

via spiritus

Ano 1 - 1994

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 C.I.U.H.E. 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

Impressão: Oficina Gráfica da Faculdade de Letras do Porto

CONTENTS

M. I. R. Rodrigues	<i>The Auto de Santa Bárbara: heritage and reworkings</i>pag. 1
Ivo C. Sousa	Queen Leonor and the spiritual experience of the coletine clarissas at the monastery of Madre de Deus in Lisbon (1509-1525).....pag. 23
J. A. Carvalho	A contribution to the study of the influence of <i>Arbor Vitae</i> and of <i>Apocalypsis Nova</i> in sixteenth-Century Portugal.....pag. 55
L. S. Fardilha	Nature and Rhetoric in Fr. Agostinho da Cruzpag.111
M.L. Fernandes	Remembering the «diving saints»: readings and practices of devotion in the first decades of the 17th century in Portugal.....pag.133
P. Tavares	Portugal and the trial of Miguel de Molinos: impact and first reactions.....pag.157
Z. Santos	The translations of Teodoro de Almeida's (1722-1804) works on spirituality in Spain and France: state of the art, forms and dates.....pag.185
Notas	José A. Carvalho, Fr. Afonso da Ilha, OFM: the sharing of a name or of an identity?.....pag.209
Reviews by	J. F. Carvalho, A. L. Oliveira, Z. Santos, M. L. Fernandes, V. Teixeira, I. Morujão, P. Tavares, L. Fardilhapag.213

English Summaries at the end of each article

Índice

Nota de reivindicação..... pág. V

Maria Idalina Resina Rodrigues, *'Auto de Sancta Bárbara': a herança e os arranjos*..... pág. 1

Este artigo propõe-se reunir e organizar alguns materiais para um estudo mais elaborado do *Auto de Santa Bárbara* de Afonso Álvares. Chama a atenção para a relativa importância do dramaturgo no contexto do teatro português pós-viceentino e para a sua forma própria de levar ao teatro um tema religioso amplamente aproveitado na tradição literária e iconográfica. Incide particularmente no campo da caracterização das personagens, que são confrontadas com aquelas que o autor teve oportunidade de recolher em textos como a *Legenda Aurea* de Jacobo de Voragine e os *Flos Sanctorum* contemporâneos e analisadas de acordo com o tratamento que a algumas delas dera Gil Vicente.

Ivo Carneiro de SOUSA, *A rainha D. Leonor e a experiência espiritual das clarissas coletinas no mosteiro da Madre de Deus de Lisboa (1509-1525)*..... pág. 23

Fundado pela rainha D. Leonor (1458-1525), em 1509, o Mosteiro da Madre de Deus tornou-se o centro mais importante da reforma coletina da Ordem de Santa Clara em Portugal. Este artigo estuda a especificidade da espiritualidade coletina desenvolvida nesta casa religiosa em ligação com as influências espirituais e religiosas de D. Leonor.

José Adriano de Freitas Carvalho, *Achegas ao estudo da influência da Arbor Vitae e da Apocalypsis Nova no século XVI em Portugal*..... pág. 55

A *Arbor Vitae Crucifixae* de Ubertino da Casale teve um importante papel na espiritualidade portuguesa dos séculos XV, XVI e XVII quer em ambientes franciscanos quer em obras sobre a meditação da paixão de Cristo. A *Crónica da Ordem dos Frades Menores* (1557-1562) de Fr. Marcos de Lisboa, especialmente no seu prólogo, assume, resumindo e adaptando, por vezes literalmente, muitas

II

páginas do livro V da obra de Ubertino, como se poderá verificar por comparação dos textos. Por outro lado, para além desse débito para com a *Arbor Vitae* por parte de muitos autores que meditam na paixão de Cristo, a obra de Ubertino poderá ajudar a melhor compreender certos aspectos do *De Aetatibus Mundi* de Francisco de Olanda. A *Apocalypsis Nova*, atribuída ao português Amadeu da Silva, exerceu uma notável influência na segunda metade do século XVI em Portugal e parece ter determinado a difusão de algumas profecias acerca do *Papa Angélico* e da derrota final do Turco, nomeadamente no *Desengano de Perdidos* (1573) por Gaspar de Leão, primeiro arcebispo de Goa.

Luis de Sá Fardilha, *Natureza e retórica em Fr. Agostinho da Cruz*..... pág. 111

O A. procura delimitar os conceitos de natureza e retórica no contexto da poesia de Frei Agostinho da Cruz, situando-os no quadro particular da sua espiritualidade. Percorrendo a obra do frade arrábido, remonta à influência de Santo Agostinho, tratando uma aproximação aos conceitos de Natureza como Retórica e de Retórica "natural" expostos por este Padre da Igreja. Pelo caminho, são assinalados alguns pontos de contacto com conceitos expostos em outros textos quinhentistas, ensaiando-se uma aproximação à corrente ascético- mística conhecida como "socratismo cristão".

Maria de Lurdes Correia Fernandes, *Recordar os "Santos vivos": leituras e práticas devotas em Portugal nas primeiras décadas do século XVII*..... pág. 133

Tendo como pano de fundo o problema da leitura das obras de espiritualidade no século XVII em Portugal e pretendendo chamar a atenção para a importância das suas dedicatórias, este artigo vem levantar, com base numa selecção de obras editadas entre 1600 e 1640 e dedicadas a importantes figuras femininas da época - nomeadamente casadas e viúvas - diversas questões que se prendem tanto com as orientações de leitura e de práticas espirituais - apelando com frequência para os modelos incarnados nos "santos vivos" -, como com as relações - por vezes apoiadas em laços familiares - dos autores e das diversas ordens religiosas com influentes famílias da época, ou, mais concretamente, com relevantes figuras femininas dessas famílias.

Pedro Vilas Boas Tavares, *Portugal e a condenação de Miguel de Molinos: impacto e primeiras reacções*..... pág. 157

Neste trabalho, para além de se confirmar, com novas bases documentais, uma circulação, leitura e apreço obtidos pelos livros de Miguel de Molinos em Portugal, procura dar-se a conhecer o resultado de um rastreio sobre o impacto e primeiras reacções provocadas nas autoridades e nos meios devotos portugueses pela condenação romana do teólogo espanhol (28.8.1687). Feito o paralelo da precocidade e teor de atitudes da Inquisição espanhola, com as reacções assumidas pelo Tribunal português, evidenciar-se-ão, do lado português, pouco

mais de meia dúzia de anos decorridos, as dificuldades práticas existentes em conciliar a imagem das posições oficiais, proclamando jactanciosamente "a pureza da fé" do reino em relação à "peste" molinosista, e a necessidade de atalhar denúncias, apontando em sentido contrário. Assim sendo, não podíamos deixar de apresentar a máquina repressiva finalmente também em movimento contra "factos heréticos" de "rótulo" molinosista no nosso país, evocando a comoção, posições públicas e escritos suscitados, particularmente contra medos e factores impeditivos de progressão dos fiéis na vida espiritual, nomeadamente nos caminhos da oração mental e contemplação.

