facto, do ponto de vista tipológico, cartas que a religiosa dirigiu a Deus e que apresentam mesmo tópicos de encerramento de correspondência<sup>23</sup>.

Como podemos inferir desta conjugação dos seus escritos com os seus progressos na virtude e perfeição, a importância da escrita revela-se como testemunha do seu empenhamento, quando, através dela, Mariana Josefa se compromete perante Deus e a Virgem e a esta pede:

"Peço humildemente, minha querida Senhora, pelo que tendes ao Altissimo, que da sua infinita bondade me alcanceis tanto amor seu, que extinga inteiramente o meu amor proprio, fazendo que eu viva, e morra de

santidade a qual nisto he que consiste. (p. 197). (...) Sempre que Suas Magestades visitarão aquelle Convento na vida da Madre Marianna, que forão não poucas vezes, sempre a distinguirão com muito especiais honras, e mostravão que lhas fazião como a pessoa santa." (p. 210).

<sup>20</sup> Veja-se a enumeração de algumas destas disciplinas: *Vida e Obras...*, 140-141.

<sup>21</sup> *Vida e Obras...*, 144.

<sup>22</sup> *Vida e Obras...*, 231.

<sup>23</sup> *Vida e Obras...*, 333 e 335.

amor Divino, e que como filha vossa não tenha outra vontade mais que padecer, ou morrer ás mãos do Amor"<sup>24</sup>.

Ou quando, na *Carta de Escravidão*, diz: "*Sirva de testemunha este sangue, esta escritura*; e protesto de a não revogar, e de a cumprir até que me leveis como escrava de Jesus, Maria, e José para a sua companhia, aonde vos ame e louve sem fim"<sup>25</sup>.

Por outro lado, a escrita, feita com o sangue dos seus próprios cilícios, é testemunha dos seus avanços na penitência e no amor a Deus, que pela disciplina procurava testemunhar e com o sangue da qual, por sua vez, se comprometia ainda mais.

É geralmente aceite que o reconhecimento da santidade passa por um processo rigoroso de aspectos que dizem respeito ao corpo dos santificáveis. Assim, a sua incorruptibilidade, a sua transfiguração em alturas privilegiadas da vida religiosa – lembremos o caso de Soror Mariana, cujo rosto, apenas agradável, ficou formoso no dia da sua profissão<sup>26</sup> –, o odor de santidade exalado na morte, o cheiro a flores ou frutos junto das campas, a mortificação infligida ao corpo durante a vida, o desprezo pela vaidade, o voto de castidade, a proliferação de doenças, normalmente interpretadas como chamamento de Deus a uma maior santidade<sup>27</sup>, a luz irradiada pelo corpo vivo ou moribundo, etc., são normalmente factores identificadores da santidade de alguém.

Por isso, esta escrita de Soror Mariana, vinda do corpo e feita com o próprio corpo, parece de algum modo ligar-se à oferta a Deus do seu corpo, de que abnega, por não querer mais do que "padecer ou morrer ás mãos do Amor". Aliás, a *Carta de Escravidão*, um dos textos que redigiu com o seu sangue, constitui um documento da devoção da religiosa a Jesus, Maria e José, a quem entrega alma, corpo, vida, saúde, honra, liberdade, potência e sentidos. A escrita pode ser vista, em última análise, como um prolongamento das acções do seu corpo perfeito. O biógrafo comenta estes factos, afirmando: "Quem assim mortificava o corpo, fica facil o conjecturar quanto mais mortificaria o espirito. Para se fazer conceito do quanto se applicava a Madre Marianna a esta sorte de penitencia, sem a qual pouco valor tem a outra, basta ler o que ella mesma deixou escrito por vezes em varios papeis, que adiante vão trasladados com as mais obras suas, e alguns

<sup>24</sup> *Vida e Obras...*, 231.

<sup>25</sup> Sublinhado nosso.

<sup>26</sup> *Vida e Obras...*, 124.

<sup>27</sup> *Vida e Obras...* 137, onde se ilustra este mesmo aspecto.

delles forão escritos com o seu proprio sangue, como se dirá. O que a Madre Marianna nelles promette cumpria-o exactamente. Isto só basta para se ver quão mortificada era, e tambem quão perfeita. Forão pelo conseguinte extraordinarios os progressos que fez na santidade, porque estes sempre correspondem ás diligencias que se fazem por adquirir tão alta sciencia"<sup>28</sup>.

As Obras da Madre Mariana Josefa não são constituídas, como já se disse, exclusivamente por poesia. Nelas se englobam a *Direcção para huma Noviça (...)*, a *Instrucção de huma Mestra a huma Noviça, que acaba o Noviciado(...)*, *Actos de Virtudes*, e o *Exercicio da Presença de Deos para os dias da semana*, após o que se ordenam as obras poéticas, começando pelos sonetos, e seguindo-se décimas, quartetos, romances e coplas rimadas. Antes delas, porém, o biógrafo informa que a religiosa escreveu também variadas novenas, que "correm impressas".

A propósito dos seus escritos em prosa, o biógrafo desde logo insinua a sua relação com a santidade de Soror Mariana, que eles testemunham: "Quem ler a Direcção que ella deo a huma sua Noviça, e que ha de ir entre as suas obras, facilmente conhecerá a capacidade, e santidade de tão grande Mestra"<sup>29</sup>.

É claro para nós, neste momento, que o conceito de santidade para este biógrafo se articula com toda a veemência com a santidade na vida religiosa, e mais propriamente, com a santidade resultante do zelo e da perfeição na observância da Regra carmelitana. Nesse sentido, estas poesias revelam, de facto, o grau de perfeição atingido pela religiosa biografada.

Os sonetos situam-se preferentemente na linha da melhor tradição lírica de um Camões ou de um Rodrigues Lobo, embora, pela temática neles desenvolvida e pela sua exclusiva projecção religiosa, se possa dizer que eles se inserem na continuidade literária de tradição monástica, retomando, nesse sentido, aspectos desenvolvidos nos sonetos de Soror Violante do Céu, por exemplo<sup>30</sup>. A experiência de poesia de corte e de sensibilidade às belas

<sup>28</sup> *Vida e Obras...*, 144.

<sup>29</sup> *Vida e Obras...*, 159.

<sup>30</sup> Veja-se desde logo o *Soneto I*, onde o leitor sente ecos da poesia de Violante do Céu, embora, curiosamente, da sua poesia profana reunida em *Rimas Várias*: lembremos o célebre soneto sobre Silvano...

São minhas culpas taes, que a considrallas  
Com temor, meu Jesus, de repetillas  
Digo, que ou chegue a dor a extinguiillas,  
Ou venha a morte já a embaraçallas.  
Não quero a vida, se hei de continuallas;  
E pois me falta a dor para sentillas,  
Pertendo em vosso sangue consumillas,  
E quero em vosso lado sepultallas.

letras, formada na sua educação esmerada de filha dos Condes de Tarouca, revela-se lapidarmente na qualidade evidenciada por alguns destes sonetos, cujos núcleos temáticos dominantes se concentram em torno do reconhecimento de ser pecadora, da esperança de misericórdia de Deus, da necessidade da conversão a Deus e da preparação para a morte como um processo constante, da esperança na redenção e no banquete final, etc., prolongando em tudo a tradição literária destas temáticas, na esfera da literatura feminina conventual.

Não cabe, naturalmente, nos objectivos deste trabalho, realizar uma análise literária aprofundada desta poesia, pois procuramos lê-la dentro do quadro de entendimento que sobre ela nos forneceu o biógrafo. Por isso, cumpre-nos sobretudo salientar o quanto o sujeito de enunciação poético, assumidamente feminino, se situa num circuito de comunicação que vai de Deus, Jesus e os santos, até às religiosas do seu convento ou às pessoas em geral<sup>31</sup>.

Nessa dimensão dialogal, a poesia de Soror Mariana estrutura-se em função de diversos vocativos, que constituem o centro das suas preocupações relativamente à santidade. A parábola das Virgens é frequentes vezes convocada no intertexto da sua poesia, também neste aspecto dando continuidade a um recurso já utilizado por Violante do Céu, e esta ressonância arrasta para a sua poesia a preocupação com o vigiar e o estar preparado, que procura fazer passar para as suas companheiras, no sentido de as fazer crescer na santidade. Por isso, trata-se, nesta obra poética, de um sujeito de enunciação que se pressente consciente de uma certa supremacia sobre o destinatário, que tem consciência de estar a encaminhar, a amparar, a esclarecer. Daí o tom de advertência constante, que os imperativos esclarecem e confirmam: "Deveis-vos crucificar"<sup>32</sup>, "heis de imitar"<sup>33</sup>, "Tomai-a por exemplar"<sup>34</sup>, "Exaltai a Santa Cruz"<sup>35</sup>, etc.

O que ressalta da maior parte destes poemas é a circunstância de celebração em que foram gerados e para a qual se escreveram, mas onde se aproveita para divulgar, perante toda a comunidade, regras de conduta e conselhos para se alcançar a santidade. Algumas décimas retratam bem o ambiente de festa e de divertimento em que se enquadraram, mistura de

<sup>31</sup> Atente-se, por exemplo, no vocativo "Irmãos meus" do *Soneto II*, o tal que o biógrafo indicou como referência ao momento em que a religiosa tomou a resolução de deixar o mundo e que amplia o circuito da comunicação poética, que, no caso da poesia monástica, era, normalmente, relativamente restrito.

<sup>32</sup> *Vida e Obras...*, 292.

<sup>33</sup> *Vida e Obras...*, 291.

<sup>34</sup> *Vida e Obras...*, 293..

<sup>35</sup> *Vida e Obras...*, 306.6.

gosto pelo poético e pelo jogo de salão, estilo jogo de sortes. Vejam-se especialmente as décimas<sup>36</sup> "com que oferece ás suas Noviças varias prendas de devoção, e penitencia", onde se oferece o Menino Jesus, Cristo crucificado, a crucifixão de cada uma das religiosas, Santa Teresa, a Regra, as disciplinas, as Constituições, o coração de Jesus, etc.. O mesmo se verifica com as "sortes d'exercício de virtudes para se tirarem dia da Exaltação da Cruz", ou "sortes da paixão para se tirarem no Domingo de Ramos"<sup>37</sup>, por exemplo, que constituem um grosso conjunto de "coplas rimadas, e em romance", onde o sujeito de enunciação é o próprio Jesus, que se dirige a cada uma das religiosas, em jeito de testamento, oferecendo aspectos variados da sua Paixão:

A chaga da mão esquerda  
 Hoje te sahio por sorte,  
 Para que a minha direita  
 Te abrace na tua morte.

A chaga do pé esquerdo  
 Te deixo, Esposa querida,  
 Porque nella te recolhas  
 Por todo o tempo da vida.

O uso que, após as festas, estas poesias poderiam ter alcança-lhes uma função devota, de meditação, aproximadamente de estímulo para exercício espiritual. Alguma poesia é, pois, itinerário no claustro e para o claustro.

As circunstâncias da produção revelam uma poesia para ser dita no recreio ou em ocasiões festivas, e muitas vezes por desafios poéticos, que constituem modos mais marcantes de prolongarem os desafios que as noviças carmelitas fazem às religiosas professoras, em determinadas ocasiões marcantes<sup>38</sup>, para ver quem mais se esmera no cumprimento de determinada virtude. Mas, ainda que em circunstâncias de jogo ou de divertimento, esta poesia constitui sempre uma proposta de perfeição e de santidade lançada às religiosas de Carnide, com nítidas marcas de intervenção sobre a comunidade, evidenciadas pelo sujeito poético, verificando o leitor o quanto, de facto, através dos seus versos, "com que nas festas, que em particular fazem as Carmelitas alguns dias do anno nas suas recreações, procurava a

<sup>36</sup> *Vida e Obras...*, 290-297.

<sup>37</sup> *Vida e Obras...*, 306 - 322.

<sup>38</sup> Esta informação é fornecida pelo biógrafo, em nota de rodapé (p.340).

Madre Marianna alegrar, e divertir santamente a Comunidade”, como afirmou o seu biógrafo<sup>39</sup>.

O destinatário da poesia de Soror Mariana é meramente conventual, com marcas femininas e de estado, em grande parte deste tipo de poemas, onde a função lúdica vem sempre acompanhada de uma função didáctica e formadora. Através dela, dão-se conselhos, fornecem-se metodologias e modelos de comportamento no convento. Mesmo nos momentos de divertimento e distração, a religiosa fornece-lhes um verdadeiro manual para saberem progredir na perfeição e serem santas, serem "esposas escolhidas"<sup>40</sup>. Os versos constituem por isso, simultaneamente, um índice e um incitamento à santidade, pois a referência à santidade é motivo permanente em quase todos eles.

Pois que procurais ser santa,  
vos offereço este modelo;  
E procurando imitallo,  
Certamente haveis de sello. <sup>41</sup>

Se sois santa, ou não sois santa  
Deixo-o ao vosso conceito;  
Mas que deveis sello, e ja  
He que eu agora vos lembro. <sup>42</sup>

Por último, parece-nos particularmente interessante citar um poema<sup>43</sup> que se revela particularmente interessante, na medida em que nele a religiosa realiza um acto de súplica por uma sua noviça, que andava atribulada. O curioso deste texto é que nele Soror Mariana pede licença a Deus para servir de intermediária entre Ele e a noviça, transmitindo a esta última a certeza de que Deus lhe perdoava. Assim, Soror Mariana institui-se no seu convento, e enquanto Mestra de noviças, como voz de Deus, como intercessora e mediadora de Deus junto das religiosas.

E ja que he vontade vossa,  
Com muita confusão minha,  
Que fazendo eu vossas vezes,

<sup>39</sup> *Vida e Obras...*, 203.

<sup>40</sup> *Vida e Obras...*, 296.

<sup>41</sup> *Vida e Obras...*, 297.

<sup>42</sup> *Vida e Obras...*, 358.

<sup>43</sup> *Vida e Obras...*, 325.



Em vosso nome a dirija:

Dizei-me, meu bom Senhor,  
 Se vós quereis que eu lhe diga:  
 Que lhe tendes perdoado  
 Estas suas ninharias?  
 (...)  
 Cuido que me dais licença,  
 Para que eu assim lho diga,  
 E que a traga a receber  
 De vós a benção de filha.

E esta mesma resposta,  
 Que lhe tenho promettida,  
 Fazei que a tome por vossa,  
 E não a tenha por minha.

Talvez não seja de todo vão reflectir sobre o quanto a proximidade com o modelo de Santa Teresa poderá ter justificado a apreciação desta vida como santa e reforçado a relação estabelecida, como temos vindo a demonstrar, entre escritos e santidade. As obras de Santa Teresa, poéticas ou não, podem ter forçado este paralelismo, por parte de quem, na ânsia de comprovar a fertilidade, em Portugal, do Carmelo reformado, procurou arranjar uma multifacetada aproximação com Santa Teresa. Toda a biografia, de que se desconhece as circunstâncias da origem, é dedicada a Santa Teresa, a quem se pede que a aceite: "Lembrai-vos que ao mesmo tempo que em outras partes da Christandade se expulsa como inutil a vossa réforma, entre nós se propaga, e se estima cada vez mais".

Outros e vários poemas de Soror Mariana são dedicados muito especialmente a sua irmã Teresa, também religiosa como ela no mesmo convento de Carnide<sup>44</sup>, mas este tipo de poesia, se bem que mais uma vez se

<sup>44</sup> Se bem que, como atrás dissemos, a poesia carmelitana feminina portuguesa constitua para nós um mistério, porque pouco dela se pode hoje recuperar, não deixa de ser curioso que, durante a longuíssima pesquisa por nós realizada em arquivos e bibliotecas, para a nossa dissertação de doutoramento, tenhamos justamente encontrado, como exemplares de rara ocorrência, dois poemas manuscritos e inéditos da Madre Mariana. Um deles, uma oitava, era justamente dedicado a sua irmã Teresa e confirma a preocupação da Madre Mariana em se encaminhar cada vez mais para Deus (para além de confirmar, a outros níveis por ora não pertinentes, variadíssimas outras coisas, tais como, por exemplo, a influência da matriz textual do *Cântico dos Cânticos*, de S. João da Cruz, etc.). O outro, constituído por uma décima, é dirigido à Filha do Marquês de Fontes, pupila no convento de Carnide e permite-nos obter dados diversos, embora complementares, relativamente ao perfil poético de Soror Mariana Josefa. Aí se pode observar o humor e a boa disposição com que a

inclua na esfera do celebrativo e do festivo (era realizada pelo aniversário do cargo de Prelada de sua irmã, por exemplo), constitui mais um louvor à pessoa em causa, às suas virtudes, à sua santidade, nesse ponto permitindo apenas veicular, através da sua difusão impressa, o alto conceito em que se tinham as religiosas carmelitas<sup>45</sup>, em termos de itinerário para a perfeição religiosa. Afinal, o grande objectivo desta biografia não é louvar Santa Teresa e o Carmelo? Assim o propõe o biógrafo e, curiosamente, o capítulo VI da *Vida* desta serva de Deus detém-se na consideração das qualidades ou

Madre Mariana intervinha junto das suas orientandas, procurando encaminhá-las para o cumprimentada penitência e do jejum.

Transcrevemos as duas composições, por considerarmos que assim proporcionamos a sua edição:

"A Madre Thereza de Jesus filha dos S.res Condes de Tarouca Religioza professa no Convento de Carnide, fez a sua Irmã a MADRE MARIANNA , professa no mesmo Conv. a seguinte OITAVAS."

(in A.N.T.T., Mss Livraria n° 2133, fl. 224 [Miscelanea de prosa e verso]).

Dime hermana si sabes por ventura  
 donde descansa, y assiste nuestro Amado,  
 q. despues q. no miro su hermosura  
 muere mi coraçõ, de enamorado.  
 Corri de aqueste monte la espissura,  
 pero tanto de mi se ha ocultado,  
 q. ni escucha clamores mas sentidos,  
 ni le obligan mis llantos, y gemidos.

[Em?(o manuscrito encontra-se roto neste ponto)] nome da Sn.ra D. [Leonor?(novo buraco no manuscrito)] f.a do Marquez do Fontes Pupilla no Convento de Carnide fez a Sn.ra D. MARIANNA f.a dos Sn.res Condes de Tarouca Religioza professa no mesmo Convento, esta DECIMA.

(in A.N.T.T., Mss Livraria n° 2133, fl. 224 v. [Miscelanea de prosa e verso]).

Eu, Madre, hum achaque tenho,  
 que hum dia passar nao' posso  
 se nao' merendo, e almoço  
 tres vezes sem muyto empenho:  
 Com isto arreçar venho  
 que já mo nao' queirao' dar;  
 Assim por nao' apurar  
 da Provizora a paciencia  
 pesso a vossa Reverencia  
 Licença p.a o furtar.

O facto de se terem encontrado estes dois textos manuscritos permite talvez avaliar a tradição da sua circulação manuscrita (uma vez que nenhum deles é autógrafo...) e de algum modo concluir pela fama das suas produções.

<sup>45</sup> Em *Vida e Obras...*, 145, afirma o biógrafo: "Desejavam muito varias pessoas devotas da Cidade de Coimbra, que alli houvesse hum Convento de Carmelitas Descalças. O muito que he a todos notoria a santidade destas Religiosas, fazia nascer este desejo."

defeitos das ordens religiosas, de onde ressalta a eleição do Carmelo Reformado<sup>46</sup>.

E, já a encerrar a primeira parte da *Vida*, afirma: "Muito pouco he o que deixamos dito para o que ha que dizer em louvor da santidade da Madre Marianna; porém basta para nos excitar a darmos grande gloria a Deos por ser tão admiravel nos seus Santos, e pelo ter sido entre nós, e em nossos tempos nesta sua Serva. E bastará tambem para aprendermos, e nos capacitarmos de que o ser santo he a unica felicidade nossa;"<sup>47</sup>

A vocação de cada um à santidade apresenta-se por isso como um motivo também forte para a redacção e edição desta obra, que inclui a produção poética desta religiosa. Os seus versos, sobretudo porque enformados de uma grande preocupação com o próximo, particularmente com as dificuldades das suas companheiras na vida religiosa, serão conselhos sempre reiterados e perpetuamente dirigidos a novas religiosas, que nesses versos revejam as suas dificuldades e neles encontrem resposta para elas. E poderão constituir exemplo para Preladas e Mestras de Noviças, para quem funcionam necessariamente como modelo de acompanhamento e de constante desvelo e atenção pelas suas filhas espirituais.

A edição destas poesias parece assim mais vocacionada para um horizonte de leitores recrutado preferentemente no claustro, embora nele não esgote as suas possibilidades. Os poemas são por isso perspectivados pelo biógrafo e por quem certamente lhe encomendou a biografia, como índice de santidade de inspiração carmelitana, mas também como incitamento à santidade e como modelo dela, sobretudo porque, como disse o biógrafo, "ser santo é a única felicidade nossa".

A outra biografia, intitulada *Clamores do Ceo aos Corações da Terra*, apresenta-se a público com uma encenação bastante diversa da biografia anterior. Constituindo o relato da vida da religiosa Soror Teresa Juliana de S. Boaventura, esta biografia é escrita pelo Padre Francisco Xavier, expressamente a pedido da Prelada do Mosteiro de Santa Clara de

<sup>46</sup> Ver *Vida e Obras...*, 78-79, onde o biógrafo relata o seguinte: "Assentou o dito Padre com Dona Marianna o ser ella Carmelita Descalça. Muitas cousas concorrêrão para resolver assim. O chamamento era extraordinario, e pelo consequente devia só determinar-se a entrar em huma Religião, e em huma clausura, em que se servisse a Deos déveras, e não se vivesse talvez com mais distracção, e desassocego do que no seculo. Daquelles Conventos, cuja disciplina he austera, e exactamente observada, qual convinha a Dona Mariana, nenhum lhe agradava tanto como alguns dos de Santa Teresa. Nelles achava vida penitente, e aspera, mas sem aquelles excessivos rigores, que muitas vezes são quasi impossiveis de se praticar, e por isso são causa até de relaxação".

<sup>47</sup> *Vida e Obras...*, 219.

Lisboa, onde Soror Teresa Juliana foi religiosa professa. Os objectivos da relação da vida desta religiosa aparecem também muito claramente expressos pela própria Abadesa de Santa Clara num texto destinado ao "leytor pyo", que pretende "com as luzes publicas da vida desta Veneravel Madre animar, persuadir, e promover para a imitação de seus observantissimos exemplos, a todos os Religiosos espiritos, que nesta nossa Clausura se consagrão Esposas do Divino Amante".

Este constituiu o primeiro intuito para a edição desta Vida, a que, depois da redacção feita, se acrescentou posteriormente um segundo, revelado à Abadesa pelo Prelado Maior da Província de S. Francisco, a quem a Abadesa enviou, como era preceito, a obra, para que a autorizasse. E foi efectivamente Frei Faustino de Santa Rosa quem desta biografia escreveu o seguinte:

"Agradeço a V. Reverencia muito o gosto que me deo a lição da Vida, e Obras da Reverenda Madre Sor Thereza Juliana de S. Boaventura. O Author que a escreveo he muito douto, e versado nas Escrituras, Santos PP., e Theologia Mystica; com cujas noticias, além da elegancia, com que descreve as açoens da dita R. M., as illustra com excellentes, e proveitosas doutrinas, de que se poderdõ utilizar muito, todos os que tiverem pia affeição vida espiritual; e aos que a não tiverem lhes servidõ de despertador, para a seguirem."

Assim, a edição e divulgação desta biografia, que inclui, como se disse, os versos da Madre Teresa Juliana, poderá funcionar como despertador para a vida espiritual de pessoas do século e talvez tenha sido essa também a intenção do biógrafo, ao intitulá-la *Clamores do Céu aos Corações da Terra*. E, se, à semelhança da *Vida* da Madre Mariana, esta relação parece interessar prioritariamente ao claustro e à Ordem franciscana, tal como a outra à clausura e à ordem carmelitana, os *Clamores do Céu...* estendem claramente os seus objectivos de difusão pelo exterior do claustro, nisto se distinguindo um pouco da biografia que anteriormente analisámos. Ambas, no entanto são para honra e glória do Senhor e para crédito dos respectivos mosteiros.

A antecâmara desta obra reúne, como era usual na época, algumas poesias em louvor do Autor e da biografada, onde Soror Teresa Juliana é referida por religiosas da mesma comunidade, num poema, como "exemplar da Santidade" e noutro como "Seraphim (...) em corpo humano", "Sacra Musa, Cisne Lusitano", "De seu charo Pay imagem pura", "de perfeições Archivo" e como "Anjo na pureza".

Logo desde os textos preliminares – que a biografia de Soror Mariana não tem, em tudo se apresentando despida do aparato editorial

próprio da época –, o leitor é levado a articular a poesia desta religiosa com a sua santidade, ambas estas facetas correspondendo à globalidade da personalidade desta religiosa. Isso propõe Frei João de Nossa Senhora, numas redondilhas.

Foy Religiosa recta;  
Tão observante, que espanta;  
Se por huma parte Santa;  
Por outra parte Poeta.

A atitude do biógrafo em relação aos versos de Soror Teresa aparece interpretada num soneto do Doutor Miguel da Silva, e Araujo, dedicados ao Padre Francisco Xavier:

(...) e nos Versos cauza espanto  
Vêr que para os honrar esgotays quanto  
A Bíblia tem de erudição gostozza.

De facto, a obra poética de Soror Teresa Juliana aparece profusamente apoiada por uma cerrada sequência de versículos bíblicos, que o biógrafo adequou ao texto de Teresa Juliana e que procuram clarificar para o leitor as fontes de inspiração divina da poesia desta freira, ao mesmo tempo que indiciam que a mesma religiosa passou nestes textos largo tempo da sua existência. Este profuso reenvio textual que o biógrafo, com a sua erudição, aponta e acompanha, acaba por fortalecer a poesia de Soror Mariana, que, sendo embora ao divino, tem origem humana. Deste modo, o leitor, no seu contacto com a edição destas poesias preparada pelo biógrafo, ouvirá duas vozes em uníssono: a de Deus, através da Bíblia, e a de Soror Mariana, cuja fama de santidade sai reforçada, por reelaborar, na sua vida de religiosa, através do discurso poético, os santos conteúdos dos textos sagrados.

Os textos preliminares alongam-se de facto nas considerações em torno desta biografia, que se classifica de "Espelho". De todos eles destacaremos as afirmações contidas nas licenças a propósito das poesias, claro:

"Não reparo na bondade dellas: isso fique para os Leytores, que quizerem ser Juizes. Em serem todas ao Divino, he que reparo; porque gastando todo o seu tempo com Deus, *chamando-o com vozes, e procurando-o com estes escritos; Deos como tão fino amante não costuma faltar com resposta áquella alma, que, fazendo do seu coração papel, do*

*seu sangue tinta, dos seus suspiros penna, e das suas ternuras caracteres, lhe escreve que a busque*<sup>48</sup>.

Os seus versos são ainda referidos como "desafogos daquelle espirito abrazados nas suavissimas poeticas expressoens de affectuosos versos".

O entrelaçamento vida-poesia e poesia-corpo aparece aqui claramente explicitado, embora de Soror Teresa não indicie esta biografia, de modo a que não restem dúvidas, que também usasse o seu sangue para escrever ao divino. De todo o modo, a articulação apresentada nos textos preliminares indicia uma percepção da santidade evidenciada também a partir da produção de "obras espiritualmente métricas" de uma religiosa, constituindo tal facto uma constatação a relevar e a tomar em conta, na construção teórica da ideia de santidade para o século XVIII e, sobretudo, para a vida de clausura. A poesia ao divino da religiosa aparece a público como um acto discursivo próprio dos que vivem permanentemente em Amor e no Amor de Deus, atitude que se sabe própria dos verdadeiros santos.

Francisco de Jesus Maria, pronunciando-se acerca das intenções desta publicação, afirmou:

"E tenho sem duvida por alta providencia que huma vida, que por tantos annos, e por tantos modos serviu de espelho, continûe depois da morte (...) edificando, e ornando dignamente as paredes seraficas."

Nesse sentido, a edição dos versos de Soror Teresa Juliana de S. Boaventura, bem como a edição dos versos de Soror Mariana, não só confirmam a exemplaridade de uma vida toda votada a Deus, como comprovam a privacidade extraordinária das suas almas com Deus.

Assim, se ao longo dos preliminares e, depois, dos diversos capítulos, se vai apresentando o perfil de santidade decorrente da vida exemplar desta religiosa, ao mesmo tempo vai-se articulando com essa vida uma produção poética que dela testemunha e que a ela incentiva. E, sobretudo, vai-se supondo que Deus foi resposta a tão insistentes e inflamados chamamentos, contidos na sua poesia.

A Introdução da biografia refere a vocação de cada homem à conformação com a vontade de Jesus de que "sejamos Santos, e perfeitos como seu mesmo Eterno Pay". Cristo institui-se desde logo como o primeiro exemplar de virtude e santidade, concluindo intencionalmente o biógrafo que "a este poys Exemplar Divino procurou tambem muyto assemelhar-se,

48 Sublinhado nosso.

quanto lhe foy possível, a Religiosa Esposa do Senhor D. Thereza Juliana de S. Boaventura".

Soror Teresa Juliana nasceu no Porto, filha de pais de quem se ignora o nome, mas que se presumem nobres<sup>49</sup>. A obra é composta equilibradamente por três únicos capítulos, que referem a sua vida antes de entrar para o Convento, decorrida em casa dos Marquesses de Gouveia, a sua vida depois de 2 de Março de 1716, data em que entrou para o convento, onde professou em Abril de 1717 e a sua morte. Ao longo deles, a narrativa do biógrafo procura referir as suas leituras piedosas e a sua formação espiritual nos exercícios da Congregação do Oratório. Aliás, curiosamente, ambas as religiosas aqui por nós tratadas tiveram esta formação oratoriana, pelo que, dentro das suas práticas espirituais se destaca para ambas a oração mental, a comunhão frequente, etc.. No caso de Teresa Juliana, o Martirólogo foi a sua leitura na cela e sabia de cor Salmos e os *Cantares*, textos que repetiu na morte, juntamente com a profecia de Malaquias.

A personalidade de Soror Teresa Juliana é comparada por três vezes a S. Paulo, ao longo da biografia, saindo a santidade desta religiosa e a sua tenacidade nesse caminho, reforçada desta comparação<sup>50</sup>.

No que respeita à sua obra poética, realce-se o facto de vir precedida de uma Protestação da autora, no sentido de querer fazer oferecimento de todas as suas obras a Deus N. Senhor, "para que me salve a minha alma". É evidente que a autora não alude intencional e particularmente às suas obras poéticas, e sim aos seus actos de religiosa franciscana, mas o adjectivo "todos" permite nele englobar também a produção poética desta religiosa, que se deve ler como penhor a Deus e Sua glorificação.

Trata-se de uma protestaão de esforço na caminhada para a perfeição, que a religiosa promete ler todos os dias. Nesta declaração de intenção enuncia Soror Teresa um projecto de vida e um plano para a semana, em que cada virtude a praticar se articula com diversos passos da Paixão de Cristo. Há visivelmente na sua poesia uma clara influência dos

<sup>49</sup> Notar que a associação da santidade com a nobreza de sangue constitui uma das dominantes na hagiografia da Idade Média e, se perdeu a sua preponderância com a idade moderna, não deixa de ser um factor genealógico considerável para a apreciação conclusiva da santidade. Sobre este assunto veja-se André VAUCHEZ, ed. cit.

<sup>50</sup> Cf. *Clamores do Céu...*, 46, 57 e 60. É curioso notar como o século XVIII parece marcado por uma espiritualidade que poderemos designar como "paulina". De facto, são vários os santos, de fama ou de direito, cujo comportamento é comparado ao de S. Paulo, que aparece assim como uma matriz de referência privilegiada. Veja-se, por exemplo, Soror Madalena da GLÓRIA, *Agua Real, Fenix abrazado, Pelicano amante, Historia panegyrica, e Vida prodigiosa do inclito Patriarca, que alcançou ouvir da boca de Deos o titulo de Grande, S. Agostinho*, Lisboa, Off. Pinheiriense da Musica, 1744, onde Santo Agostinho também é sucessivas vezes comparado a S. Paulo.

*Exercícios Espirituais* de Santo Inácio, que ela própria instituiu como obrigatórios no seu convento, antes das novíças professarem.

De facto, a técnica da composição de lugar, pela qual se procura contemplar ou levar a contemplar, está marcadamente presente nestes poemas<sup>51</sup>.

Não é a poesia de Soror Mariana exclusivamente constituída por obras místicas ou misticizantes, como o biógrafo procura dar a entender. Efectivamente, se os sonetos – talvez as suas composições mais elaboradas, se bem que no geral delas se possa afirmar que apresentam uma apreciável qualidade poética e que são mais do que simples versos \_ apresentam uma forte dimensão de empenhamento na proximidade e encontro com Deus, outras composições inserem-se na mais lídima tradição festiva dos conventos femininos, que acompanhava o calendário litúrgico, nas festas da circuncisão, do Menino no Templo, etc., com poemas de circunstância. Alguma poesia tem nítidos ecos populares<sup>52</sup> e grande parte dela destina-se a ser cantada na comunidade, como o indicia a sua filiação genérica: minuete, árias, letras, cantata, cantigas, etc.. E a sua variada tipologia de géneros fá-la ainda passar por outras modalidades poéticas associadas ao jogo, à festa e à recriação, como os "desafios", os "jogos", os "enigmas", os "despiques", etc., que também produziu<sup>53</sup>. Em todas elas, no entanto, está sempre presente a preocupação na elevação do espírito e o incitamento à devoção.