Zulmira C. Santos, *As traduções das obras de espiritualidade de Teodoro de Almeida (1722-1804) em Espanha e França: estado da questão, formas e tempos* pág. 185

O oratoriano Teodoro de Almeida foi largamente traduzido em Espanha e França. Sobre as traduções que lhe são geralmente atribuídas pendem, ainda, algumas dúvidas que este trabalho pretende resolver, tendo em conta o estado actual da investigação. Por outro lado, estudam-se as ligações entre as traduções espanholas e francesas das suas obras de espiritualidade e a difusão de devoções à Virgem Maria e ao Sagrado Coração de Jesus. Em último lugar, fornece-se o elenco das traduções dessas obras.

Notas

José Adriano de F. Carvalho, *Fr. Afonso da Ilha, OFM: partilha de nome ou de identidade?* pág. 209

Recensões

Ilídio Rocha, *Catálogo da Livraria do Convento da Arrábida e do acervo que lhe estava anexo* (J. F. Carvalho) 213; A. Dierkens, *Apparitions et Miracles* (A. L. Oliveira) 223; L. Perdices Blas, *Pablo de Olavide. El Ilustrado* (Zulmira Santos) 229; S. Violante do Céu, *Rimas Várias* (M. L. Fernandes) 232; M. T. Brolis, *Gli Umiliati a Bergamo nei secoli XIII e XIV* (V. Teixeira) 233; D. Zardin, *Donna e religiosa di rara eccellenza. Prospera Corona Bascapè, i libri e la cultura...* (I. Morujão) 244; P. Moreno Rodríguez, *El Pensamiento de Miguel de Molinos* (P. Tavares) 246; Fr. A. da Cruz, *Sonetos e elegias* (L. Fardilha) 249.

Crónica..... pág. 253

Auto de Sancta Barbara: a herança e os arranjos

Entre nós, neste final de milénio, ainda há muito quem se lembre de Santa Bárbara

Quando há trovoadas, já o sabemos.

Mas não só. Ou, pelo menos, não apenas.

Quando troveja, é comum por esse Portugal fora; são as preces aflitas à santa, às vezes com medidas de reforço.

No Minho e em Trás-os Montes, por exemplo, se os estrondos atordoam, crentes e assustadiços socorrem-se também de ramos de trovisco e de folhas queimadas de oliveira.¹

Na fronteira alentejana acendem-se três velas; é zona de mineiros e todo o amparo é pouco para quem labuta debaixo da terra.²

Estimula-se, em aldeias açorianas, o reencontro com a sua tão edificante vida e atribulada morte, às vezes até em fervilhantes representações populares; das da freguesia de Velas, temos notícia segura, mas talvez não sejam as únicas.³

É Bárbara invocada sozinha ou em trato amigo com companheiros de jornada. Com Santa Catarina. Com S. Sebastião. Com S. Jerónimo. Com Nossa Senhora da Graça. E com Nossa Senhora, simplesmente, em ameno tagarelar de quem se quer bem:

« Santa Bárba, santa salva, foste perdida e achada,
Quantos anjos há no Céu, acompanhem a minha alma.
Santa Barbinha se levantou, seu pezinho calçou,
Sua manita beijou, com Nossa Senhora se encontrou,
Ela lhe perguntou: - onde vás Santa Barbinha?
- Vou vencer umas grandes tempestades e trovoadas que
há no campo

¹ Informações da Câmara Municipal da Póvoa de Lanhoso e da Câmara Municipal de Vila Flor.

² Informação da Câmara Municipal de Barrancos.

³ Informação da Câmara Municipal de Velas (S. Jorge).

Para que não caia em cima de gadelhinha
de lã nem em cima de gente cristã. »

Aliás, o que as palavras dizem, confirma-o a abundante toponímia, neste nosso país de católica geografia; e o que as palavras nem sempre dizem, desvenda-o a iconografia em imagens de todas as épocas, através de uma atraente figura feminina, tendo junto de si, ou mesmo numa das mãos, a torre que a celebrizou, e, na outra, cibório com cruz ou livro que atesta a sua sabedoria.⁴

Dela temos ainda o legado comovido de escritores do nosso e de outros tempos.⁵

Sem faltar o arrebatado António Vieira que a festejou enquanto patrona dos artilheiros, apaziguadora dos males da pólvora, com mando e desmando sobre o fogo, o mais misterioso e terrífico dos elementos⁶.

Sem faltarem anónimos compiladores de orações dos séculos passados, que também muito a solicitam como advogada contra a morte repentina, confiantes na sua sagesa providencial:

« Senhor, nós vos pedimos, que a intercessão da Bemaventurada S. Bárbara vossa Virgem e Martyr, sempre nos ajude, para que não morramos de repente; mas antes do dia da nossa morte sejamos fortalecidos saudavelmente com os sacramentos do vosso Santíssimo Corpo, Sagrada União, e sejamos livres de todo o mal e guiados para o Reino dos Ceos⁷. »

Sem faltar o saudoso e nosso contemporâneo Ruy Cinatti, enternecido e convicto:

⁴ Para aspectos iconográficos, consultar Louis RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, tomo III, Paris, 1958. A propósito da sabedoria, lembramos a capela de Santa Bárbara na catedral de Salamanca, onde os candidatos a actos académicos passavam a vigília em oração, e o Colégio de Santa Bárbara em Paris, grande escola de humanistas do século XVI, onde leccionaram Diogo e André de Gouveia.

⁵ Seria descabida neste trabalho qualquer tentativa de listagem de nomes; no entanto, fica-nos a curiosidade de uma auscultação a Frei Tomé de JESUS, em cuja obra encontramos algumas referências curiosas.

⁶ O *Sermão de Santa Bárbara* está incluído nos *Sermões*, vol. IX, Porto, 1959.

⁷ *Palavras Santíssimas e orações devotas contra raios, tempestades, trovões, terremotos, pestes, e malefícios, novamente acrescentadas com várias orações*, Lisboa, 1824, 6.

« As fúrias de nascença são perfeitas
como o brotar da criação espontânea
e o escalracho deve ser eliminado
para que a doçura seja complemento da vida.
A banda de música passeia
pelas ruazinhas-calçadas de Lazarim.
Os foguetes atroam de festa na vila para festejar Santa
Bárbara - a dos Trovões e mártir às mãos de seu Pai.»⁸

Falamos de Portugal, não tanto por em Portugal estarmos, como porque a nossa meta é o cerco pacífico do *Auto de Sancta Bárbara* do bem lusitano e quinhentista Afonso Álvares, um daqueles tristes, porque injustamente arrumados na prateleira, mas bem humorados, porque cultivavam a graça mesmo quando dramatizavam desgraças, homens de teatro sobre os quais, inocentemente embora, o caudaloso prestígio de Gil Vicente parece ter lançado mau olhar.⁹

A verdade é que também a vizinha Espanha se engalana com o culto da virgem de Nicomédia.¹⁰ E até, já que ao teatro chegando, não fica bem esconder que são as suas provas superiores às nossas, com pelo menos quatro autos mais ou menos contemporâneos deste e por certo muito representados: um, *La Farsa de Santa Barbara*, de Diego Sánchez de Badajoz, manhosamente destinado a abalar a tranquilidade do espectador com uma daquelas acérrimas disputas entre um anjo e um diabo, a quererem à viva força os dois a alma da mártir (há cada diabo, realmente...), outro do grande Lope de Vega, *La Barbara del Cielo*, infelizmente hoje perdido, um terceiro de Guillén de Castro, *El Prodigio de los Montes y Martyr del Cielo*,

⁸ Ruy CINATTI, *Obra Poética*, Lisboa, 1992, 647.

⁹ António Joaquim ANSELMO, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, 1926, refere uma edição anónima de 1591, com aprovação de Frei Bartolomeu Ferreira. No entanto, a mais antiga, que realmente se conhece, é de 1613, de Lisboa. Segue-se uma de Évora, 1615, quatro de Lisboa, 1668, 1737, 1790, 1853, e duas do Porto, 1871 e 1907. As nossas citações serão feitas pela edição de 1871, a única a que pudemos ter acesso, mas relativamente a cujo texto pomos algumas reservas.

¹⁰ Se quanto ao lugar, em que a Santa viveu, não parece haver grandes divergências, o mesmo não acontece quanto à época em que se desenrolou a sua atribulada vida. A maioria dos hagiógrafos indica a do Imperador Maximiano (286-305 e 306-310); há, porém, os que defendem que tudo se passou em tempos de Maximino I (235-238). Se Bárbara foi contemporânea de Orígenes, como querem certos relatos, a segunda hipótese apresenta alguma credibilidade.

Santa Barbara, que talvez tenha tido imitadores, e um quarto, anterior aos dois últimos, de autor anónimo, incluído no chamado *Códice de Autos Viejos* da segunda metade do século XVI¹¹.

A lenda de Santa Bárbara, embora relativamente tardia, vem de longe e do Oriente. Não sabemos se inspirada ou não na história de Dafne, parente próxima de muitas outras (Santa Catarina, Santa Tecla, Santa Margarida, Santa Ariadna), foi recolhida no século X por Simeão Metafrasto, popularizada, a partir do século XIII, no Ocidente, pela *Legenda Aurea* de Jacobo de Voragine, muito amada no século XV e, pelos vistos, com esperança de prolongada vida, apesar de Paulo VI lhe ter retirado a credibilidade litúrgica.

Com festa a 4 de Dezembro, a santa, como ficou claro, defende dos trovões e da morte súbita e assiste particularmente bombeiros, artilheiros e mineiros, tocadores de carrilhões e estudantes, prisioneiros, arquitectos e pedreiros (afinal, talvez tenha estado encerrada numa torre...), agricultores (há quem diga que transformou carneiros em escaravelhos...) e artesãos da tapeçaria (não sabemos explicar porquê¹² Assim nos proteja ela também a nós, estudantes afeiçoados aos textos, e ao seu poeta Afonso Álvares que vamos tentar defender.

De uma das várias maneiras possíveis e, não por coincidência, a que mais alarga o campo dos nossos encontros com a sempre lembrada virgem de Nicomédia: esmiuçando o parentesco do seu auto com narrativas que pode ter tido à mão com outras que provavelmente as retomam e com o anónimo *Auto del Martyrio de Sancta Barbara*.¹³ Mudam-se os

¹¹ O *Códice de Autos Viejos* é um manuscrito da Biblioteca Nacional de Madrid que contém noventa e seis peças de teatro; foi editado por Léo ROUANET, *Colección de autos, farsas y coloquios del siglo XVI*, Barcelona/Madrid, 1901 e reeditado em 1979, em Nova Iorque. Por esta última edição será citado o anónimo *Auto del Martyrio de Sancta Barbara* que se encontra no tomo II. Sobre o *Códice* existe um cuidadoso estudo de Mercedes de los REYES PEÑA, *El Códice de Autos Viejos. Un estudio de literatura*, Sevilha, 1980.

¹² Insistimos na confusão que por vezes se estabelece com Santa Catarina. neste mesmo aspecto. É, além disso, curioso lembrar que, numa conhecida cantiga popular, é esta santa que se diz ter sido morta pelo pai e que Léo ROUANET, *Colección*, ed. cit., tomo II, 226, atribui a Santa Bárbara o exemplo das três pregas da mesma saia para demonstração do mistério da Santíssima Trindade, quando no *Auto de Santa Catarina* de Baltasar DIAS o encontramos atribuído a esta última.

¹³ O nosso *corpus* inclui, para além dos já citados autos de Afonso Álvares e anónimo espanhol, a *Legenda Aurea*, que citamos pela tradução espanhola de J. M. MACÍAS, *La Leyenda Dorada*, Madrid, 1982, tomo II, 897-903; a *Historia das vidas e feitos dos santos (Flos Sanctorum*, partir de 1590) de Frei Diogo do ROSÁRIO, de que consultámos a 2ª edição, Coimbra, 1577; o *Flos Sanctorum* de Alonso de VILLEGAS, Barcelona, 1588; e a tradução portuguesa do apartado

por menores, permanece a matriz: a cristã Bárbara, porque acredita na Santíssima Trindade, manda rasgar uma terceira janela num edifício (torre? piscina coberta?) para o qual seu pai ordenara apenas duas; porque a Cristo prometera virgindade, diz não a aliciantes propostas de casamento.

Fora de si, Dióscoro, o pai, homem de mau gênio e adepto dos ídolos, é o primeiro a exigir que para ela haja sentença de morte por parte do Adiantado Marciano.¹⁴

Após um sem número de torturas, ele próprio a degola, sendo de imediato punido com a morte, através de um raio que o céu envia especialmente para o efeito.

O resto depende das simpatias de cada qual, das invenções e revisões da matéria, dos aplausos que os auditórios prometem.

Afonso Álvares gostava, por certo, de fazer teatro.

É bem possível que os devotos de Santa Bárbara lhe tenham encomendado o trabalho. Mas encomendas, sempre as houve, e receitas para aplicar boas intenções morais e religiosas, que em nada o desonravam, não faltariam naqueles tempos de crenças teimosas e Inquisição à porta.

Ele não era, claro está, dramaturgo à medida de Gil Vicente, nem poeta para ir longe na bitola de gente pouco tolerante. Tinha, no entanto, como é uso dizer-se, algumas luzes do ofício, acertava nas inimizades estéticas entre a narrativa e o auto, condimentava com algum jeito a ementa a servir a um público que se congratulava com os duelos entre os maus e os bons, que era afeiçoado a lágrimas mas gostava de sorrir, que bisava as emoções de histórias sabidas, mesmo quando aplaudia o lance inesperado.¹⁵

Competia-lhe, pois, retocar o que andava de boca em boca, aproveitando amores pelo espectáculo, numa época em que os divertimentos eram poucos, mas havia mecenas para promovê-los, sobretudo se importavam aos bons costumes, tão fáceis de apregoar quanto difíceis de

dedicado a Santa Bárbara, no *Flos Sanctorum* de Pedro RIBADENEYRA, Madrid, 1599, da autoria de J. A. Conceição VIEIRA, acrescentado às edições de 1767 e seguintes do *Flos Sanctorum* de Diogo do ROSÁRIO.