De facto, quer nos sonetos, quer nos romances, nas décimas ou nos outros géneros que cultivou, sobressai uma estratégia enunciativa particularmente eficaz em termos de suscitar a adesão da comunidade à sua poesia, pois nela o sujeito de enunciação, através de uma estratégia de alteridade, é Jesus Cristo, Maria Santíssima, S. José, etc. que se dirigem às Esposas de Cristo e as interpelam. Saliente-se, a este propósito, o artifício utilizado nalguns poemas, onde os primeiros versos parecem ter como sujeito de enunciação Maria, ou S. José, e onde, quase sem darmos por isso, o final do poema já nos apresenta uma religiosa como sujeito poético, que interpela as outras na busca de Deus. Exemplifique-se:

"Na mesma consideração por parte do Senhor S. Jozé mostra o seu sentimento, neste Soneto".

Pena, que sobre excede a toda a pena,

<sup>51</sup> Vejam-se especialmente os poemas 151, 152, 155, 156, etc..

<sup>52</sup> Veja-se as cantigas de *Clamores do Céu...*, 202-205, cujo refrão "Ay lé, lé, lé, lé" confirmam esse filão popular, que é no entanto escasso, na globalidade da obra poética aqui editada.

<sup>53</sup> Ver sobretudo a Divizam VII e XII das *Obras*.



Dor, que o coração teme o sopportá-la;  
 Perda, que he pouco hum mar para chora-la,  
 Triste inferno, a que a magoa me cõdena:

Depressa se mudou a alegre scena,  
 Com gemidos de dor, que o peyto exhala:  
 Como aquelle, que a si na gloria iguala,  
 A minha alma tormento hoje me ordena?

Foges, Filho, da minha companhia?  
 Pois Amores; meu Deos, e meu Menino;  
 Olha a dor, vê a magoa de MARIA:

Donde irá, quem te adora, Deos benigno?  
 Que fará? *Irmos todas á porfia*  
*A buscar nosso Esposo, e Pay Divino.*<sup>54</sup>

É este um recurso abundantemente utilizado em muitos dos poemas, que assim tornam Cristo mais próximo das religiosas, dirigindo-lhes Ele a palavra. É o que acontece nas "Queixas de hum Deos offendido, feytas por esta Serva do Senhor", coplas onde se utiliza este processo didáctico de presentificar Jesus aos leitores – neste caso, as religiosas – onde Cristo interpela as Religiosas, através de sucessivos vocativos, destinados talvez a suscitar as lágrimas de arrependimento e sensibilidade, métodos a que tanto valor se atribuía na altura, para o desprezo de si e do mundo, que possibilitavam o caminho para Deus ("Esposa esquecida", "Esposa inconstante", "Esposa ingrata").

A inspiração franciscana e salmística também se faz sentir na sua poesia de louvor pelas criaturas<sup>55</sup>. De facto, no que respeita aos salmos, eles constituem o substrato textual mais denso e evidente, que os comentários laterais que o biógrafo estabeleceu ajudam a comprovar. Sobre eles Soror Teresa exerce um trabalho poético de interessante reelaboração, conseguindo, nas "Lamentaçoens que faz huma alma a Deos, seguindo por fixo norte os Psalmos de David", utilizar um verso de quatro sílabas, adaptando assim o molde longo do salmo a um verso extremamente curto,

<sup>54</sup> Sublinhado nosso.

<sup>55</sup> Veja-se a poesia de *Clamores do Céu...*, 170, por exemplo, onde alguns extractos são claramente significativos desta dimensão: "Por Vós, Amor da minha alma,/ São as agoas crystallinas;/ Por Vós são os campos bellos,/ Por Vós são as flores lindas. (...) Por vós as feras se domão,/ Por Vós o homem as domina;/ Por Vós o numero cresce,/ A todos days serventia....".

cujo ritmo permite deste modo reforçar certas ideias e reter rapidamente determinados conteúdos. Ex:

(...)  
 Vede meu Bem,  
 Que estou olhando;  
 E vendo quando  
 Vós vos doeys.  
 (...)  
 Neste thezouro  
 Só ponho o alvo,  
 Só Vós em salvo  
 Me podeys pôr.  
 Vós soys minha alma,  
 Meu sacramento,  
 Meu complemento  
 De Summo bem.  
 (...)

Enfim, na sua generalidade e na sua enorme variedade, a poesia desta religiosa expressa um permanente louvor a Deus e institui-se frequentemente como a escuta do chamamento de Deus, que ela comunica através dos seus poemas. Dai alguns romances sintetizarem, por exemplo, os avanços e recuos da vida espiritual e serem "suspiros de Deus"<sup>56</sup>, modalidade tão apreciada nos meios conventuais, ou constituírem exercícios de meditação sobre a morte<sup>57</sup>.

Saliente-se por último o facto desta poesia decorrer também muitas vezes de uma situação de contemplação devota de imagens de Cristo, ou de santos, de cujo estímulo resultam alguns poemas<sup>58</sup>. A maior originalidade

<sup>56</sup> Veja-se o Romance "Lamenta auzencias do Summo Bem, porque suspira". Estará nele subjacente o conhecimento dos *Suspiros e Saudades de Deus* de Frei António das CHAGAS, obrinha que o autor quase aconselha a "comunicallos a outros" (cf. *Cartas Espirituais (CLXII)*, Lisboa, Miguel Rodrigues, 1736, 246)? Será interessante articular esta temática, tão frequente na literatura monástica feminina, com a fortuna que, em Portugal, teve a tradução castelhana de 1658 dos *Pia Desideria* de Herman HUGO ou a edição de 1687 dos *Desejos Piedosos de Huma Alma Saudosa do seu Divino Esposo Jesu Christo*, da autoria de José Pereira VELOSO, obra composta por quarenta e cinco emblemas distribuídos por três livros e "estritamente dependente" da matriz dos *Pia Desideria*. Sobre a análise da influência de Herman Hugo em Portugal, veja-se o minucioso trabalho de José Adriano de CARVALHO, *As lágrimas e as setas. Os "Pia Desideria", in Via Spiritus*, Ano 2 (1995), 169-201.

<sup>57</sup> Ver *Clamores do Céu...*, 179-180.

<sup>58</sup> Vejam-se particularmente os poemas de *Clamores do Céu...*, 159-168.

parece situar-se no género de poesia ecfástica, cultivada nas nossas Academias no tempo de Soror Teresa Juliana<sup>59</sup> e de que o Romance "A hum Retrato, que se acha no Antecoro do Convento, de huma Imagem de Christo muyto devota, mostrando as suas Santissimas Chagas" é o paradigma.

De morte cor mo mostrays,  
 Pallido, e amortecido;  
 E de cores eu não mudo,  
 Sendo de tudo o motivo.  
 Fluctuando a vista em sangue,  
 Mo mostrays (...)  
 (...)  
 Por collar de ouro huma corda  
 Muyto bem á carne unido,  
 Nas minhas desunioens  
 Tem seu significativo.  
 (...)  
 Essa boca meya aberta  
 Parece estar proferindo:  
 Olha, Esposa, que mal pagas,  
 O quanto me tens devido.  
 (...)

Trata-se de facto de uma espécie de descrição do próprio quadro, mas, simultaneamente da lição espiritual extraída pela religiosa da sua contemplação. Daí decorrem muitas vezes a petição, a oração fervorosa, o pedido de salvação.

Quanto à dimensão mística da sua poesia, poderemos talvez dizer que ela se fica pela ânsia de Deus e não resulta de uma particular situação de comunicação com o divino. No entanto, o desejo da morte, como modo de ver a Deus, é frequente na sua obra. Por isso o texto do *Cântico dos Cânticos* constitui uma das matrizes textuais mais trabalhadas.

Esta descrição e apreciação da obra poética de Soror Teresa Juliana de S. Boaventura tornou-se necessária para se poder concluir dos efeitos da sua edição sobre o Convento de Santa Clara e sobre a sua função de Espelho para religiosas e seculares. Emanados da voz de uma religiosa que se teve em grande fama de santidade, estas poesias testemunham dessa santidade e continuam-na pela imitação.

<sup>59</sup> Sobre este assunto ver a recente e interessante obra de Luís de Moura SOBRAL, *Pintura e Poesia na Época Barroca*, Lisboa, 1994.

Através destas poesias, as duas religiosas cuja obra analisámos e sobre a qual reflectimos, agiram santamente sobre as suas comunidades, exercendo sobre elas, porque movidas pelo amor de Deus, uma acção santa.

Diz-nos a teologia que o Amor autêntico não pode permanecer encerrado, mas antes impulsiona a acção, encarnando-se nela e com ela impulsionando o mundo à acção. E, se o fundamento original de toda a santidade é a santidade de Deus, que se comunica ao homem no Seu amor, deve daí inferir-se que, quanto mais enformadas pelo amor estão as demais virtudes e acções, tanto maior é o grau de maturação na santidade. Nesse sentido, parece poder concluir-se que a inclusão da poesia destas religiosas na sua biografia exemplar de algum modo torna lícita a articulação entre poesia e santidade, que, como julgamos ter demonstrado, estes dois relatos propuseram.

Isabel Morujão

**Summary:** *Starting from the analysis of the devote biographies of two 18th century nuns which include their production, the author explains such unusual binding of the poetic work in the biographic genre and shows how these two narratives propose a clear articulation between poetry and holiness. It is suggested that the selective perception of the saintly signs at such times was also operated from the perspective of a particular poetic topic.*



## Notas

### Uma carta de D. Maria de Portugal, Princesa de Parma e Piacenza

Assinado, em Madrid, o contrato de casamento em 25 de Março de 1565, em 13 de Maio fez-em Lisboa o recebimento da "Senhora D. Maria" com Alexandre Farnese (1545-1592), príncipe herdeiro do ducado de Parma, representado no acto pelo embaixador de Castela, não tivesse sido Filipe II a empenhar-se no casamento desse seu sobrinho educado na sua corte e então aí vivendo<sup>1</sup>. Das festas – bem simples, aliás – do recebimento da filha de Duarte, infante de Portugal e irmão de D. João III, e de Isabel de Bragança, com esse bisneto do papa Paulo III, e da sua despedida (14 de Setembro) falam, brevemente, Pero de Alcáçova Carneiro<sup>2</sup> e algumas memórias do tempo<sup>3</sup>. António Ferreira e P. Andrade Caminha<sup>4</sup>, entre outros, celebraram, em epitalâmios e odes, esse enlace mal desejado pelo príncipe italiano com

<sup>1</sup> L. van der ESSEN, *Alexandre Farnèse, Prince de Parme, Gouverneur Général des Pays-Bas (1545-1592)*, Bruxelles, 1933, I (1545-1578), 98-102; Alexandre, em consequência do Tratado de Gand (1556), passou seis anos como "refém" em Madrid (102, 110) com importantes consequências de educação, uma "espanholização" ("arrogância") que chocou os habitantes dos Países Baixos aquando do seu casamento em Bruxelas (110-112)

<sup>2</sup> Pero de Alcáçova CARNEIRO, *Relações do Tempo em que ele e seu Pai, António Carneiro, serviram de Secretários (1515 a 1568)*, Revistas e anotadas por E. de Campos de Andrada, Lisboa, 1937, 355-356

<sup>3</sup> Pero Roiz SOARES, *Capítulo primeiro de como a snorã dona Maria filha da Infante dona Isabel foi para Parma* in *Memorial*, (Leitura e revisão de M. Lopes de Almeida), Coimbra, 1953, 11, fonte da notícia que, um pouco mais abreviadamente, se dá em *Notas para servir à História de D. Sebastião de Portugal* in J. Veríssimo SERRÃO, *Documentos Inéditos para a História do Reinado de D. Sebastião*, Coimbra, 1958, 125.

<sup>4</sup> António FERREIRA, *Epitalâmio: Ao casamento da Senhora D. Maria com o Senhor Alexandre Farnes, Príncipe de Parma* in *Poemas Lusitanos*, (Com prefácio e notas do Prof. Marques Braga), Lisboa, 1953, II, 1-13; P. Andrade CAMINHA, *Ao Senhor Alexandre Farnes, Príncipe de Parma, e de Plazencia. No seu casamento com a Senhora D. Maria; A Senhora D. Maria a Frandes; Ao Senhor D. Alexandre; Epithalamio: No casamento da Sra. D. Maria, com o Senhor Alexandre Farnes, Príncipe de Parma, e de Palcencia* in *Poezias*, Lisboa, 1791, 64-68, 72-75, 227-230, 231-252 respectivamente.

uma desconhecida que lhe levava sete anos mais<sup>5</sup>, no que foram correspondidos quer em Bruxelas durante as festas do casamento (11.11.1565) quer, naturalmente, depois em Parma à hora da entrada na cidade (24 de Junho de 1566)<sup>6</sup>. Nascida, em Lisboa, em 8.12.1538, Maria de Portugal – ou de Avis, como também era conhecida – é uma discreta personagem portuguesa sempre nomeada, ainda que nem sempre bem apreciada, na história do ducado parmense de que terá mesmo chegado a ser governadora<sup>7</sup>. E se este lado da sua biografia é, relativamente, bem conhecido, do ponto de vista da história da espiritualidade – que deveria ser a razão de dela nos ocuparmos aqui – ainda espera o estudo que situe essa leitora da Sagrada Escritura<sup>8</sup>, da *Theologia Mistica (Viae Sion lugent...)* de Hugo de Balma, O. Carth., então atribuída a S. Boaventura<sup>9</sup>, e de Fr. Luis de Granada<sup>10</sup> e de confessa tradutora de S. Bernardo<sup>11</sup>, dirigida, desde 1564 até

<sup>5</sup> L. van der ESSEN, *Alexandre Farnèse*, ed. cit., 121 e A. del PRATO, *Il Testamento di Maria di Portogallo, Moglie di Alessandro Farnese in Archivio Storico per le Provincie Parmensi* (Nuova Serie), VII (1907), 146-199 citando as mesmas fontes, mas com ligeiro matiz de interpretação, recordam que, segundo uma confidência feita pelo príncipe parmense aquando da partida de Maria para Bruxelas e assim transmitida ao Cardeal Granvella, Alexandre teria desejado "che tutto quello che andava e tornava cadesse al fondo del mare".

<sup>6</sup> Achille PELLIZZARI, *Feste, Gioie e Vesti Nuziali del Cinquecento in Portogallo e Italia nel secolo XVI. Studi e Ricerche*, Napoli, 1914, 157-285 (esp. 185, 198-201) alude ao esplendor da festas em Bruxelas, esplendor que, pago por Margarida de Áustria e discutido por Octavio Farnese, contrasta com as quase austeras de Lisboa, que, por outro lado, terão dado ocasião a grandes mostras de liberalidade em cortesias por parte de D. Sebastião. Quanto às festas de Parma, quer às de celebração do casamento quer da entrada dos príncipes na cidade só restam, segundo parece, referências dispersas; também em L. van der ESSEN, *Alexandre Farnèse*, ed. cit., 127-128, 131-137, 144-145 se encontram notas precisas sobre o assunto.

<sup>7</sup> D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, III, Lisboa, 1752 (aliás, Coimbra, 1966), 416 afirma que a princesa se revelou "Astrea prudente para distribuir premios, e castigos quando substituição o governo do Duque seu sogro, e do Principe seu marido". É bem possível que assim tenha sido, mas nem o seu primeiro biógrafo, Sebastião de Morais, na obra citada na nota seguinte, nem van der Essen referem tal encargo. Será confusão com Margarida de Áustria?

<sup>8</sup> Sebastião de MORAIS, *Vita et Morte della Serenissima Principessa di Parma et Piacenza*, In Bologna, per Alessandro Benaci, 1578, 14r (Citaremos sempre por *Vita et Morte...*): "Havia ancora gran pratica della sacra scrittura, la quale studiava diligentemente, massime prima che si maritasse". Destaquemos para o que puder valer que Alessandro Benaci tinha já sido o editor de uma *Narratione particolare delle gran feste e trionfi in Portogallo et in Fiandra nello sposalitio dell'illustrissimo et eccellentissimo signore, il sig. Alessandro Farnese, principe di Parma e Piacenza, e la sereniss. donna Maria di Portogallo*, Bologna, 1566 da autoria de Francesco Marchi.

<sup>9</sup> Sebastião de MORAIS, S. J., *Vita et Morte...*, ed. cit., 14r; Balduinus DISTELBRINK, *Bonaventurae Scripta Authentica Dubia vel Spuria critice recensita*, Roma, 1975, 201-202 sobre a atribuição da *Theologia Mistica* ao Doctor Seraphicus. O confessor e biógrafo da princesa informa ainda que dentre os livros de espiritualidade apreciava "particularmente quelli che movono gli affetti: ella gustava assai nel leggere gli opusculi di San Bonventura" (*Vita et Morte...*, 14r) sem, contudo, precisar quais... Ou será que com este plural pretendia indicar a *Mistica Theologia*?