¹⁴ O Adiantado representava o Imperador nas várias províncias e tinha sobretudo poderes judiciais.
¹⁵ Afonso Álvares é autor de mais três textos dramáticos: o *Auto de Santo António*, o *Auto de São Tiago* e o *Auto de S. Vicente*. Os dois primeiros podem datar-se de 1531; o *Auto de Santo António* e o *Auto de São Tiago* têm edição em 1598. Do *Auto de Santo António* há inúmeras edições posteriores.

seguir.

Para o nosso autor ficava assim a tarefa de talhar novos trajés para velhas personagens, não sendo ele um estilista avançado, mas também não estando por completo desfavorecido em termos de engenho e arte.

Nós iremos deslindar alguns desses enfeites, com a tranquilidade de quem nem é ambicioso em expectativas, nem peca por preconceitos de casta.

Com a tranquilidade de quem repara mais do que sentença.

Com a tranquilidade de quem não vai ceifar o campo, mas nele colher meia dúzia de frutos que têm o peso que quisermos dar-lhes.

E, porque, em teatro ou fora dele, são necessariamente os seres com vida que garantem a vida ao que vai acontecer, com as personagens sobretudo nos enlearemos, embora sem as separar de outros eixos dramáticos que as atravessam e refazem.

Sempre com um cordial aceno para os desconhecidos representantes de quinhentos, porque deles foram, em primeira mão, os dizeres, as fisionomias, os movimentos que animaram no *palco* o texto que agora lemos.

Quem são, como são e porque as reconhecemos ou estranhamos as personagens que Afonso Álvares nos apresenta?

Teatralmente valorizadas ou embaciadamente repetidas?

Dentro das grelhas dos relatos hagiográficos ou com escapadelas de originalidade?

Se em cena, como era comum na prática da época, o leque dos actores pouco se amplia e complica, a verdade é que o dramaturgo português foi, apesar de tudo, mais generoso no seu número e apetrechamento que o anónimo panegirista do *Códice de Autos Viejos*.

Duas donzelas, de que não reza nem tinha de rezar a história, asseguram-nos da indispensável pontinha de aparato na apresentação de Bárbara aos espectadores.

Dela, cedo viremos a saber que tem posses: da torre, que lhe está destinada, diz um dos construtores que «Jupiter dos altos Céos / Pode aqui fazer morada»; o pai ufana-se de um «estado» que cresce em «valia», um duque pede a sua mão.¹⁶

Adiante ouviremos Marciano assombrar-se com tanta beleza, mas disto não nos espantamos porque já dela estávamos a par pelo cândido entusiasmo de dois pastores:

¹⁶ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 2 e 3.

«Ella es blanca y colorada,
Mas que clavelina hermosa,
No parece sino rosa,
Entre las rosas sacadas,
Por mas linda y graciosa.»¹⁷

De vestuário, feições ou adornos ficamos, no entanto, ignorantes; bom é por isso, para quem com os olhos se entretem e perscruta, que, por contraste ou por submissão, como confidentes ou como interlocutoras, para permitir ademanos de nobreza ou adiantar um jeito de ser, Bárbara seja seguida por outras jovens de quem é ama e senhora. Mais vale acompanhada que só, quando se trata de bem luzir...

Como «amigas» as trata ela, ao rogar-lhes que a deixem em oração, e terá de o fazer com a mesma cordialidade com que sauda como «meus irmãos» os pedreiros que edificam a torre.¹⁸

Muda Bárbara de semblante e tem de mudar de voz, já que, descolado de outros textos, que repetidamente optaram por uma primeira referência a Dióscoro, Afonso Álvares a convidara a abrir o auto em bem diferente postura; fora uma fala em que a solenidade da reverência ao «Rei dos altos firmamentos» cedera à indignação perante o «cego povo e sem sem sizo» e perante a insensatez de um pai desinteressado do «saber» e da «Ciência»¹⁹.

Se neste desvio atentamos, não é para em si mesmo o apreciarmos; é antes porque ele abre o circuito de um intercâmbio de inflexões que se enredam pela representação e instauram como um dos pólos do seu singelo impacto cénico.

As orações postas na boca de Bárbara, por exemplo, muito mais frequentes, extensas e diversificadas que em qualquer dos outros relatos do nosso *corpus*, são disso uma bela amostragem. Alongando o vaivém das sequências, conjugam com âvontade a familiaridade e a dependência, a angústia e a exaltação, as graças e a prece; prece de socorro imediato as mais das vezes, prece de amparo e perdão para quem deles vier a carecer, algumas outras.

Prestemos atenção:

¹⁷ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 7.

¹⁸ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 2.

¹⁹ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 2.

«Rogo-vos, Sancta Rainha,
Remedio dos peccadores,
Perdão dos nossos errores,
Que sejaes minha mésinha,
Pois que de todos os primores,
Dador de todo o perdão,
Eu humildemente vos rogo,
Que quem tiver devoção
Em mim, não lhe impeça fogo
Do inferno, nem trovão:
Por vossa Sancta Paixão,
Que ouçaes os meus clamores,
Mandai-me consolação,
Pois sois gloria e salvação
de todos os peccadores.»²⁰

Mas há mais. À afectuosa ligação com a gente chã e aos dotes de bem comunicar com os transcendentos valedores, vêm juntar-se alternadamente a ingénua travessura da desculpa, o ardor da contestação, a firmeza serena nos modos de argumentar.

Habilmente tenta esta Bárbara esquivar-se do casamento, antes de mais, evitando atritos:

«Por certo, Padre, em verdade
Muito me faz espantar.
Porque me quereis casar,
Sendo de tão pouca idade
Para estado governar.
Eu não posso entender.
Porque assim, Senhor, me casa,
E tira do seu poder.
Pois que não tenho saber
Para poder reger casa.»²¹

Adivinhamos então o tom mimado e levemente receoso da desculpa.

²⁰ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 13-14.

²¹ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 6.

Apertada, porém, por razões de difícil refutação, de imediato o troca ela pela seriedade da afirmação comprometedora:

«Padre, não quero casar,
O que não se ha de encobrir,
Não cureis de vos cançar,
Que não hei de consentir,
E assim me podeis matar,
Porque eu sou já casada,
E tenho um tam lindo Esposo,
Mais que as estrelas formoso;»²²

É assim com Dióscoro. É assim com Marciano.

Com este, altera-se para desmascarar a impostura, recompõe-se para demonstrar o que bem lhe parece, arrisca o desafio do castigo:

«Assim que não há razão
Para que teus deuses ame,
Pois que são feitos à mão
De prata e de latão,
E de metal e arame.
Manda-me, pois, tu matar,
Que d'isso serei servida,
Que pois a morte me é vida,
Não a devo de engeitar,
Nem receberá partida.»²³

Tudo num rodopio de afectos e posicionamentos que têm de mostrar o que ela vale, não só, mas também, na difícil arte de cativar reacções, porque a monotonia no teatro (e fora dele) mais depressa enfada que conquista os ânimos.

Sagaz e boa condutora das situações, a heroína de Afonso Álvares não se fica, de resto, pelo jogo das entoações; para convencer e demover o adversário, ela tem novos modos de saber e de apropriadamente os utilizar.

Vale a pena apreciá-los, indagando de semelhanças e dissidências

²² Afonso ÁLVARES, *Auto*, 6.

²³ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 13.

entre a *Legenda Aurea* e o nosso auto.

Era Voragine grande apreciador da inteligência, da sagacidade, da finura intelectual de Bárbara .

Tanto, que o desdobramento de tais talentos acaba por ocupar cerca da terça parte da sua apologia, sendo o que se lhe segue significamente introduzido por um «además», na tradução espanhola que vimos aproveitando²⁴.

Antes de tudo, a jovem procura sensibilizar o pai para uma reflexão sobre aqueles homens de pedra que erradamente ele admirava como seres divinos.

Inviabilizado o diálogo, reserva-se a tarefa de pensar e repensar sobre o assunto, ponderando conhecimentos sobre Criador e criaturas:

«Si estos seres a los que nos manda adorar fueran hombres en otros tiempos, síguese que como hombres nacerían y como hombres morirían; luego, no pudieran ser dioses, porque los dioses ni nacen ni mueren; al menos a mí me parece que un ser de naturaleza divina ni puede nacer ni puede morir²⁵.»

Estuda então as artes liberais, busca certezas no campo da religião e, mesmo encerrada na torre, consegue comunicar com o sábio Orígenes de Alexandria. É um seu mensageiro quem, em definitivo, a esclarece, presencialmente e com a oferta de alguns livros clarificadores: o Deus verdadeiro é mesmo uno e trino, o baptismo é o primeiro sacramento a receber, o estudo da Teologia é a mais correcta forma de empregar o tempo.

Só depois desta espraçada informação, passa Voragine à encomenda da terceira janela e aos desagradáveis acontecimentos que ela veio a desencadear e são já do nosso conhecimento.

Nos versos portugueses, não é a santa menos sabedora. Mas é, isso sim, diferentemente sabedora.

Nada se nos comunica quanto a percursos da inteligência; chega até nós segura da sua fé, disposta a defendê-la e sobretudo a torná-la acessível, através de um linguajar prático e despachado.

Dispensa mestres humanos e, mesmo assim, não lhe faltam as noções sobre a vida e morte de Cristo, nem sobre o carisma da água

²⁴ VORAGINE, *La Leyenda Dorada*, 899.

²⁵ VORAGINE, *La Leyenda Dorada*, 897.

baptismal.

Mais do que para o pai, sempre surdo a palavras razoáveis, as suas explicações vão para Marciano e têm muito a ver com o mistério da Santíssima Trindade. Conselhos simples e comparações a propósito dão chave ajustada ao seu entendimento: a candeia alumia porque tem cera, lume e pavio; o homem pensa porque tem memória, vontade e entendimento; no sol convergem raios, resplendor e «quentura».²⁶

Postas as premissas, como fugir da conclusão?

«Assim Deus Omnipotente,
Quaes coisas todas creou,
São tres, sem ter differença.»²⁷

Procuremos não perder o fio à meada.

Falávamos da afabilidade da santa com as suas aias e com os obreiros de seu pai.

Também deles nos dá notícia a *Legenda Aurea*: eram muitos mas indiferenciados; receberam ordens precisas sobre a construção do banho e querem cumpri-las; tiveram promessa de bom pagamento e fazem as suas exigências.

Diga-se, aliás, entre parênteses, que o autozinho espanhol não deixa passar em vão este apego à recompensa daqueles dois que indica, no elenco da praxe, mas não separa nas intervenções :

«Danos, señor, el dinero,
pues la torre es acabada.»²⁸

Trabalharam os do texto medieval na obra da torre e não na piscina coberta a cuja arquitectura nem sequer se faz menção, se bem que não deva andar longe dela a fonte de água viva que espontaneamente jorra para o baptismo de Bárbara.

Como em Frei Diogo do Rosário e como em Afonso Álvares, de resto. Em divergência com Villegas e com Ribadeneira.

²⁶ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 9.

²⁷ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 9.

²⁸ *Aucto del Martyrio de Sancta Barbara*, 82.

Só que, no nosso dramaturgo, os pedreiros são três e cada um responde por si, replicando alternada e distintamente às perguntas da inteligente filha de Dióscoro.

Sobre salários, não há compromissos nem reivindicações. O que, sim, há, é o reconhecimento explícito da sensatez de Bárbara, quando encomenda a terceira janela:

«Senhora, isto e mais,
Por seu serviço faremos,
Pois claramente vemos
Ser bem feito o que mandaes,
Melhor do que nós fazemos.»²⁹

Deixemos em paz os canteiros, mas deixemos também a insinuação de que esta atenção, que se lhes presta, pode não ser casual; pode indiciar uma postura dramática de quem olha com especial simpatia para a gente desinteressada, laboriosa e rude.

Insinuação que é apenas uma maneira curial de antecipar o obrigatório comentário ao perfil cénico dos pastores que adiante vêm.

O quadro original não deixava margem para dúvidas. Eram dois; um silenciou o esconderijo da fugitiva, o outro denunciou-a e foi, como merecia, penalizado sem tardança; é, pelo menos, o que nos contam certas histórias antigas, em todo o caso pertinentemente postas em causa por Voragine:

«Cuéntase que Bárbara, que oyó todo este diálogo, maldijo al delator haciendo que se convertiera repentinamente y en aquel preciso momento en estatua de piedra y que sus ovejas se transformaran en saltamontes; pero a mi juicio esto es inverosímil y debe ser rechazado por falso.»³⁰

Se Frei Diogo do Rosário não parece ter-se importado muito com a boa ou má sorte dos pobres guardadores de ovelhas, o mesmo não aconteceu com os outros autores.

E aos homens de teatro sobretudo ficaria mal não os aproveitar: desde Juan del Encina que, na Península Ibérica, eles tinham adquirido

²⁹ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 2.

³⁰ VORAGINE, *La Leyenda Dorada*, 900.

estatuto de personagens dramaticamente indispensáveis.

Que faz então o *Auto del Martyrio de Sancta Barbara*? Espevitai-lhes a linguagem com um ou outro populismo de recorte arcaizante em que tem perfeito cabimento aquele «juro a ños» de clara ascendência saiaguesa³¹.