<sup>10</sup> Sebastião de MORAIS, *Vita et Morte...*, ed. cit., 22v.

à sua morte, por um jesuíta, Sebastião de Moraes<sup>12</sup>, no contexto das correntes espirituais que atravessavam o seu Portugal... Como se terá plasmado tudo isto nesse "livrinho de Meditações para suas damas" que consta ter escrito?<sup>13</sup> E o termos dito do "seu Portugal" deve-se a que, ao parecer, tão pouco aberta se terá mostrado às correntes que cruzavam a Itália que a acolhia – confessava nunca ter lido mais que vinte ou trinta versos de Petrarca e de Ariosto...<sup>14</sup> – como intransigente se mostrara a qualquer aceno de homenagem a Isabel I de Inglaterra...<sup>15</sup> É uma investigação urgente a empreender, pois a exemplaridade da sua vida foi imediatamente assinalada depois da sua morte (7. VII. 1577) no prólogo-dedicatória da *Vita et Morte*

<sup>11</sup> Sebastião de MORAIS, *Vita et Morte...*, ed. cit., 6r.

<sup>12</sup> Sebastião de Moraes, S.J., (1530 - 1588), o citado autor da primeira e mais importante biografia da "princesa santa", escreveu algumas cartas relatando a viagem de Maria de Portugal desde Bruxelas até à sua entrada em Parma, das quais se conserva a *Copia de huma do Padre Sebastião de Moraes de Parma para hum Padre de Sam Roque a 12 de Agosto de 1566 in Memorial de Várias Cartas e Cousas de Edificação dos da Companhia de Jesus* (ms. da Biblioteca M. do Porto publicado por José Pinto, com um Prefácio de Joaquim Costa), Porto, 1942, 60-69; a referida carta é um documento interessantíssimo não só pelo que relata, mas também pelo que deixa transparecer das reacções de um português entre hereges germânicos e italianos cortesãos que, segundo o P. Moraes, ultrapassavam, estes, tudo o que Fr. António de Guevara tinha avisado e proposto... Sobre o futuro bispo de Funay (Japão), além do que traz D. António Caetano de SOUSA, *Agiologio Lusitano...*, ed. cit., IV, 81-84, poderão ver-se alguns dados precisos in Francisco RODRIGUES, S. J., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, I, 1, Porto, 1931, 472, 588; II, 1, Porto, 1938, 327-328.

<sup>13</sup> D. António Caetano de SOUSA, *Agiologio Lusitano...*, ed. cit., IV, 107 refere essa obra que diz ter sido escrita em italiano, e, ainda, "impresso muitas vezes em Italia, e depois em França, e traduzido na propria lingua"... Sob a sua autoridade a regista Barbosa Machado, quem, como nós, não parece ter conseguido ver qualquer exemplar. Será esse "livrinho de Meditações" aquela "operina spirituale" que a princesa mandou imprimir "per mandarla in Portugallo ad alcune persone divote"? (S. de MORAIS, *Vita et Morte...*, ed. cit., 18v). Terá algo a ver com a "bella e breve operina del modo di dire il Rosario" que, segundo o seu biógrafo na mesma passagem, Maria mandou igualmente imprimir?

<sup>14</sup> Sebastião de MORAIS, *Vita et Morte...*, ed. cit., 21r: "Non leggeva mai libri, che trattassero d'amore et a lei stessa ho sentito dire, che mai haveva letto ne Petrarca, ne Furioso, se non una ò due volte venti, ò trenta versi...". Terá algum interesse anotar como o continuador do *Agiologio Lusitano*, D. António Caetano de Sousa, referindo-se a estas leituras, colore, certamente *more hagiographico*, os factos: "da Poesia se abstinha por mortificação, por não ler Obras amatorias; como lhe succedeo com as obras do grande Francisco Petrarcha, abrindo-as duas vezes, a poucas regras de leitura, como castigando-se fechou o livro" (*Agiologio Lusitano dos Santos e Varões Illustres em Virtude...*, IV, Lisboa, 1744, 85 (Oitavo de Julho); e, curiosamente, L. van der Essen também escreve: "Elle ne lisait jamais les poètes, pour ne pas être surprise par des passages où il était question d'amour défendu. Ayant un jour ouvert Pétrarque elle le ferma précipitamment après quelques lignes de lecture" (*Alexandre Farnèse*, ed. cit., 107). Anote-se, por contraste, que a filha de Maria e de Alexandre, Margarida Farnese, foi uma atenta leitora de Ariosto... (Guerriera GUERRIERI, *Il Meccenatismo dei Farnese in Archivio Storico per le Provincie Parmensi*, Terza Serie, VII-VIII (1942-1943, Parma 1946), 127- 167 (147-148).

<sup>15</sup> Sebastião de MORAIS, *Vita et Morte...*, ed. cit., 9r. Conf., com apoio de outra fonte, L. van der ESSEN, *Alexandre Farnèse*, ed. cit., 109.



della Serenissima Principessa di Parma e Piacenza que mais não é que o "memorial" secreto da sua regra de vida – frequentemente editado com o título de "avisos" – que, encontrado, depois de sua morte, entre os seus papéis e lido "non senza meraviglia" pelo seu confessor e director<sup>16</sup> foi por este imediatamente divulgado numa *Lettera...ad una principale Signora sopra la vita e morte di Sua Alteza* em 15.VII.1577, quer dizer, uma semana depois da sua morte, acompanhado de vivas recordações suas que o explicitam e abundantemente anotado marginalmente para assinalar quer os diferentes pontos da prática dessa regra de vida espiritual quer o seu testemunho privilegiado de um itinerário interior que culmina na evocação do "ultimo transito di sua Altezza". Sublinhando, para além da sua prática da confissão e comunhão mensal – e, em certas circunstâncias, quinzenal –, o seu "zello della fede catolica" traduzido no empenho de converter luteranos e calvinistas e, consequentemente, a sua veneração das imagens, das relíquias e dos hábitos religiosos<sup>17</sup> – percebamos a explícita perspectiva contra-reformista<sup>18</sup> –, esta biografia – que, em larga medida, é também uma como que "autobiografia" de propósitos e orientações espirituais – conheceu uma certa divulgação em italiano e em espanhol<sup>19</sup>, nunca terá sido muito

<sup>16</sup> Sebastião de Morais, era desde 1564 – contaria então 30 anos – o confessor de Maria de Portugal e nesta qualidade a acompanhou até ao fim da vida. A princesa de Parma recorda-o largamente no seu testamento feito em italiano e em português (este duplicado, escrito por Leonel Coelho e por ela assinado, destinava-se a ser enviado para Portugal para acautelar direitos seus e de seus filhos) em 18.12.1575, mas, em virtude de alguns acontecimentos posteriores – morte de D. Isabel de Bragança, sua mãe, e do Senhor D. Duarte, seu irmão, por exemplo –, com codicilos posteriores de 26.2.1577 e de 31.6.1577. Aí pede que se lembem "particolarmente al Padre Sebastiano Morales mio confessore, perchè gli son in grand'obbligo, e priego l'Altezze loro lo vogliano consolare e adgiutare, perchè sarà grande ma consolatione, et perchè con lui ho communicato li miei oblighi, et quello che appartiene, alla mia consciencia, voglio che tutto quello che lui dirà et ricorderà al Principe mio s.re et al sig.r Duca, all'Infante mia s.ra o al sig.r Don Duarte, s'adimpisca...". (del Prato, *Il Testamento di Maria di Portugallo, Moglie di Alessandro Farnese in Archivio Storico per le Provincie Parmensi*, Nuova Serie, VII (1907), 182. Como bom teatino, D. António Caetano de Sousa (*Agiologio Lusitano...*, IV, ed. cit., 91-92 e 101) dá algumas pistas muitos interessantes sobre a direcção espiritual que a princesa de Parma terá recebido (pontualmente, sem dúvida) do teatino napolitano André Avelino. Claro que só por distração van der Essen (*Alexandre Farnêse...*, ed. cit., 106) pôde escrever que a princesa teve "comme confesseur S. Ignace de Loyola"...(†1558).

<sup>17</sup> Sebastião de MORAIS, *Vita et Morte...*, 8v (Modo di confessarsi)..., 9r (zello della fede catolica)..., 9v (Fuggire la conversione de gli heretici)..., 9v-10r (Riverenza alle imagini de santi)..., 10r (Reliquie santi)..., 11r (Habito religioso)...

<sup>18</sup> Sebastião de MORAIS, *Vita et Morte...*, ed. cit., 12r: "Per questo ad alcuni pareva, et meritamente, che Dio l'havesse condotta in Italia per la Fiandra, et pr la germania, acciò che mostrasse cosi fatto essempio di virtù, et in tempo, che n'era tanto bisogno in quel bande".

<sup>19</sup> D. António Caetano de SOUSA, *Agiologio Lusitano...*, ed. cit., IV, 108 e D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, III, ed. cit., 418 trazem as referências mais imediatamente precisas sobre o assunto.

divulgada em Portugal<sup>20</sup>. Fr. Gregório Taveira, da Ordem de Cristo, na sua *Fugida do Mundo para Deos pela Escala da Penitencia* (Lisboa, 1619) terá sido um dos primeiros, senão mesmo o primeiro, a transcrever, ainda que com algumas adaptações<sup>21</sup>, os *Avisos e documentos que guardava aquella esclarecida Senhora em virtude e sangue, Dona Maria, Princesa de Parma e neta del Rey D. Manoel que Deos haja, os quaes podem servir de exemplo a todo o christão e pricipalmente as senhoras illustres que tem casa e estado*, tradução dessa regra de vida espiritual em que os últimos dizeres são como que um resumo das popostas finais do prólogo-dedicatória da primeira edição bolonhesa da *Vita et Morte...* Depois seguiu-se Fr. Luis dos Anjos, E.S.A., quem no seu *Jardim de Portugal, em que se dá noticia de algumas sanctas e outras mulheres illustres em virtude* (Coimbra, 1626), numa sequência derivada da obra de Sebastião de Morais, publica, em tradução sem retoques, o texto dos "Avisos"<sup>22</sup>... Será, no entanto, o continuador de Jorge Cardoso, o teatino D. António Caetano de Sousa quem, tanto quanto conhecemos, mais largamente se aproveitará do trabalho de Sebastião de Morais, já que no quarto tomo do *Agiolégio Lusitano* oferece uma quase íntegra tradução da *Vita et Morte* da princesa de Parma<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> A Biblioteca de Évora (B.P.A.D.E.) guarda (Cód. CIV / 1-17) em ms. a *Carta que escrivió el Reverendo Padre Confesor de la Princesa de Parma y Placenzia a una señora principal sobre la vida y muerte de S. A., echa en Parma a 15 de Julio de 1579* (J. H. da Cunha Rivara, *Catálogo dos Manuscritos da Biblioteca Pública Eborense*, Lisboa, 1871, III, 441). Não tendo podido examinar esse ms., não podemos pronunciar-nos sobre a sua relação com a tradução castelhana da obra de Sebastião de Morais levada a cabo por Francisco Alvarado e publicada em 1580 (Roma, Herederos de Antonio Blado). Aliás, não deixa de ser curioso anotar, em face de tão escassa circulação da biografia espiritual da princesa em Portugal a ponto de, ao parecer, nunca ser traduzida para português e, como tal, publicada – o trabalho, a que havemos de aludir, de D. António Caetano de Sousa não pretende ser uma tradução –, que um destino quase idêntico atingiu os *Psalmi Confessionales* atribuídos a D. António, Prior do Crato. Com efeito, a obra do príncipe português que conheceu uma notável carreira editorial em francês e, embora menor, em inglês, só uma vez foi traduzida em português e publicada autonomamente sob o nome do seu pseudo-autor. (Permitimo-nos remeter para o nosso D. António, Prior do Crato, *Príncipe Penitente. Os Psalmi Confessionales: do Exemplum à devoção. 1595-1995 in Via Spiritus*, 2 (1995) 67-129).

<sup>21</sup> As adaptações, mediante a supressão de alguma passagem ou expressão marcadamente autobiográfica, como, por exemplo, os versos de S. Bernardo que a princesa diz ter traduzido e com que ilustra o seu propósito de sempre desprezar o mundo, destinam-se, segundo cremos, a universalizar a lição dos seus "Avisos". Da *Fugida do Mundo para Deos pella Escada da Penitencia pella qual sobio David penitente e a deixou facilitada aos peccadores em sete degraos, significados nos sete Psalmos penitenciaes, repartidos pellos sete dias da somana, em ordem de exercicio...*, utilizámos a edição de Coimbra, Joseph Antunes da Silva, 1709.

<sup>22</sup> Fr. Luis dos ANJOS, E.S.A., *Jardim de Portugal...*, ed. cit., 448-460.

<sup>23</sup> Efectivamente, D. António Caetano de Sousa nessas catorze páginas com que celebra as virtudes da princesa de Parma pouco mais faz que traduzir, sequencialmente quase sempre, o texto de Sebastião de Morais, ainda que não publique os "Avisos". Mas a sua não menos ampla nota ao seu texto, para além de uma digressão contra D. Luis de Salazar por causa dos direitos de D. Catarina

Encontrado e adquirido o seu original, ainda com seus lacres e sinete heráldico, num antiquário e alfarrabista da cidade em que viveu onze anos<sup>24</sup>, a carta da princesa que publicamos não trata de assuntos de espiritualidade, nem sequer de qualquer caso transcendente de governo... Nessas poucas linhas, com um estilo de "cortesia" e "sinal" muito português, a fiarmo-nos no que *da policia e estilo das cartas missivas* traz Rodrigues Lobo<sup>25</sup>, dá, muito simples e naturalmente, notícias suas e de seus filhos ao marido durante uma das suas muitas e largas ausências<sup>26</sup>. Maria espera que o príncipe as receba em Pesaro onde, segundo lhe diziam, Alexandre se demoraria... Uma carta familiar, para não dizer doméstica, mas que é, como qualquer outro, um documento seu e das suas preocupações de momento.

Escrita em Parma, e em português – língua que a Alexandre Farnese, como educado em Madrid, seria relativamente familiar – e da mão da própria princesa, a missiva, infelizmente, não está datada de ano, somente indicando o dia e o mês: 5 de Outubro.... É possível pensar que foi escrita depois de 1569, pois nela a princesa se refere aos seus *filhos*, um plural indicativo de que, pelo menos, Margarida (7.11.1567) e Ranuccio (28.3.1569) eram já nascidos... Depois de 1573, se esse plural incluísse Odoardo, nascido em 7 de Dezembro desse ano<sup>27</sup>. Pesaro, um porto nas

---

de Bragança, irmã da biografada, ao trono de Portugal, contém a mais ampla lista de referências de todo género – infelizmente, repetitivas quase sempre –, à princesa de Parma, D. Maria.

<sup>24</sup> A carta está escrita em folha de papel de 420mm x 340mm dobrada em duas na sua maior dimensão, tendo sido estas depois dobradas oito vezes e numa dessas dobras escrito o nome do destinatário e lacrada com o sinete heráldico da princesa remetente, estando este perfeitamente conservado.

<sup>25</sup> Francisco Rodrigues Lobo, *Corte na Aldeia e Noites de Inverno* (Lisboa, 1619), *Diálogo II – Da policia e estilo das cartas missivas*: "E falando da cortesia, (disse Solino) que entendeis nela? – A cortesia (lhe respondeu ele) não falando na leitura da carta, é o sobrescrito, o apartado da cruz té à primeira regra, e do primeiro do papel té o começo de todas; e o sinal e nome de quem escreve, abaixo da data da carta..." (permitimo-nos citar pela edição que preparámos para a Editorial Presença, Lisboa, 1992, 76).

<sup>26</sup> L. van der ESSEN, *Alexandre Farnèse*, ed. cit., 177 que assinala algumas dessas demoras, permite na página citada demonstrar o tempo – o real e o interior – passado à volta de Lepanto através da admiração que, no regresso a Parma, sentiu o príncipe por não ter, à primeira vista, reconhecido os seus filhos Margarida e Ranuccio.