Tendo a seu cargo o desmaiado filão cómico da peça, fica-lhes destinada a paródia de um desentendimento que lança a confusão no malvado Dióscoro:

« Dióscoro - Vistes, pastores, dezi,
por aqui una rrapaza?
Pastor 1^o - Yo, señor, nunca la vi.
Pastor 2^o - Yo, señor, digo que sí.»³²

Mas que ninguém diga que, lá por ambos fazerem rir, é o acusador poupado à reprimenda: mal estar repentino e extermínio do gado, infelicidades que o atarantado companheiro procura atenuar, embora sem perder o sangue frio de o questionar quanto a teres, haveres e herdeiros.

No texto de Afonso Álvares, porém, a discordante intromissão dos rústicos nas desditas da santa vem mesmo a calhar como preito de homenagem ao tradicional universo pastoril vicentino.

Se, por acaso, o nosso autor era homem de bom coração e inclinado a acreditar na boa fé dos simples, isso ajuda a compreender por que motivo desta vez não há malícia na revelação do esconderijo da «ninha ... entre los ramos echada»; ³³ posto ao corrente da sanha do gentil, o ingénuo denunciante, de resto, ele próprio fervoroso cristão, cai entristecido em si e foge a sete pés com o companheiro:

«Guayamos, pues juro a mí,
Que se buelve por aquí
No es mucho que nos suerva.»³⁴

Em tudo o mais, a lição de Gil Vicente foi aprendida, diga-se o que se quiser da veia canhestra do aprendiz.

³¹ *Auto del Martyrio de Sancta Barbara*, 85.

³² *Auto del Martyrio de Sancta Barbara*, 85.

³³ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 7.

³⁴ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 7.

Num auto escrito em português, só os pastores conversam em castelhano, um castelhano nada pulido, parente afastado do saiauguês e com muitos lusismos à mistura.³⁵

Polarizam dois episódios, o primeiro dos quais relativamente arredado do rodopio dos sucessos imprescindíveis e em aberta ruptura com o palavriado palaciego e artificial de Dióscoro e do Embaixador que abandonam o terreno para lhes ceder o passo.

Não são labregos anónimos; são Silvino e Guilán e, acordando-nos a memória para muitas estrofes vicentinas, um é chamado pelo outro, de tão maravilhado que ele está com as «lindas arboledas», a «lindeza de zagales», a «fuente de agoa fria.»³⁶

A gabarolice inicial do «gran latino», capaz de «hablar gramática»³⁷ e de muitas outras proezas menos intelectuais esfuma-se na cobardia que a ambos verga no frente a frente com o desatinado Dióscoro, pondo significativo ponto final na rixa prestes a explodir:

«Ó cuerpo de San Piaste,
Hombre, tenemos que ver.
No miras, que somos dos?
Juro a San que os agaste,
Se quereis renhir con nos.»³⁸

Silvino e Guilán sabem-se glutões e dorminhocos; não que ambicionem iguarias requintadas nem leitos fofos e bem amanhados; como os seus antepassados dos autos natalícios, que o anjo vinha despertar, contentam-se com uma gorda «borrega», «codornizes» e «migas», em matéria de sonhos, e, na realidade de um dia a dia de restrições, com «cebolla», «ajo», «tocino» e uma bela «bota de vino»³⁹ Depois, satisfeitos com o banquete, é mesmo no chão que se estiram para o sono dos justos, de onde os desperta, também a eles, uma estranha figura:

«Ó valga-me Sant Ilario
Que es aquello que alli soena,

³⁵ Não levámos mais longe a análise dos lusismos por ela ser irrelevante a partir de uma edição deficiente.

³⁶ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 4.

³⁷ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 5.

³⁸ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 7.

³⁹ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 5.

Es la cara de Mahoma,
Ó cavallo, ó dormidario,
Ó la campana de Roma?
Ó es lagarto, ó culebra,
Ó serpiente, zorra, ó gato,
Ó es el asno de mi amo;
Ó fiera, oso, ó pantera,
Que viene bulindo el ramo?»⁴⁰

Antes, porém, já se haviam apercebido de ser aquele um dia especial, talvez de Santo Elói, e invocado a torto e a direito os seus patronos predilectos, S. Martinho e S. Cipriano.⁴¹

Tudo isto numa clareira campestre, longe, longe de Nicomédia, em plena Andaluzia, em bate papo sobre o saboroso pão de Zamora e de Utrera.⁴²

No mato, pois, os encontra o perseguidor, de espada em punho, e não no meio de penhascos miraculosamente abertos para proteger a fuga da miraculada.

Estes assomos de sobrenatural não eram, aliás, o forte de Afonso Álvares que se fica pelo já aduzido milagre da fonte baptismal, por umas quantas descidas de anjos de poucas palavras (se é que não é sempre o mesmo a mostrar a sua disponibilidade, um sacramenta, outro traz a veste branca que impede a nudez, outro canta durante a degolação) e por um nota didascálica que mete diabos a puxarem para si o corpo desfeito do empedernido assassino.

A *Legenda*, aliás, seguida por Ribadeneira, exaltava sinais da cruz num pilar de mármore, penhas rachadas, por onde se esgueirava a perseguida Bárbara, e uma aparição de Cristo no cárcere, estranhezas que, de resto, o texto espanhol também negligenciou.

Na dúvida quanto à pertinência da nossa leitura, lembremos, no entanto, que o Alcaide encarregado da guarda da convertida se refere, atônito e surpreso, à claridade que iluminou a fortaleza, cegou e emudeceu

⁴⁰ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 6.

⁴¹ Como pode verificar-se os santos invocados viveram em épocas posteriores à de Santa Bárbara. O autor continua pois a tradição vicentina de pouca preocupação com a cronologia.

⁴² Utrera situa-se perto de Sevilha; quanto a Zamora não encontramos o topónimo na Andaluzia; o nome da cidade castelhana era naturalmente familiar ao autor que, sem grande preocupação, prescindiu do rigor geográfico.

os algozes.⁴³

Remete-se assim para fora de cena o que poderia ser observado pelos espectadores, de igual forma procedendo com as torturas de que apenas presenciamos os resultados no corpo chagado da virgem.

Simultaneamente, dá-se vida a uma figura, de que a lenda não quis saber, mas que bem pode metaforizar o pasmo de todos aqueles que têm de ver para crer e ainda se quedam titubeantes quanto ao entendimento do sobrenatural:

«Venho tão maravilhado,
Que o não posso contar,
Nem dizer, nem imaginar,
Que de muito transportado
Quase estou para pasmar.
Sabe, senhor Marciano,
Que esta moça é encantada,
Ou dos deuses é guardada
Que não lhe façamos damno,
Pois não aproveita nada.»⁴⁴

Talvez até o Adiantado Marciano não ande muito longe do compadrio com estes, quando, no remate da história, é o primeiro a render-se à raridade de tudo aquilo.

Mas, sobre ele, refeito e um tanto reabilitado por Afonso Álvares, mais há a escrever, sobretudo numa (dis)paridade com Dióscoro que não pode escapar à nossa atenção.

Recorrente em toda a hagiografia em torno de Santa Bárbara é a malvadez de seu pai que, ao assenhorear-se do segredo até então prudentemente guardado, bruscamente troca a clemência paternal pelo furor destremelhado do tirano.