<sup>27</sup> Na carta que publicamos há uma referência a uma S.ra Ersília que na mesma altura se encontrava doente. O facto da princesa de Parma informar o príncipe seu marido da doença dessa senhora e, mesmo que lhe não queiramos atribuir grande peso ao argumento em virtude do género familiar da carta, vir o seu nome escrito antes do da pequenina princesa Margarida dir-se-iam indiciar uma alta ou, pelo menos, uma personagem muito estimada na corte dos príncipes. Cremos poder identificar-se com aquela S.ra Ersília que é a primeira pessoa particular de quem se lembra Maria de Portugal no seu testamento: "Alla s.ra Ersília mia sorella lascio il specchio che m'ha datto il sig.r Duca, et desiderai che potesse lei veder in esso l'amore che sempre gl'ho portato, et priego il Principe mio s.re si ricordi di questo, per fargli molti favori d'avantaggio..." (A. del PRATO, *Il Testamento di Maria di Portogallo, Moglie di Alessandro Farnese* in *Archivio Storico per le*

Marcas adriáticas, poderia sugerir as andanças empenhadas em 1572-1574 desse impetuoso e destemido Alexandre Farnese, então em ânsias por novas ocasiões de glória como as que vivera ao lado de seu tio, D. Juan de Áustria, em Lepanto. Mas desde esses anos se intensificam também as viagens do príncipe de Parma aos Abruzos onde em L'Aquila vivia, desde que em 1567 deixara a Flandres que governara em nome de Filipe II, a sua mãe, a duquesa Margarida de Áustria, a quem visitava algumas vezes, embora não tantas quantas as em que lhe escrevia, informando-a, antes de o fazer a qualquer outra pessoa, de necessidades e projectos<sup>28</sup>. Quem sabe se, apesar de desvios e distâncias, não passou por ali a caminho de L'Aquila? É certamente possível que uma pesquisa mais demorada pudesse esclarecer essa demora em Pesaro e, assim, permitir datar a carta que a princesa para lá enviou... Entretanto, dada a explícita referência às *febres* de Margarida, poderíamos aventurar que, a seu modo, essa carta poderia ser dos dias em que, doente, a pequena princesa correu iminente perigo de vida<sup>29</sup>... Se nesse dia de Outubro aos físicos parece a doença "não sera cousa de importancia", pois as febres estavam a desaparecer, nada impede sugerir que tais expressões possam testemunhar os começos ou, mais provavelmente, o final de um momento que foi de angústia para a princesa Maria... Nessa ocasião de grave doença de Margarida, segundo o seu confessor e biógrafo, revelou-se, uma vez mais, a força da oração da princesa que "uscì dell'oratorio con tanta certezza d'ottenere la dimandata grazia che affermava che la sua figliuola viverebbe"<sup>30</sup>. Se pudesse vir a aceitar-se que se reportava a esses dias em que a princesa de Parma revelou "qualche perturbatione" – um eufemismo hagiográfico e uma nota de decoro principesco – que o seu confessor destacou, seria possível arriscar que a carta poderia datar de 1576, já que a grave doença da que, repudiada por Vincenzo Gonzaga, acabou a sua vida no convento de Santo Alexandre, em Parma, teve lugar, ainda de acordo com Sebastião de Moraes, "l'estate passata", isto é, no verão do ano anterior ao da morte de Maria de Avis, enferma desde Janeiro de 1577. Nos começos desse seu derradeiro Outubro, a princesa podia já enviar cartas e

---

*Provincie Parmensi*, Nuova Serie, VII (1907) 180). Naturalmente, esta S.ra Ersilia não é a Ersilia que, juntamente com Vittoria e Soffonisba, a princesa lembra igualmente no seu testamento, recomendando que, por sua morte, lhe dêem um vestido e, tal como às outras, lhe paguem o dote quando casar (A. del PRATO, *Il Testamento di Maria di Portogallo, Moglie di Alessandro Farnese in Archivio Storico per le Provincie Parmensi*, Nuova Serie, VII (1907), 184). A. del Prato identifica esta última Ersilia com Ersilia Pallavicino, filha de Alessandro Pallavicini de Varano, dama de companhia, a quem efectivamente foram pagos 1500 escudos de dote em 15.2.1588.

<sup>28</sup> L. van der ESSEN, *Alexandre Farnèse*, ed. cit., 170 et passim.

<sup>29</sup> Sebastião de MORAIS, *Vita et Morte...*, ed. cit., 15v.

<sup>30</sup> Sebastião de MORAIS, *Vita et Morte...*, ed. cit., 15v-16r.

mensageiros com novas não alarmantes ou, como parece mais aceitável, de algumas significativas melhoras... A carta ganharia, assim, um valor bem mais preciso e precioso... Tudo isto, porém, não chega sequer para formar uma hipótese... Todas, mesmo as aparentemente frágeis, podem, porém, começar por uma sugestão como esta...

José Adriano de Freitas Carvalho

Ao Illmo e Ex.mo senhor, o senhor duque de Parma e Piaseça meu senhor  
+  
Senhor

Não fiz isto mais cedo por não ocupar o tempo a vosa excelencia pelo caminho, mas agora que me dizem que se deterá em Pesaro alguns dias não quis que pasase mais sem beijar as mãos a vosa excelencia como faço e pidir-lhe que me mande avisar de sua saude e meus filhos até louvores a Noso Senhor, mas a senhora Ersilia e a Margarita dão alguma cousa mais trabalho às suas quartas, porque são as febres mores, mas com tudo julga mestre<sup>31</sup> Scipion que não será cousa de importância porque se alimpão ambas da febre e todos juntos beijão as mãos a vosa excelencia e creia que elles e eu sintimos muito a sua ausencia e porque del Joico entendera vosa excelencia tudo o que qua pasa a elle me remeto. Noso Senhor<sup>32</sup> a vida e estado de vosa excelencia guarde e acrecente como desejo. De Parma a 5 de oitubro.

Beijo as mãos a vosa excelencia. Maria.

<sup>31</sup> O texto tem "ms" que desenvolvemos em mestre.

<sup>32</sup> O texto tem "No s.or senhor" que pensamos será distração.

## Recensões

Maria Lucília Gonçalves PIRES, *Xadrês de Palavras. Estudos de Literatura Barroca*. Lisboa, Edições Cosmos, 1996, 198 p.

Nesta série de doze estudos – onze já publicados em diversas ocasiões e um inédito – logrou Maria Lucília Pires reunir alguns dos mais sérios trabalhos que ao século XVII literário português têm sido consagrados entre nós. Dos mais sérios e, sem sombra de dúvida, apesar da sua aparente correnteza, dos mais finos em subtileza de investigação e em ensaio de conclusões. Tudo isto só permitido a quem circula, por textos e comentários, com o à vontade que dá o saber bem sabido..., esse saber que, aqui centrado nos textos, os revela literariamente, sem esquecer que muitos deles – no caso presente, talvez, até a maior parte deles –, não foram escritos como *literatura*. Nem segundo os conceitos que de *Literatura* tinha o seu tempo, nem o nosso, o que, por tão sabido, dispensa a invocação da autoridade de algumas páginas de *L'Âge de l'Éloquence*... Claro que, como é fácil e pedagogicamente verificável, em *Xadrês de Palavras*, esse tratar desses textos literariamente, tendo presente a finalidade do literário que os organiza, pressupõe ainda, evidentemente, um preciso domínio dos contextos, tantas vezes concêntricos, em que eles se inscrevem... Não só da Poética e Retórica que lhes dita géneros e regras, mas também das correntes de pensamento e de sentimento religioso donde brotam ou que querem propor, sem que isto signifique uma prática dessa "interdisciplinaridade" que M. Fumaroli rejeita nesse *exemplar* de interdisciplinaridade que, *malgré lui*, é *L'École du Silence* (Paris, 1994).

Em *Xadrês de Palavras*, a autora aborda três dimensões da "literatura barroca" – aceitaremos que o Barroco, como o tempo, também retorna? –: a Poética, a Oratória e a Narrativa, em que a Poética leva a vantagem de representação... No entanto, e isto será mais que um eixo organizativo, um fio que dá unidade a esses doze trabalhos, essas três dimensões servem para demonstrar esse *delectare* que, como pretende a autora com justas razões e exemplos, define a Poética barroca..., que, sabiamente, Maria Lucília Pires está muito longe de identificar com as Poéticas do século XVII..., talvez, melhor, até, com a Poética dos "séculos XVII"...

Naturalmente, sublinharemos aqui, não tanto essa tese central de Maria Lucília Pires, documentada, desde diversos ângulos, na investigação aqui reunida, mas, sim, alguns temas que mais directamente dizem ou deveriam dizer respeito a uma história da espiritualidade que, em Portugal como em qualquer outra parte, se faz ou devia fazer não apenas com manuais de oração ou livros devotos – tantas vezes tão pobres *literariamente* –, mas também com textos literários... Um excelente exemplo é essa filigranada análise do tema da "guerra interior" nas *Obras Métricas* de D. Francisco Manuel de Melo. Recorrendo, embora não exclusivamente, a uma

tradição de poesia religiosa – esse religioso que o século XVII tanto gostou de acentuar, quando não identificar, com o moral –, em que o tema aparece tratado – Baltasar Eça, E. de Sá Sotomayor –, a autora aponta certamente os elementos de uma "espiritualidade interiorista" que, de certo modo, podem ter determinado a insistência no tema na poesia da época e que esta, por sua vez, "possa ser lida como efeito duma intensificação de atitudes de introversão" (p.59). Neste mesmo filão caberia pensar quanto essa "situação conflituosa do sujeito" deve a uma vivência cristã que, em vão, ao parecer, se quis aprofundar por um estoicismo de matriz senecaista... E, no fundo, não terá sido por aqui que se estabeleceu e se desenvolveu a "confusão do sujeito"? De qualquer modo, e para além dessa fina análise desse tema que acaba por ser um itinerário para uma biografia interior do poeta ("sujeito literário") – paralelo e tantas vezes coincidente com o das suas *Cartas Familiares* ("autor") –, interessa assinalar a pertinência da chamada de atenção para a necessidade de, diante de "um tema de natureza tópica" como este, o leitor se interrogar sobre "o que individualiza o seu tratamento" na obra do poeta, neste caso de D. Francisco Manuel. Nunca será de mais insistir nesta perspectiva. Para a autora, essa individualização do tema em D. Francisco culmina – teremos interpretado bem? – no "acentuar da culpabilização do sujeito". As glosas de certas orações e de alguns salmos de carácter penitencial por parte de Manuel de Melo poderiam confirmar, até certo ponto, essa conclusão, tal como outros exemplos de poesia penitencial. Atrevemo-nos, contudo, a sugerir que, talvez, valeria a pena aprofundar essas conclusões, questionando, como hipótese de trabalho, se esse patentear da culpa, tantas vezes pateticamente, não é servido por esses processos "formais" do *delectare* que, sublinhando-a, a expõe ao leitor... À comiseração do leitor... E há muitos anos já, R. Mandrou até falou em masoquismo a propósito de Barroco... Nem sempre, contudo, será necessário ir por aí...

Dois capítulos – porque, agora, são esses estudos dispersos verdadeiros capítulos – dedicados à Oratória, destaquemos o que é dedicado a *Pregador e ouvintes nos 'Sermões' de Vieira*, sem que isto signifique rendermo-nos à "propaganda" redutora que o editor, em interpretação certamente abusiva das palavras preliminares da autora, teve por bem de fazer na contra-capla, ao acentuar que *Xadrês de Palavras* é "um título que coloca sob a égide de Vieira o conjunto de textos incluídos neste volume"... O título, evidentemente... De todos os modos, essas páginas fundamentais, centradas na análise desse jogo subtil, quando não de aberta convivência, entre o pregador e os seus ouvintes plasmado no sermão, procuram resolver – e, quanto a nós, resolvem tanto de um ponto de vista teórico como da "prática concinatoria" – a questão central da oratória sagrada: como "tornar agradável a doutrina pregada" que nem sempre o é? E continuamos sob o signo do *delectare*... E se esse "como" encontrou mil soluções retoricamente pacíficas..., o "até que ponto", como se sabe, já não o foi tanto, perspectivas que Maria Lucília Pires discute pertinentemente através da análise do sempre célebre *Sermão da Sexagésima*. Curiosamente, parece-nos que é essa noção de limites que poderá explicar alguma das reacções de Bartolomeu do Quental às "vozes tão altas e tão levantadas" de Vieira... que a autora precisamente recorda em páginas precisas dedicadas a esse "clássico esquecido" que é o fundador do Oratório em Portugal.

Com efeito, apesar da voga que conheceu ao longo dos fins do século XVII e de todo o século XVIII e da edição da sua correspondência em 1973, o P. Quental continua à espera da investigação que ilumine em profundidade a sua personalidade um tanto severa e a sua obra espiritual. Há muitos anos, chegámos até a propô-los a Robert Ricard como tema de tese de Doutoramento, mas o Mestre, por culpa minha, evidentemente, mostrou-se pouco sensível à "rentabilidade" doutoral do homem e da obra... Deste modo, as páginas sobre *O Padre Bartolomeu do Quental, pregador da Capela Real* põem-nos no enalce de alguém que quer romper "com o consagrado molde do sermão seiscentista" (p.105), já que, como muito bem assinala Maria Lucília Pires, para ele a pregação é como que reduzida a "uma função de certo modo ancilar, subsidiária do exercício da oração mental tão insistentemente fomentada na Congregação do Oratório". Não poderemos, portanto, admirar-nos se nesses "sermões" tudo – ao nível do persuadir e do deleitar – se organiza (talvez, melhor, se procura organizar) de modo a tornar acessível uma pregação que, antes de mais, quer introduzir, se não ensinar, a orar, e, sobretudo, a orar mentalmente... E se não nos devemos esquecer, como pertinentemente assinala Maria Lucília Pires, que Bartolomeu do Quental se quis, segundo as horas e os ouvintes, pregador-profeta e pregador-moralista..., também convirá insistir em que nele a parentética é um *modus da lectio*... E, talvez, por isso mesmo, mais do que pela "expressão [dum] pregador" da Capela Real que "desce ao nível da metáfora fossilizada, do equívoco forçado ou vulgar, do conceito abstruso e inutilmente retorcido" (p. 114), mas que sabe recorrer a uma "ironia sarcástica" para denunciar esse "mundo de nepotismo, de injustiça, de jogos de influências, de culto das aparências" que na capela da Corte o ouvia, terá desistido de pregar na Corte... Esta sempre gostou de ouvir, mesmo quando contra si – os excessos quase sempre os pôde controlar –, e de se ouvir, mas, ao parecer, terá gostado pouco de meditar...

Sublinhemo-los, porque, além do mais, tanto quanto sabemos, é a primeira vez que, desde um ponto de vista literário, se abordam esses textos, os estudos dedicados aos sermões de autos-da-fé: *Alteridade e Conversão. Retórica dos sermões de auto-da-fé e Sermões de auto-da-fé. Evolução de códigos parenéticos*. E desses dois preciosos estudos assinalemos, para subscrever, que tais sermões que "se apresentam como discursos de conversão" dos condenados – os judeus antes de mais –, "negam, afinal, toda a possibilidade de conversão" (p.124), já que "o destinatário real destes textos, sobre o qual eles pretendem agir, é o público que assiste ao tremendo espectáculo do auto-da-fé" (p. 126). No entanto, sem negar que tais "sermões são discursos de propaganda" que "visam essencialmente a intensificação dos sentimentos e ideias de que já se sabe que o destinatário está possuído", haverá sempre, cremos, que precisar que esse "destinatário real" também necessita de se ver confirmado na sua fé... e, sobretudo, na vigilância - na sua fé vigilante, estaríamos em dizer - contra o judeu... A vigilância – e seria bem interessante estudar-lhe os apelos nestes sermões – poderia ser mesmo a atitude a excitar nos ouvintes... A vigilância dos ouvintes e não apenas a da Inquisição... Com todas as consequências possíveis neste período dos começos do século XVII – precisamente depois de 1612 – que J. Caro Baroja tão bem analisou... Curiosamente, a autora de *Xadrês de Palavras*, prevenindo, embora, a pobreza da amostragem donde parte – mas é, ao



parecer, tudo quanto nos resta –, chega à conclusão de que os sermões de auto-da-fé do século XVI estão concebidos "como sermões para a conversão dos judeus" (p.137). É uma conclusão importante que urge datar, pois pelos anos de 1576 e depois à volta de 1585, por razões de ordem política, talvez não conviesse glosar outros temas... E, por isso, não sabemos até se depois de 1612..., por volta de 1619..., por alturas dos tão famosos como polémicos "perdões" – e empréstimos... –, não deveríamos tomar a "representação hiperbolizada do número de judaizantes"..., a identificação de português com judeu – um identificação corrente em Espanha –, não terão que ver, precisamente, com essa tentação dos "perdões", "perdões" negociados em Lisboa, Madrid ou Roma, a que, obviamente, a Inquisição se opunha com mais ou menos êxito... Alguns dos "autos grandes" coincidiram com esses braços-de-ferro a três...

Maria Lucília Pires compreenderá – estamos em crer – que não nos ocupemos aqui da parte da sua obra dedicada à narrativa, isto apesar de lá vir um frade a escrever uma novela de "desengano e penitência", mas em que, uma vez mais, apesar de tanta penitência, a moral impera, não dizemos sobre a espiritualidade (mesmo que centrada na Penitência), mas sobre a simples devoção. Ser(m)ões para emendar abusos...

Os outros estudos finais – dedicados a *Manuel de Faria e Sousa: autobiografias e retratos* e a D. Francisco Manuel de Melo, *'Epanáfora Trágica': Viver e escrever história* – não tocam, directamente, em campos da história da espiritualidade ou do sentimento religioso. Permita-se-nos, contudo, que assinalemos a sua relevância no panorama dos estudos portugueses sobre o século XVII.

Por tudo o que acabámos de ilvanar, deveria ter resultado que seria um paradoxo que *Xadrês de Palavras*, organizado à volta do *delectare*, se lesse sem deleite... No fundo, mais do que sob a égide de Vieira, a obra, pela sua serenidade de estilo e de mestria pedagógica, deveria dizer-se colocada sob a égide desse Bernardes que Maria Lucília Pires conhece como ninguém.

José Adriano de F. Carvalho

Francisco Javier LORENZO PINAR, *Beatas y mancebas*, ed. Semuret, Zamora, 1995, 159 pp.

Neste pequeno livro, o Dr. Francisco J. Lorenzo Pinar, docente de História Moderna na Universidade de Salamanca, dá-nos a conhecer traços fundamentais da atribulada vida do beatério de Santa Ana de Toro (Zamora), desde os seus primeiros passos, nos anos vinte do século XVI, até à sua absorção pela ordem concepcionista, em princípios do século seguinte.

O prologuista da obra, Angel Rodríguez Sánchez, entende que ela é «una singular historia de la transgresión, de la necesidad y del fetichismo» ambientados na Castela interior do século XVI, tendo o seu autor sido capaz de «narrar e interpretar por qué mujeres prometidas a Dios, por voto de obediencia, castidad y

pobreza, se entregaron, quizás más apasionadamente, al amor de los hombres». Talvez... Conviremos muito simplesmente com ele – e não é pouco – na afirmação da palpitante vivacidade de um livro que nos introduz no «apasionante mundo» de um beatério castelhano ameaçado na sua existência e identidade pela própria marcha do reformismo institucional da Igreja e pelas transgressões à regra de vida dos seus membros; no enorme interesse que nos parecem ter – para a história da Igreja, história cultural e das mentalidades e história da espiritualidade-trabalhos monográficos deste tipo; finalmente, na saudação de um livro «construido con el rigor científico preciso y con la información pormenorizada de las fuentes que ha utilizado el autor». Com efeito, como logo denotam breves observações da *introdução*, verificaremos que nesta obra não se cede à tentação fácil do "sensacionalismo histórico" e da generalização.

Um trabalho de investigação de Francisco J. Lorenzo Pinar acerca da conflitualidade matrimonial no século XVI zamorano pô-lo em contacto com uma série de cartas cruzadas entre o capelão do beatério de Santa Ana de Toro, Lázaro de León, e uma das beatas, Bernardina de Benavides, e entre esta e o seu amante, o mercador Francisco de León, primo daquele clérigo. Alargando esta base documental inicial, o autor logrou reconstituir pormenores de uma mais larga trama amorosa, desenvolvida em torno das beatas de Santa Ana. Mas o estudo da «transgressão», feito sobre factos provados, fica aqui a anos-luz de certos ensaios preconceituosamente anti-congreganistas, rescendendo ao moralismo burguês do século XIX. Os factos apurados, apresentados na sua simplicidade, no seu contexto, com verdade e compreensão humana, transcendem a «tentação do anedótico» e permitem-nos efectivamente – como pretendia o seu autor –, adentrarmo-nos na história de uma instituição que se viu combatida pelos próprios patronos e viveu e morreu «sob o signo da pobreza».

Começa o autor por nos dar em breves mas incisivas pinceladas o quadro de vida de relação e microcosmos religioso em que se moviam as beatas toresanas, dada a sua condição de terceiras franciscanas, congregadas em torno da ermida de Santa Ana, sem obrigação de clausura. Seguidamente situa o papel do *regidor* de Toro, D. Juan Portocarrero de Acuña, (= da Cunha), cujos ascendentes tinham passado a Espanha acompanhando D. Beatriz de Portugal, e de sua segunda esposa, D. Ana de Rojas, sobrinha de D. António de Rojas, primeiro patriarca das Índias, na estabilização das condições materiais mínimas desta comunidade, ao oferecerem-se como seus patronos, e ao inserirem essas liberalidades e investimento afectivo em estratégias de afirmação familiar. Finalmente, historia o processo de distanciação e desvinculação da família Cunha do beatério de Santa Ana.

É particularmente importante, nesta obra, a atenção dedicada à condição sócio-económica das beatas, cuja endémica penúria explicaria as suas humildes ocupações manuais e mendicantes. Perguntamo-nos todavia se, também neste caso, será legítimo omitir a hipótese de tais ocupações fazerem parte de uma opção específica de vida, - de uma certa espiritualidade – fruída com gosto e mais ou menos conscientemente. De resto, neste livro (111-112), parecendo corroborar tal ideia, o autor sublinha a resistência oposta por algumas outras comunidades congéneres, e particularmente pelo beatério zamorano de santa Isabel de Hungria, à

drástica imposição da clausura por parte de Filipe II. E se, no caso de Santa Ana de Toro, a situação de pobreza e de «dissolução manifesta» das beatas lhes retirara força moral para se oporem aos «argumentos do monarca», nem por isso a obra deixa de vincar a resistência da velha instituição às tentativas de comprometer a sua existência: pleiteando com uma segunda geração de patronos, demissionários e remissos quanto às suas obrigações, arrostando com os estigmas de uma reputação comprometida, incentivando novas entradas de noviças, recorrendo à alienação de propriedades, à esmola de rua e à caridade particular para paliar a escassez de meios, e, finalmente, procurando tornear uma determinação régia de extinção a prazo; a vontade de sobrevivência do beatério – sublinha-o o autor (p. 125) –, alcançaria uma eloquente expressão na renúncia total ou parcial dos censos particulares possuídos por algumas das beatas em favor do seu estabelecimento religioso.

No final da obra o autor apresenta-nos o "epílogo" do tumultuoso itinerário deste beatério, dando-nos a conhecer aspectos particulares de ordem jurídica e institucional que regularam a sua absorção pela ordem concepcionista, em 1608. Ora, sendo muito apreciável a quantidade e qualidade de dados concretos e precisos que o autor logrou reunir, atinentes à história desta comunidade, facilmente se entenderá que se faça reparo de o autor não ter procurado situar esta experiência no conjunto de toda uma série de transformações idênticas, conduzidas em tempos próximos pela hierarquia eclesiástica, justamente no sentido da monaquização e clausura das beatas; excluídas razões fortuitas, não seria igualmente de esperar que o autor se questionasse sobre as razões de adesão à regra e constituições concepcionistas? Dada a identidade desta ordem, distinta de qualquer outra na Igreja, era uma vida completamente nova que efectivamente abraçavam as religiosas de Santa Ana de Toro; porque a não ser assim, e noutros casos, competiria mesmo ao investigador tentar entrever na nova solução eventuais traços de continuidade e estratégias de sobrevivência em relação à identidade sócio-religiosa de partida.

Seja-nos relevada ainda uma outra observação de pormenor: na caracterização da vida das beatas de Santa Ana de Toro, como terceiras franciscanas, entre outros aspectos, lembra Francisco J. Lorenzo Pinar que «respecto a la oración, la religiosa que conociese las horas canónicas habría de rezarlas y la que no, rezaría doce Padrenuestros por maitines y siete por cada una de las otras horas, anadiendo el verso de *Gloria Patri*, etc. al final de cada oración, además del credo y el salmo *Miserere Dei*, etc.», e que «en quanto a su comportamiento se comprometía, conforme a la regla, a utilizar un lenguaje moderado, sin dar lugar al pecado, a la mentira o a los juramentos». Realizaria outrossim um exame diário de consciência que lhe permitiria cair na conta das faltas cometidas, por cada uma delas devendo rezar três Padre-nossos. Definidas as beatas por uma desconfortável situação intermédia entre a religião e o século, não são estes aspectos e a invariável recomendação de fuga aos «bailes, juegos, burlas y otras veleidades» (p. 33), outras tantas marcas, afinal, da proposta de uma espiritualidade comum? Com efeito, não vemos numa obra dirigida a leigos e cronologicamente próxima – a *Ordem e regimento de vida cristã* (Coimbra, 1555) –, o seu autor, Pedro de Santa Maria, tocar exactamente as mesmas teclas e em termos similares quanto aos aspectos evocados?

Em jeito de conclusão: na falta de estudos e de uma "cartografia" de conjunto dos beatérios peninsulares, que bom seria já se para cada comunidade historicamente situável – efémera, malograda ou institucionalmente transfigurada –, ou para cada região, se pudesse contar com um estudo semelhante ao que Francisco J. Lorenzo Pinar consagrou a Santa Ana de Toro!

Pedro Vilas Boas Tavares

Pierre CIVIL, *Image et dévotion dans l'Espagne du XVII<sup>e</sup> siècle: Le traité Norte de Idiotas de Francisco de Monzón (1563)*, Paris, Publications de la Sorbonne/ Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1996, 198 pp.

Continuando a tradição dos estudos ibéricos por hispanistas franceses, Pierre Civil faz neste livro a edição (uma edição que actualiza o texto, ainda que nem sempre de um modo totalmente coerente, como no caso de desdobramento de abreviaturas) de uma das obras de Francisco de Monzón, o *Norte de Idiotas*, de que apenas se conhece hoje a segunda edição, feita em Lisboa, por João Blavio de Colonia, em 1563, juntamente com os *Avisos Espirituales* do mesmo autor. Uma obra de um teólogo espanhol (mas que viveu em Portugal a partir de 1536 e cá desenvolveu a sua actividade académica, literária e religiosa, até à sua morte em 1575), escrita em espanhol (como, aliás, tantas obras e textos de autores portugueses de então...), mas dedicada a uma senhora ilustre portuguesa, D. Maria da Silva, mulher de Francisco de Sousa Tavares (o autor do conhecido *Livro da Doutrina Espiritual*, editado em Lisboa, por João de Barreira, em 1564). Dedicada, portanto, a uma senhora casada – mas não certamente "idiota" – que, juntamente com o seu marido, se movia em alguns círculos devotos lisboetas desses anos, como mostrou Silva Dias no seu ainda imprescindível estudo sobre as *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal - sécs. XVI-XVIII* (Coimbra, 1960, 2 vols.).

Pela ideia e pela concretização da edição – que inclui o fac-simile da primeira página de cada "capítulo", contendo a imagem-tema do mesmo – de um dos muitos textos esquecidos da cultura ibérica – particularmente da cultura portuguesa – do século XVI, deve ser louvado o mérito da iniciativa de Pierre Civil, nomeadamente por reconhecer o interesse cultural desta obra ascética e aparentemente menor no quadro da literatura de espiritualidade do século XVI. Ainda que partindo do pressuposto, não totalmente verdadeiro, de um total desinteresse pela obra na historiografia ibérica, Pierre Civil fez acompanhar esta edição – e este é outro mérito do seu livro – de um estudo introdutório (p. 7-136) que pretendeu, segundo a intenção assumida pelo autor, fazer realçar o significado e a importância do uso e da devoção das imagens na vida espiritual dos leigos – especialmente os "idiotas" – da segunda metade do século XVI.

Sem diminuir estes méritos, não podemos deixar de notar que, num estudo introdutório a uma obra que o autor diz tão desvalorizada, esta acabe, pelo menos

aparentemente, por ser mais um pretexto do que, verdadeiramente, o objecto do mesmo. Com efeito, se Pierre Civil sublinhou – e bem – o facto curioso, e culturalmente muito significativo, especialmente por esses anos 50-60 do século XVI português, de a obra fazer figurar como protagonista uma mulher "idiota" (uma pessoa "simples y sin letras" (p. 144), na definição do próprio Monzón) que, por isso mesmo, apoiava as suas práticas espirituais na "lección de las imágenes", acabou por enveredar e deixar-se tentar por esse campo inegavelmente fascinante dos debates e controvérsias, ao longo do século XVI, em torno do uso e função das imagens, e quase abandonar o estudo e o enquadramento específico desta obra de Monzón. É certo que o "Prologo a los píos lectores. Adonde el autor declara su intención y el título del Tratado" (p. 144-145) denuncia um tom polemizante em torno da veneração das imagens sagradas, que um estudo introdutório não poderia minimizar, mas também é certo que as imagens – paupérrimas e muito estereotipadas, diga-se – são aqui o auxiliar – e apenas isso – das meditações da mulher "idiota" figurada na obra, e não o próprio objecto da mesma. Aliás, a "Proposición del caso" (p. 146-147) mostra-nos, numa igreja, uma "devota mujer" que, tendo na mão um livro, revelava nos seus "gestos e meneos exteriores" diversos "pensamientos y afectos en el espíritu" que a tornavam indiferente ao que se passava em seu redor, estando "en un sosiego espiritual, con una elevación de su espíritu", facto que impressionou um "hombre religioso y virtuoso" que ali se encontrava. A curiosidade deste centrou-se, significativamente, no que pensou ser um livro, senão de orações, pelo menos *com* orações cujos efeitos eram tão visíveis. Só que este livro, em vez de letras, tinha imagens. Mas imagens que deviam cumprir as funções das letras: conduzir esta mulher "sin letras" nos caminhos da oração e da meditação. Mas em que consistiam as suas orações e as suas meditações? Essencialmente, na busca do conhecimento de si própria – um socratismo cristão também para os leigos "idiotas"? –, que lhe permitisse (re)ver o seu passado, o seu presente e escolher a via do seu futuro.

Ficamos com pena que Pierre Civil, que soube realçar o carácter ascético da obra, não tenha procedido a uma análise dessas "oito folhas" que têm por base a tradicional meditação nos "Novísimos do Homem" (começando pela dor dos pecados passados e passando pela meditação na morte, no juízo, no inferno e, antes da glória, na misericórdia, na justiça divina e na Paixão de Cristo), e a não tenha enquadrado, mais que na função da imagem religiosa (um tema indubitavelmente importante, mas pouco rentável, concretamente, para a compreensão desta obra de Monzón), no contexto concreto das obras ascéticas dos mesmos anos em Portugal. Em Portugal, e não em Espanha como, erradamente, se poderá inferir do título da obra de Pierre Civil...

Naturalmente, esta limitação não diminui os méritos da presente edição e só resta esperar que outras obras de Francisco de Monzón e de vários autores portugueses esquecidos (escritas em português ou em espanhol) continuem a merecer a curiosidade e o interesse de investigadores nacionais e estrangeiros.

Maria de Lurdes Correia Fernandes

Pinharanda GOMES, *Dom Manuel Martins Manso, Bispo do Funchal e da Guarda (escritos pastorais)*, ed. do autor, Lisboa, 1996, 191 pp.

Esta obra estuda a personalidade e a obra de D. Manuel Martins Manso, 52.º bispo da Guarda. O autor é uma personalidade bem conhecida pelo seu curriculum científico, nomeadamente nos domínios da história da Igreja, história do pensamento e da cultura portuguesa, tendo prodigalizado estudos que compõem já uma notável bibliografia egitarianense, agora enriquecida com a presente obra.

Nesta biografia o autor propõe-se, nos seus próprios termos, dois objectivos muito concretos: «apresentar um painel das actividades pastorais do bispo durante os vinte anos em que presidiu à Igreja Egitarianense; compilar o maior número dos seus escritos pastorais, para que a memória os salve e deles se sirva». À partida, Pinharanda Gomes contava com várias dificuldades. Delas deu conta ao leitor: o facto de Inocêncio só registar uma *pastoral* de D. Manuel, publicada em 1858, o facto de os arquivos da cúria diocesana da Guarda continuarem inexistentes para a investigação, e finalmente o de, nas bibliotecas e hemerotecas, ser muito difícil conseguir séries completas da imprensa católica e regional. Decidiu-se, no entanto, a ir até onde pudesse, de modo a oferecer ao leitor – nas suas palavras –, «aquilo que fora possível apurar, de modo a suscitar mais alongada e profícua pesquisa futura».

Todavia, o resultado final deste trabalho não pode deixar de ser considerado altamente satisfatório e, em certa medida, indicador de rumos por onde terão obrigatoriamente de passar os estudos de história da Igreja e de história da espiritualidade na época contemporânea. Com efeito, estes estudos não se poderão fazer sem um sistemático levantamento e análise da imprensa católica e regional e dos escritos pastorais de instrução e orientação dos fiéis. Precisamos de perceber a evolução das formas de expressão da piedade, e para tal precisamos de conhecer as instruções e cartas pastorais que nos permitam reconstituir, por exemplo – precisamente como para a diocese da Guarda faz Pinharanda Gomes –, as características e linhas de difusão do culto do Sagrado Coração de Jesus, dinamizado a partir dos núcleos do Apostolado da Oração criados no nosso país.