A confissão chega-lhe sem rodeios, embora com diferentes pontos de partida: justificação para a terceira janela (Voragine, Diogo do Rosário, Villegas e Ribadencira) ou virar de costas a enlaces matrimoniais, e nós reparamos que uma vez mais os textos dramáticos se sintonizam nas variantes aproveitadas.

⁴³ Os pontos de contacto com os passos evangélicos referentes à paixão, morte e ressurreição de Cristo são frequentes nos relatos hagiográficos.

⁴⁴ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 12.

Reza o português, em versos que nos não são inteiramente alheios:

«Porque eu sou já casada,
E tenho um tam lindo Esposo,
Mais que as estrelas formoso;
E que quer seja guardada
A pureza e castidade,
Porque de mim é zeloso,
Prometti-lhe virgindade;»⁴⁵

Repete menos enfaticamente o espanhol:

« Señor, hablemos en al,
porque yo estoy desposada
con aquel rey eternal;
que todo lo temporal
no lo tengo, padre, en nada.»⁴⁶

O contacto é, porém, esporádico. Já que persistimos na cruzada pela reabilitação de Afonso Álvares, convém não nos alhearmos do seu pessoalizado apuro da personagem.

Dióscoro é, por certo, mais primariamente violento em anteriores e posteriores relatos: açoita, agrilhoa, encarcera a virgem, antes de a degolar por vontade expressa (*Legenda Aurea* e Ribadeneira, por exemplo). No auto quinhentista apenas a arrasta pelos cabelos e degola por suas mãos, brutalidade esta que é, por sinal, a única a ser registada no *Códice*.

Será então que para com ele há a complacência dos nossos brandos costumes? Ou, o que poderia ir dar ao mesmo, terá isto alguma coisa a ver com o encurtamento do reportório de torturas infligidas a Bárbara? Não percamos de vista que somos também poupados a algumas sequelas do nem sempre amável feito do Adiantado (não há brasas nas costas, nem martelo na cabeça...).

É razoável que a segunda hipótese tenha cabimento, tratando-se de teatro que, já o notámos, não abusa do sobrenatural nem do derrame de lágrimas fáceis.

⁴⁵ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 6.

⁴⁶ *Auto del Martirio de Sancta Barbara*, 84.

Apesar de tudo, não há como negar outra das opções de Afonso Álvares: uma nova via dramática para o apropriado agravamento do azedume do azedo Dióscoro. Trata-se do embate com um Marciano quase afável (suplicios, como os por ele determinados, todos os ditadores os fizeram a todas as virgens de outros tempos...), mais inclinado à persuasão que à guerra aberta e entendedor correcto dos deveres do justo juiz.

Sensibilizado, embora fiel aos falsos deuses, perante tanta formosura, o Adiantado começa com ternura o interrogatório:

«Menina, que te enganaram,
Porque deixastes assim
Os deuses que te crearam?
Discreta és, torna em ti,
E verás que te cegaram;»⁴⁷

Apesar da pouca colaboração de Bárbara, tem ainda coragem para repreender o destempero do acusador:

«Não sejaes tão carniceiro
Contra quem não deveis ser,
Qua já vi acontecer,
Crêr o homem de ligeiro,
E depois se arrepender.»⁴⁸

De seguida, ordena punições, mas nem por isso aprova a ferocidade de Dióscoro:

«Dioscoro, não é bem feito.
Mostrar-vos tão rigoroso,
Porque o Juiz direito,
Para que seja perfeito,
Há de ser também piedoso.»⁴⁹

Por estas e por outras razões, ele tem jus a um claro olhar de simpatia no remate da história; derruba-o Ribadeneira, fazendo descer do

⁴⁷ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 8.

⁴⁸ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 8.

⁴⁹ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 9.

céu, não um mas dois tremebundos raios de tarefa marcada; esquecem-no outros autores com o sobressalto da repentina morte de Dióscoro; premeia-o Afonso Álvares com sinais de arrependimento e propósitos de reflexão sobre caso de tanto espanto e emaranhadas interpretações:

«Piedade me faz grão choro;
E também não posso crêr
Senão que aquella menina
Morreu em graça divina;
Porque nunca vi mulher
Que tivesse tal doutrina.»⁵⁰

Duas novidades mais neste Dióscoro de comédia portuguesa: a fealdade da hipocrisia e o debitar assíduo de nomes e predicados dos tais deuses de *pedra*.

Assim é que, ao receber o Embaixador, figura que, como as acompanhantes de Bárbara, resguarda a etiqueta e ajuda a compor a *cena*, ele se mostra reservado no consentimento do matrimónio, fazendo-o depender da livre aceitação da pretendida.

Comovidos com tal liberalidade, em tempos de reconhecido despotismo paternal, mal ousamos acreditar em nós mesmos quando, um pouco adiante, ouvimos da sua própria boca:

«Peço-vos que consintaes,
Pois convém a vós e a mim,
Porque ainda que não queiraes,
Assim ha de ser em mim.»⁵¹

Se, no entanto, de Marciano se afasta pelo descomedimento, com ele se aparenta Dióscoro, no infeliz hábito de, por tudo e por nada, imiscuir na conversa este, aquele ou aqueloutro dos seus reverenciados ídolos.

Sobre ambos nos informa assim Afonso Álvares de que se não contentam com uma indiferenciada idolatria. Conhecem e defendem os supostos atributos das supostas divindades, saudam, juram, praguejam por Jupiter e por Juno, por Venus e por Marte, por Neptuno, por Plutão e por outros mais.

⁵⁰ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 14.

⁵¹ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 6.

Por acaso (ou não), esta sua mania de nomear protectores dá até grandes oportunidades a Santa Bárbara. É que ela está por dentro dos seus pontos fracos e tem a espezteza suficiente para rebater as falácias desses «deuses de metaes, / de cobre e de madeira», «de prata e de latão / e de metal e arame». 52

Da castidade de Diana, atreve-se a dizer que é embuste sem provas nem consequências, ao invés de uma outra, a da «filha de Sanct'Ana», cuja «conceição» sem pecado original deu frutos a que não é possível desatender. 53

Quanto a Júpiter e a Mercúrio, mais dura é a diatribe; como levar a sério os matreiros cogitadores da desonra de Anfitrião e o violador incestuoso da própria irmã?

Tudo dito e ripostado num crescendo de convicções que dará aso à sentença fatal, proclamada à laia de pregão, como na época se costumava, tanto na história como no teatro:

«Eu, Marciano, Adiantado
De Cesar Imperador,
Juiz, e Governador
Da terra de seu mandado,
E principal julgador;
Visto como esta menina,
Sendo de tão grande estado,
Crê no Deus crucificado,
Seguindo sua doutrina,
Segundo ha confessado:
Visto mais, que se presume
Ser cristã, nem o negar,
E como tem por costume,
Nossos deuses deshonnar,
Que são verdadeiro lume;
Mando por minha sentença
Que seja ao monte levada,
E logo sem mais detença
Seja n'elle degolada,

52 Afonso ÁLVARES, *Auto*, 8 e 13.

53 Afonso ÁLVARES, *Auto*, 10.

pois que nos faz tanta offensa.»⁵⁴

Poderia Afonso Álvares quedar-se por aqui e o público ficaria com a liberdade de imaginar o que se teria passado em seguida.