No tocante aos aspectos biográficos de Manuel Martins Manso é destacado o perfil hábil e zeloso pelo bem da Igreja deste canonista, cujos pais, agricultores-proprietários de Bemposta, haviam destinado à carreira eclesiástica, como vulgarmente sucedia com tantos outros filhos da burguesia rural. Esse *cursum honorum* eclesiástico inaugurou-se com a nomeação como vigário geral da diocese de Miranda-Bragança e chantre da respectiva sé. Neste capítulo primeiro é particularmente importante a referência às vicissitudes políticas da transição para o constitucionalismo e ao papel crucial que nessa conjuntura, na diocese de Miranda-Bragança, desempenhou Manuel Martins Manso numa condição certamente singular: como "vigário-oculto" com poderes delegados do bispo ausente, apesar da eleição formal de um outro vigário capitular para o governo do bispado, a solicitação do governo de D. Maria II.

Esta delicada situação «de duplicidade» facilitaria, sem dúvida, «falsos juízos acerca da sua pessoa». Todavia, sem pomos em causa a legitimidade e o

essencial do teor da interpretação de Pinharanda Gomes – segundo a qual o aparente *amen* de Manuel Martins Manso aos mandos do governo era feito «em consonância com o bispo ordenante, para evitar piores males» –, porque não deixar essas conclusões aos leitores, fornecendo-se-lhes um quadro do contexto concreto desses difíceis anos do vicariato brigantino de Manuel Martins Manso? As acusações de Frei Sebastião de Santa Clara arguindo o vigário de servilismo em relação ao poder, no âmbito da execução da política anti-congreganista do estado, certa incompreensão contemporânea das suas atitudes por parte das ordens religiosas (p. 14) – aspectos sumariamente evocados pelo autor –, serão certamente elementos desse quadro mais vasto à luz do qual se hão-de ler os principais factos biográficos deste período, nomeadamente o seu afastamento voluntário das funções de vigário capitular de 1842-1843, a retoma, em plenitude, dessas funções de 3 de Março de 1843 a 1849, e até a sua promoção ao episcopado em 18 de Abril de 1849, mas para fora da diocese que bem conhecia e na qual a sua personalidade se afirmara, um «prémio» com sabor a «martírio», na expressão de Pinharanda Gomes. De resto, essa figura de Frei Sebastião de Santa Clara, perseguido e «a monte» até ao esfriamento das tenções religiosas no início dos anos quarenta, lembra-nos a de um outro importante missionário e publicista, o varatojano D. Frei José da Assunção, bispo de Lamego, que se manteve homiziado e incógnito no interior do país até à data da sua morte em 1841, escrevendo e difundindo, como «Defensor da Religião», disputas que compunha contra as «impiedades» do seu tempo; uma figura mais a fazer-nos sentir a lacuna de um corpo de "memórias da clandestinidade" referente a tantos egressos que, mesmo hostilizados ou perseguidos, nem por isso abdicaram do papel que entendiam caber-lhes na luta das ideias... Nesse sentido, quer-nos parecer que Pinharanda Gomes não deveria substar a consulta da imprensa legitimista e contra-revolucionária como fonte de informação e um outro incontornável ângulo de observação da nossa realidade sócio-religiosa e eclesiástica coeva.

Levantando embora sistemáticas suspicácias nos meios políticos progressistas – como o vemos de um significativo texto do juiz de direito e historiador egitanense José Osório da Gama e Castro –, o extraordinário papel dos egressos na renovação da pastoral e no combate das ideias, particularmente na doutrinação e na apologética anti-protestante, realizadas no decurso das missões populares a que muitos se entregaram, é afinal amplamente documentado pelo autor, nomeadamente nos capítulos IV e V.

Embora visando apenas o episcopado egitanense de D. Manuel, não fica de fora, nesta obra, o estudo de alguns factos referentes à etapa de vida em que ele desempenhou as funções de bispo do Funchal, de 1850 a 1858. No capítulo II, a partir, nomeadamente, de informação veiculada por periódicos progressistas de posição anti-episcopal e do jornal *A Ordem*, «defensor dos interesses religiosos, mas de pendor moderado», somos informados de parcialidades e quesilias de natureza político-partidária madeirense, na sua incidência na vida eclesiástica, uma situação para a qual – ao contrário do ocorrido em Bragança? – foi «pelo vistos inábil» D. Manuel Martins Manso. Dois pontos importantes merecem ainda, aqui, a atenção do autor: a pobreza do povo e do clero madeirense, incentivo à emigração, e o combate de D. Manuel Martins Manso – na terminologia do próprio prelado – «ao

proselitismo da seita kallysta», ou seja ao alastramento do protestantismo na Madeira, sob influxo da acção do Dr. Robert Reid Kalley, médico escocês radicado na ilha.

É no capítulo V que o autor vai historiar expressamente a luta anti-protestante conduzida por D. Manuel Martins Manso, tanto na Madeira como na diocese da Guarda. Situando-nos mesmo no contexto nada ecuménico da época, não podem deixar de impressionar os termos de dureza assumidos nesse confronto. O autor refere, por exemplo, a iconoclastia e queima de livros litúrgicos promovida por Robert Kalley em algumas paróquias da Madeira e a polémica queima de «bíblia protestantes» realizada na Covilhã (42-46). Apresentam-se detalhes de informação e um conjunto de documentação preciosos para uma história de conjunto das relações inter-confessionais no nosso país na época contemporânea, sendo-nos facultada, nomeadamente, uma visão dos factores de desenvolvimento histórico do movimento protestante entre nós, à luz da apologética católica coeva. Ciente de que a isenção histórica sempre é difícil, não se inibe o autor de formular o seu próprio juízo, convidando mesmo o «movimento evangélico português» a assumir que, muito do apoio que então historicamente lhe foi dado, não decorreu de genuína e favorável simpatia, mas de «infectada reacção anti-clerical e anti-romana» de coloração maçónica. Todavia, no caso madeirense, quer-nos parecer que faz igualmente falta a consideração da força atractiva das qualidades de trabalho e de carácter do Dr. Robert Kalley. De resto, seria de esperar que as referências officiosas da imprensa católica do continente e o texto das pastorais de D. Manuel Martins Manso se fizessem acompanhar de uma breve sùmula - ainda que em nota - acerca dos violentos acontecimentos que levaram à fuga de Kalley em 1846 e à tolerada evacuação de centenas de pessoas em navios ingleses, rumo às Antilhas e aos Estados Unidos. Na pastoral de 7 de Julho de 1855 o bispo refere-se às «penas temporais» que no «juízo secular» iriam ser aplicadas ao Dr. Miller, cunhado de Kalley, ora julgamos também que valeria a pena, a este propósito, tendo como pano de fundo a carta constitucional e o código penal adoptado em 1852, fornecer uma breve panorâmica relativa ao estado das condições objectivas de exercício da liberdade religiosa no nosso país.

Pinharanda Gomes faz o diagnóstico das dificuldades que D. Manuel Martins Manso veio encontrar ao entrar na Guarda, diocese havia um quarto de século sem a presença residencial do seu bispo, evidencia as principais linhas estratégicas da actuação deste prelado, evoca as difíceis condições materiais de vida dos seus subordinados, revela a discreta militância de D. Manuel a favor de uma concordata que autonomizasse a Igreja da tutela Estado, e, entre outros méritos a creditar à memória do prelado, lembra o decisivo papel deste na conservação da diocese, à luz do projecto de divisão eclesiástica do reino de 1869, prevendo a sua extinção, uma luta transmitida «ao Capítulo, à Cidade e à Diocese» e cujo bom termo apenas seria alcançado em 1881, desaparecido já D. Manuel. A obra termina com a evocação do chanfre da Sé da Guarda, Francisco Manuel Martins Manso, sobrinho de D. Manuel, seu secretário e braço direito, eleito vigário capitular em 8 de Dezembro de 1878, e nessa condição continuador da obra do falecido prelado.



Ao abordar proficientemente matérias de largo interesse e significado, como quando, na parte final da obra – ainda que brevemente –, projecta luz sobre as atitudes de D. Manuel Martins Manso e do clero diocesano da Guarda perante Pio IX e perante a «questão romana», ou sobre o acompanhamento na diocese do Primeiro Concílio do Vaticano, ou ainda sobre o militantismo pró e contra o poder temporal do papa – e permita-se-nos, a propósito, lembrar a utilidade de um levantamento sobre os entre nós chamados zuavos do papa (efectivos, sua origem e composição sócio-cultural) –, Pinharanda Gomes torna-se, mais uma vez, pelos efeitos da sua diligente «candeia», credor de um reconhecimento transcendendo largamente os limites da vasta diocese egitaniense.

Pedro Vilas Boas Tavares

Marc FUMAROLI, *L'École du silence. Le sentiment des images au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Flammarion, 1994, 511 pp.

O subtítulo da obra de Fumaroli define, à partida, um campo de trabalho – as imagens, em diferentes suportes e nas suas múltiplas formas, sejam elas pinturas, gravuras ou ilustrações de textos – e um âmbito cronológico preciso, mas estabelece, também, uma relação metodológica dos estudos aqui reunidos e, em alguns casos, reescritos, com os seus trabalhos anteriores mais claramente consagrados ao domínio da retórica literária. O seu ponto de partida é, justamente, a relação fundamental que, para os artistas e os "consumidores" culturais de Seiscentos, une Poesia e Pintura enquanto discursos persuasivos, segundo a formulação tradicional que considera a primeira como uma «pintura» que se exprime pela palavra e a segunda como uma «poesia» silenciosa. O trabalho que temos presente mantém, mesmo, uma ligação "genética" com um livro anterior do mesmo autor, como ele mesmo reconhece no seu excelente prefácio: "ce livre, où les livres, les textes, les représentations littéraires tiennent en place considérable, est dans le droit fil de (...) *L'Âge de l'éloquence*" (p. 7). Num plano mais concreto, que mostra até que ponto esta ligação existe, refira-se que o capítulo que abre a Segunda Parte de *L'École du silence* (pp. 325-342), onde se estudam os frontespícios gravados de tratados de retórica seiscentistas, se destinava, inicialmente, a fazer parte dessa sua primeira obra.

Se sublinhamos – repetindo, aliás, o autor – esta relação interna entre as duas obras de Fumaroli, é com a intenção de deixar claro que este investigador adopta, em relação ao objecto de estudo que está agora em causa – a imagem, e em particular a imagem de temática religiosa –, a mesma atitude metodológica que orientara aquele seu trabalho anterior. A assunção desta perspectiva de análise comum é claramente reivindicada e defendida por Fumaroli: "Je suis un historien de la littérature, et je n'ai pas eu à sortir de mon métier pour écrire ces essais. (...)

Historien de la rhétorique, il me revient de faire valoir, à la lumière de cet art familier aux Européens du XVII<sup>e</sup> siècle, aussi bien les puissances de l'image dans les textes littéraires que les pouvoirs de la parole dans les formes des arts visuels" (p. 6-7).

O ângulo de análise adoptado no presente livro tem a enorme vantagem de retomar, tanto quanto se afigura possível fazê-lo, o olhar que os seus contemporâneos lançaram originalmente sobre as pinturas, as gravuras e outras imagens que aqui são objecto de estudo, isto é, permite reduzir ao mínimo esse anacronismo que seria uma aplicação dos métodos utilizados pela crítica actual e e a moderna história das artes visuais a um conjunto de produções culturais que se orientava, na sua produção e na sua recepção, por critérios valorativos muito diferentes dos de hoje. Do ponto de vista de Fumaroli, não faz sentido transportar para o século XVII a actual dicotomia Palavra/Imagem e, ainda menos, essa idolatria da Imagem que atinge, a todos os níveis, a sociedade do audiovisual em que vivemos hoje; com efeito, de acordo com a sua formulação, há quatrocentos anos os homens tinham o sentimento da paridade essencial entre "le langage qui dévoile et les formes qui parlent, dans la même patience artisanale de persuader" (p. 8). Sendo assim, os instrumentos de análise adequados para investigar e tentar reconstruir o sentimento despertado pelas imagens produzidas nos anos de Seiscentos naqueles que primeiramente as puderam contemplar são, antes de mais, os grandes tratados de retórica seus contemporâneos. Nas palavras do autor, "le mérite en effet de la rhétorique romaine et italienne n'est pas seulement d'offrir un pont entre textes et images. Elle permet aussi de retrouver les catégories de perception et d'interprétation que partageaient, dans toute l'Europe conquise par la Renaissance, les artistes, les écrivains et leur public" (p. 9).

Os ensaios reunidos nesta obra abordam diferentes tipos de relacionamento – de diálogo... – entre o texto e a imagem. Desde a recriação literária dos quadros de uma exposição virtual, conseguida no poema *Galeria* de Giambattista Marino, posta em confronto com a «pintura» de um texto silencioso que pode ser apreciado nos tectos da Galeria do Palazzo Farnese e executada por Annibale Carracci (pp. 37-51), até à relação essencial que se estabelece entre texto e imagem em obras como as divisas criadas para as tapeçarias de Luís XIV (pp. 423-445), múltiplos ângulos desse permanente vaivém entre o texto e a imagem são abordados por Fumaroli. Gostaríamos, contudo, de destacar dois capítulos que assumem – pela sua extensão e pela sua situação na estrutura da obra – um carácter central neste livro; referimo-nos aos textos intitulados «*L'inspiration du poète* de Poussin: les deux Parnasses» (pp. 53-147) e «*Vision et prière: la rencontre de Jésus et du Baptiste* du Guide» (pp. 203-322).

No trabalho consagrado aos quadros de Nicolas Poussin que abordam a temática da inspiração artística Fumaroli tem oportunidade de mostrar a fecundidade e a pertinência dos princípios metodológicos que acima referimos. Para o investigador, *L'inspiration du poète* assume uma dimensão programática relativamente à função do artista e, ainda que de modo implícito – silencioso... – do pintor. A análise detalhada dos quadros expostos no Museu do Louvre e no Museu de Hanover permite ao autor verificar a reivindicação de uma dupla inspiração do artista, uma imediata, figurada na imagem de Apolo, e outra transcendente, sugerida

pelo olhar do "poeta" que se dirige a um ponto superior, situado para além dos limites do quadro. A obra de Poussin representa, pois, na linguagem plástica que o genial pintor francês utiliza para se exprimir, essa alta concepção de Poesia que, desde os humanistas do *Quattrocento*, reivindica para o poeta a função de revelar a Verdade, ainda que sob a aparência mediadora da fábula. Esta linha de interpretação do trabalho poético que vê nos mitos da literatura pagã uma versão alegórica da mesma Verdade que o texto bíblico oferece, encontra-se assumida nos trabalhos de Poussin, os quais constituem, na perspectiva de Fumaroli, uma exaltação do Poeta enquanto profeta mediador da Verdade revelada por Deus ao Homem. Este estatuto de eleição virá, no decurso deste século XVII, a ser assumido igualmente pelos pintores, como mostra o autor no segundo texto que destacámos, consagrado a Guido Reni.

No texto em que analisa os quadros que este pintor italiano dedicou ao tema do encontro de Jesus com o Baptista, Fumaroli concentra-se na demonstração desta convergência de estatutos. Resumindo a evolução do papel cada vez mais importante que os pintores vão assumindo no domínio da cultura religiosa, o autor escreve que "si le peintre de la Renaissance s'était arraché à la condition artisanale en s'identifiant à l'orateur humaniste, si l'apologétique de la peinture humaniste avait invoqué l'*Ut pictura poesis* et l'*Ut pictura rhetorica*, son prolongement maintenant est dans l'*Ut pictura rhetorica divina*. D'autant plus que le Dieu Verbe, dont le prédicateur est le héraut, est aussi le Dieu Peintre qui fait de l'orateur sacré un «nouvel Apelle», un peintre dont la toile est l'âme de la communauté chrétienne" (p. 205). Pintor e orador sacros ocupam, assim, lugares reversíveis, nas estratégias de convencimento e conversão pós-tridentinas, do mesmo modo que se encontram, ambos, no centro de todas as manifestações mais autênticas de espiritualidade católica.

Revelando uma sensibilidade estético-religiosa que poderíamos – prossequindo na senda metodológica de Fumaroli – aproximar do P.e António Vieira, Guido Reni recupera formas de representação e símbolos que remontam ao gótico medieval, desenvolvendo uma piedade fortemente conservadora, vasada numa técnica pictórica moderna. Como os *Sermões* do jesuíta português, a pintura de Reni reflecte, afinal, o mesmo movimento de retorno às fontes primitivas que o autor de *L'École du silence* reconhece estar na génese das ordens religiosas pós-tridentinas, quando afirma que elas não são mais do que novos e vigorosos rebentos de um tronco onde ainda corre a mesma seiva que alimentou, durante séculos, a família franciscana (cf. p. 228). Assumindo o seu papel de "novo Apeles" ao serviço do *Deus Pictor*, Guido Reni atinge na sua pintura religiosa uma altíssima dimensão espiritual: "Disciple d'une ancienne spiritualité monastique, il ignore le sens littéral des choses et des êtres pour aller tout droit au sens allégorique et, surtout, mystique. Telle est la grandeur spirituelle, démesurée déjà pour beaucoup de ses contemporains, qu'il postule pour l'art de peindre: se faire l'auxiliaire et le réflecteur de la vision des choses et des êtres divins, l'agent actif de l'union amoureuse de l'âme avec le Dieu qui la rachète et qui rend possible cette réunion" (p. 252).

Na linha dos estudos a que acabamos brevemente de aludir, a obra de Marc Fumaroli oferece, ainda, um outro estudo dedicado a Poussin, o qual constitui,

a partir do seu título – «*Muta Eloquentia: la vision de la parole dans la peinture de Nicolas Poussin*» (pp. 149-181) – um resumo extraordinariamente elucidativo das teses que o livro, no seu conjunto, procura defender. O texto que se segue a este, intitulado «*Une peinture de méditation: l'Atalante et Hippomène du Guide*» (pp. 183-201), completa o núcleo essencial desta obra extremamente estimulante e sedutora na sua originalidade, pelos pontos de vista que adopta para a abordagem de um conjunto de temas fundamentais e pelos objectos de estudo que analisa e que normalmente são deixados à margem pelos estudiosos da literatura e da retórica, ou, então, são entregues nas mãos redutoras das modas interdisciplinares que o autor liminarmente recusa.

Remando contra uma corrente que vai no sentido das interdisciplinaridades, parecendo submergir tudo e todos os que lhe resistam, *L'École du silence* afirma a vitalidade das perspectivas que a literatura pode oferecer aos estudos que se centram na história cultural e constitui uma daquelas obras que rasgam novos caminhos à investigação. Ficará, certamente, como um marco desafiante aos estudiosos deste domínio científico, que tenham a capacidade e a coragem de prosseguir na sua senda.

Luis de Sá Fardilha

Pedro ÁLVAREZ de MIRANDA, *Palabras e ideas: el léxico de la ilustración temprana en España (1680-1760)*, Madrid, Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 1992, 743 pp.

Este muito estimulante e informado trabalho de Álvarez de Miranda – nome já conhecido de várias e interessantes contribuições no atraente domínio de investigação das ideias e palavras no século XVIII – constitui "una versión aligerada y levemente retocada" da dissertação de doutoramento do autor intitulada *La formación del léxico de la Ilustración en España durante la primera mitad del siglo XVIII (1680-1760). Contribución a su estudio*, defendida em 1990. Respondendo simultaneamente a dois desafios – por um lado, considerar como tempo inicial da Ilustração espanhola uma data tão recuada como 1680 e, por outro, entender como campo privilegiado de investigação uma opção metodológica que procura colher, com prudência, na área da história do léxico e na "história do pensamento" – P. Álvarez de Miranda percorre um longo caminho que se estende do estudo das inevitáveis "luz" e "luzes" aos mais inesperados "erroses" "prejuicios", "alucinar", "alucinación", "fanático" e "fanatismo" (Capítulo XIII: «*La lucha contra errores y prejuicios y la denuncia del fanatismo*»).

Obviamente, a selecção de 1680 como marco cronológico *a quo* obriga a justificações que mostram quanto têm avançado os estudos sobre a Ilustração no país vizinho, especialmente a partir das sempre clássicas – e ainda que consideradas não decisivas – contribuições de J. Sarrailh e R. Herr, preferentemente centradas, como é

sabido, sobre os reinados de Carlos III e Carlos IV. Se os importantíssimos trabalhos de José M. López Piñero, sintetizados na paradigmática *La introducción de la ciencia moderna en España* (1969) – não esquecendo achegas pontuais, mas clarividentes de Vicent Peset em 1964 – apontavam a existência de grupos de difusão da moderna ciência experimental de orientação ecléctica, os *novatores*, desde as décadas finais do século XVII, o estudo da obra e figura de Gregório Mayans, sobretudo pelo esforço de António Mestre, sublinhou, ao determinar uma certa "herança espiritual", a actividade de grupos valencianos – onde entre outros pontificavam Corachán e Tosca – e o labor crítico de Mondéjar e Nicolau António. Aproveitando e sistematizando as informações de todos estes trabalhos que habilmente conjuga com os de história económica e social (E. J. Hamilton, J. Nadal, P. Vilar, H. Kamen, Dominguez Ortiz,...) na consideração dos anos 80 de Seiscentos como o tempo em que surgem os primeiros indicadores da recuperação corporizados no aumento demográfico e da actividade agrícola e industrial, o A. torna-se, nesta obra, tributário de uma visão da Ilustração espanhola que dá atenção nas continuidades e esbate as rupturas, evidenciando a necessidade de matizar a ideia de uma primeira metade do século XVIII em que apenas avultavam a acção e produção editorial de B. Feijoo.

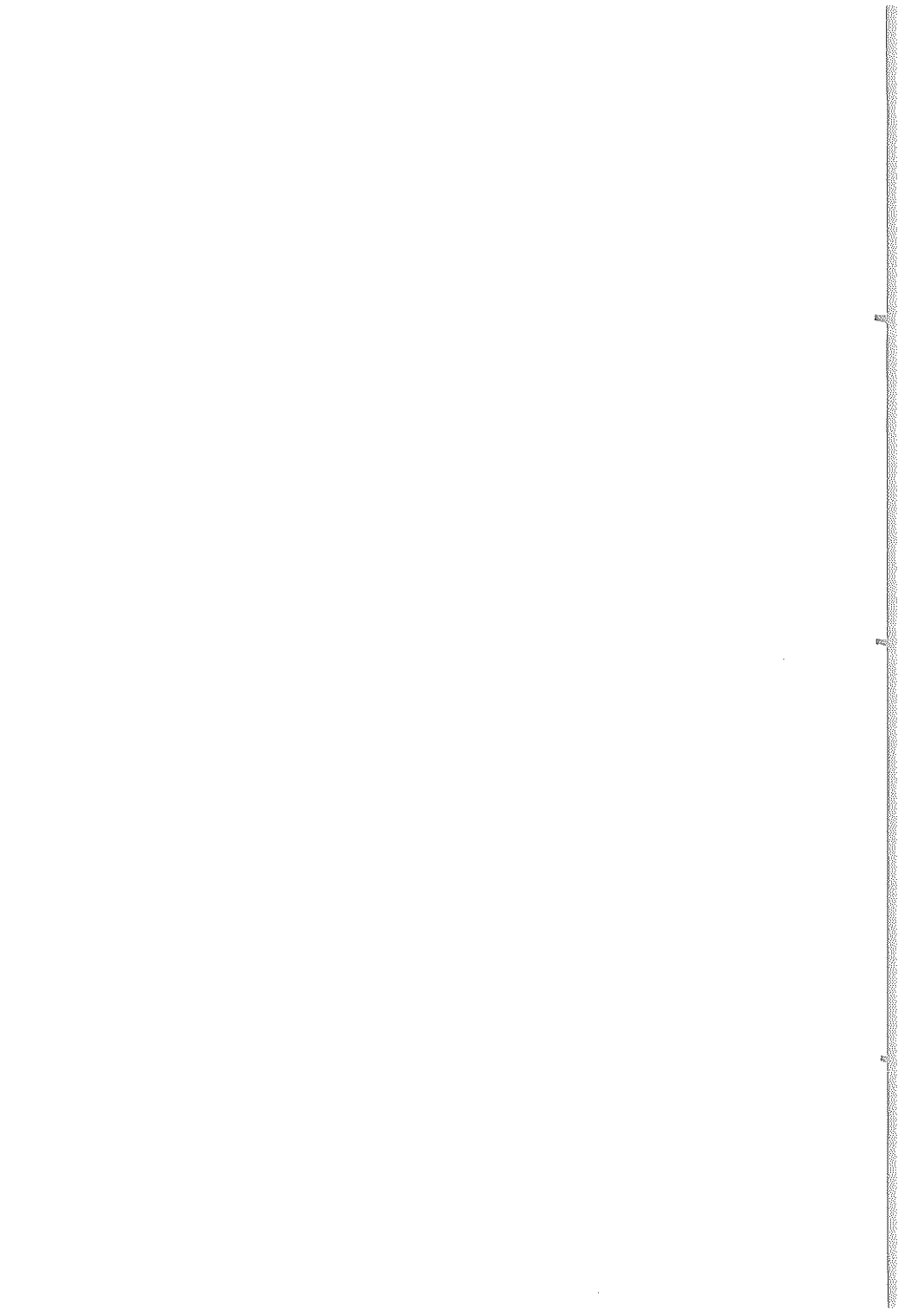
A data de 1680 tem, todavia, a seu favor, para além de um conjunto de argumentos que tão só sugerimos, uma razão que torna aceitável a sua aparente arbitrariedade: a essa década remonta a redacção de *El Hombre Practico* (1686) de Francisco Gutiérrez de los Rios, terceiro conde de Fernán Nuñez, conjunto de escritos sobre a educação dos filhos que já Maravall havia considerado eivado da "mentalidad pre-ilustrada, de espíritu burgués y en cierto modo liberal, que había penetrado en miembros del estamento nobiliario" («Novatores y pre-ilustrados: la obra de Gutiérrez de los Rios, tercer conde de Fernán Nuñez (1680)», in *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 340 (octubre 1978, 17). Para o termo *ad quem*, 1760, uma justificação simples, mas precisa: é o ano da publicação do 5º e último tomo das *Cartas Eruditas* de Feijoo.

O A. justifica a sua opção por um tão extenso lapso cronológico com o ritmo particularmente lento das mudanças no tempo considerado e, sobretudo, por assumir que não estuda verdadeiramente uma sincronia, mas uma sucessão de sincronias, valorizadas pela especificidade do léxico da Ilustração, desenvolvendo, assim, uma ideia sugerida por outros (Chaunu,...) que, tal como Maravall, acreditaram que "La Ilustración es también un vocabulario... Pocas veces, quizás, una época se presenta con un repertorio léxico más especializado y significativo – *naturalaleza, felicidad, economia, progreso, humanidad*, etc, etc. – tal vez porque en pocas ocasiones como en el siglo XVIII, y sobretudo en su segunda mitad, ha ganado todo un vocabulario como language de un grupo" («La palabra *civilización* y su sentido en el siglo XVIII», *Actas del Quinto Congreso Internacional de Hispanistas*, Burdeos, 1977, t. I, p.79). Aqui reside, justamente, o enorme interesse da obra de Álvarez de Miranda: explorando pistas de uma bibliografia anterior, percorre com sistematicidade uma constelação de lexemas, nem sempre rigorosamente "campos semânticos" – "el camino hacia las luces" e os empregos de *ilustrar* e *ilustración*; "*Nación* y *Patria*. Sentimientos y Actitudes que suscitan"; "La Aspiración a la

*Felicidad*"; "La obsesión por la *Utilidad*"; "La *Libertad* y sus Limitaciones"; "En torno al concepto de *Sociedad*"; "El concepto de *cultura* y los antecedentes de *Civilización*"; "El papel de la *Educacion*"... -, sublinhando envoltimentos textuais que ajudam a definir os complexos caminhos da Ilustração espanhola.

Para além de ser um estudo extremamente rigoroso que maneja uma ampla bibliografia, esta obra de Álvarez de Miranda fornece um *corpus* exaustivo dos textos utilizados, discutindo até edições mais recentes, mostrando como a "história das palavras" se casa harmoniosamente com a "história das ideias".

Zulmira C. Santos



# Crónica

## Seminários do Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade – 1997

30 de Janeiro – 10h

José Adriano de F. Carvalho, *Bibliotecas monásticas, leituras espirituais.*

27 de Fevereiro – 10h

Pedro Tavares, *Nossa Senhora da Oliveira em S. Clemente de Basto: privilégios, vínculos familiares e poder local na sociedade do Antigo Regime.*

10 de Abril – 10h

Luís de Sá Fardilha, *Poesia na antecâmara dos livros: relato de experiências e roteiro de leitura.*

8 de Maio – 10h

Maria de Lurdes Correia Fernandes, *A biblioteca perdida de Jorge Cardoso.*

22 de Maio – 10h

Jacob Sans Ermida, *Libros y lecturas de las Madres Agustinas Recolectas de Salamanca*

5 de Junho – 10h

Zulmira Coelho dos Santos, *Leituras femininas na Harmonia da Razão e da Religião (1792-1800) de Teodoro de Almeida.*

26 de Junho – 10h

Isabel Morujão, *Sóror Madalena da Glória: uma confluência de tradições textuais.*

17 de Julho – 10h

Ivo Carneiro de Sousa, *Título a indicar.*

9 de Outubro – 10h

Maria Idalina Rodrigues, *Título a indicar.*



Colóquio  
Maio de 1998

*A Princesa Maria de Portugal na Corte de Parma*

## Biblioteca da *Via Spiritus*

- I - José Adriano de Freitas Carvalho, «*Nobres Leteras*»... «*Fermosos Volumes*»... *Inventários de bibliotecas dos franciscanos observantes no século XV em Portugal*, Porto, 1994.
- II - *Catálogo da Biblioteca do Convento de Santo António de Caminha (O.F.M.)*. Edição e estudo bibliográfico (no prelo).

## Publicações com a colaboração dos membros do C.I.U.H.E. e do Instituto de Cultura Portuguesa

- I - *Problemáticas em História Cultural*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1987 - 236 p.
- II - *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal (1501-1700)*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1988 - 526 p.
- III - Manuel Gomes de Lima Bezerra, *Os Estrangeiros no Lima*, Viana do Castelo, Câmara Municipal de Viana do Castelo, 1992, 3 volumes (Edição Fac-similada e Estudos Introdutórios).
- IV - *Espiritualidade e Corte em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1993 - 264 p.
- V - *Antologia de Espirituais Portugueses*, Lisboa, I.N.C.M., 1994.
- VI - Isabel Morujão, *Contributo para uma Bibliografia Cronológica da Literatura Monástica Feminina Portuguesa dos sécs. XVII e XVIII (Impressos)*, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa - Universidade Católica Portuguesa, 1995 - 90 p.
- VII - Maria de Lurdes Correia Fernandes, *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica. 1450-1700*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1995 - X+455 p.
- VIII - *Os "últimos fins" na cultura ibérica dos séculos XV- XVIII*, C.I.U.H.E. e Instituto de Cultura Portuguesa, Porto, 1997.

## Via Spiritus - normas para a apresentação dos artigos:

### I - Citação

#### 1) No texto:

- a) Títulos: em itálico.
- b) Textos (frases, extractos, etc.): entre " " (ex.: "ele viu o...")
- c) Palavras ou expressões em destaque: itálico (ex: *quaestio*, *Devotio Moderna, in re*).

#### 2) Em nota

##### – Autor e obras singulares:

- a) Nome do autor (apelido em maiúsculas): ex: R. (ou Roberto) RUSCONI).
- b) Título da obra: título completo em itálico.
- c) O nome do autor vai separado do título da obra por vírgula.
- d) Local e data da edição.
- e) A referência bibliográfica exigirá a localização de citação, indicando a pág. ou págs. por simples algarismos (ex: *Muerte y Sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, 1993, 18-180).
- f) Nas subseqüentes referências ou citações da mesma obra devem apenas referir-se o nome do autor, o título abreviado da obra (seguido ou não de ed. cit., de acordo com a citação ou não da mesma edição), seguida da referência à pág. ou págs. como em e).

##### – Obra colectiva (actas e obras de AA.VV., dicionários, enciclopédias, etc.)

- g) Nome do autor como em a).
- h) Título do trabalho em itálico seguido de in.
- i) Título da obra em itálico (seguido do nome do *curator* entre parêntesis caso exista).
- j) Lugar, data de edição e páginas de acordo com e).

#### 3) Citação de artigo de revista

- a) Nome do autor como em 2) a).
- b) Título do artigo em itálico seguido de in.
- c) Nome da revista em itálico, seguido da respectiva identificação: volume, ano entre parêntesis, pág. ou págs. como em 2) e) – ex: *Cristianesimo nella Storia*, XVI / 1 (1994), 29-33.

- d) Nas subsequentes referências ou citações do mesmo artigo deve proceder-se como na citação de obras singulares, indicando art. cit. em vez de ed. cit.

*Nota importante:* Os originais deverão ser entregues acompanhados de cópia em diskette (windows ou compatível), bem como da tradução do título em inglês e de um resumo em português e em inglês. Não haverá revisão de provas.

Serão liminarmente recusados todos os artigos que não obedçam a estas normas e exigências.

Originais, notas, livros a recensear e/ou a anunciar devem ser enviados a:

Redacção da Revista *Via Spiritus*  
C.I.U.H.E - Instituto de Cultura Portuguesa  
Faculdade de Letras da Universidade do Porto  
Rua do Campo Alegre, 1055  
4150 Porto