Ou quedar-se um pouco mais adiante, com Dióscoro a executar o castigo. Porque a verdade é que, desobrigado do *decoro* de evitar mortes em cena, e apesar de pouco dado à exibição da violência, não resiste ao presumível efeito teatral de uma cabeça decapitada. Como o espanhol, seu colega de profissão e, não raro, de escolhas dramáticas.

Ou, e assim estaria com a maioria dos que sobre Santa Bárbara escreveram, deixar-nos espantados com o raio do castigo. O inferno para os maus...

Já sabemos que o não faz. Já sabemos que se decide por um final menos duro, com brechas abertas no paganismo do Adiantado e dos que tudo tiveram a dita de presenciar.

Um final a que muito convém aquela música dos quatro cantores que, bem à maneira de um teatro que era sempre festa, garantem a apoteose do auto e a consolação dos espectadores mais atentos.

Maria Idalina Resina Rodrigues

Summary: *The aim of this article is to present some material with a view to a more elaborate analysis of Auto de Santa Bárbara by Afonso Álvares. It points out the relative importance of the playwright in the context of the Portuguese theatre after Gil Vicente. It also enhances the way the play right dramatizes a religious theme dear to the best literary and iconographic traditions. It focus particularly on problems related to the techniques and details of character construction. These characters are compared to and contrasted with others the author of this article came across in texts such as Legenda Aurea by Jacobo de Voragine and the contemporary Flos Sanctorum. Characters are analysed taking into account the way Gil Vicente has also dealt with them.*

⁵⁴ Afonso ÁLVARES, *Auto*, 13.

A rainha D. Leonor e a experiência espiritual das clarissas coletinas do mosteiro da Madre de Deus de Lisboa (1509-1525)

Em 1509, entravam no mosteiro da Madre de Deus de Lisboa as primeiras sete religiosas que viriam a inaugurar a mais importante comunidade de clarissas coletinas portuguesas¹. Todas as freiras tinham nos anos anteriores ajudado a fundar o convento de Jesus de Setúbal que, desde 1496, introduzira na história Ordem Segunda de S. Francisco em Portugal a reforma iniciada por S. Coleta de Corbie (1381-1447), caracterizada por uma restauração da Regra Primeira de S. Clara e por um aprofundamento de uma experiência de estrita clausura, pobreza radical e especialização contemplativa. Desde as primeiras tentativas para reformar as clarissas portuguesas, discutidas nas décadas de setenta e oitenta do século XV em torno do cenóbio de Nossa Senhora da Conceição de Beja, que encontramos permanentemente a rainha D. Leonor (1458-1525) a dirigir a sua protecção, os seus mecenatos, mas também a sua influência e empenho religioso e espiritual para a renovação do mundo monástico da Ordem de S. Clara. Um apoio activo e comprometido que se tornaria mesmo decisivo na edificação da experiência da comunidade de Jesus de Setúbal, realizada em comunicação estreita com a reforma das clarissas de Gandía, uma das primeiras casas religiosas a aderir e a difundir nos espaços ibéricos a reforma de S. Coleta de Corbie e, significativamente, a fornecer a maior parte das religiosas que entraria na clausura do convento setubalense para, de seguida, concorrer para fundar o mosteiro coletino xabregano.² D. Leonor encontraria, de resto, na edificação da Madre de Deus de Xabregas o

¹ Os temas e problemas relacionados com a história da Ordem de S. Clara em Portugal sumariados neste artigo remetem para as investigações apresentadas na nossa dissertação de doutoramento Ivo Carneiro de SOUSA, *A Rainha da Misericórdia na história da espiritualidade em Portugal na Época do Renascimento*, Porto, FLUP, 1992, 3 vols, em particular, I, 3ª parte «A Reforma Coletinas da Ordem de S. Clara».

² Um estudo mais demorado sobre as ligações entre a rainha D. Leonor e a reforma coletina das clarissas ibéricas encontra-se na comunicação que apresentámos recentemente ao Congresso Internacional «Las Clarissas en España y Portugal», Salamanca, Universidad Pontificia, 20-25 de

mais decisivo paradigma da sua vida religiosa e espiritual, transformando rapidamente a comunidade de clarissas coletinas na principal casa reformada da Segunda Ordem, ao mesmo tempo que vazava o cenóbio no mais atraente e frequentado santuário renascentista português, comprometido com um amplo projecto de renovação penitencial dos espaços urbanos lisboetas, em contraposição espiritual ao aprofundamento do cosmopolitismo mercantil e comercial. Não é, porém, este complexo programa religioso que interessa a esta investigação que procura, com anterioridade, tentar discutir quais as principais dialécticas e intercâmbios espirituais que se foram estabelecendo entre a experiência religiosa da comunidade coletina de Xabregas e a actividade religiosa de D. Leonor e dos seus círculos que informava, nos horizontes cronológicos de 1509 a 1525, o mais importante mecenato litúrgico e religioso do seu tempo, para além de representar uma das mais significativas polarizações da cultura religiosa epocal, pautando-a por renovações que se estendiam das observâncias franciscanas à divulgação de novas correntes de espiritualidade, largamente comunicadas a partir das espiritualidades do *Quattrocento* italiano...

Sabe-se ainda, em termos gerais, quais foram os principais veios que especializaram a espiritualidade da comunidade coletina de Xabregas, cruzando a Regra Primeira de S. Clara com as Constituições de S. Coleta, promovendo a leitura das obras clarianas com a meditação de textos de inspiração franciscana para edificar uma experiência marcada pela radicalidade da ascese e pela exacerbação de uma vida contemplativa que elevava a oração mental e os exercícios místicos. Identificou-se também uma comunidade de origem social elevada, congraçando religiosas vindas de Gandía com freiras portuguesas de condição elitária, muitas delas saindo directamente da casa e da corte de D. Leonor. Não parece, contudo, possível explicar a especificidade da experiência religiosa e, sobretudo, a exemplaridade da espiritualidade da comunidade coletina da Madre de Deus sem a casar comprometidamente com a protecção e a influência leonorinas, a sua vida religiosa e espiritual, os programas e direcções que a sua espiritualidade foi constantemente perseguindo e promovendo...

E, no entanto, se seguirmos as principais colecções de crónicas e de

hagiografias dedicadas também à história do mosteiro da Madre de Deus não deixaremos de identificar uma recorrente ideia que trata de vincular a fundação do cenóbio coletino naturalmente à acção directa de D. Leonor, mas, ao mesmo tempo, procuram geralmente esses textos insinuar univocamente a sugestão de haver encontrado a rainha na vida claustral das clarissas xabreganas os motivos fundamentais que enformavam e praticamente totalizavam a sua espiritualidade. Com frequência, algumas das evocações em que se oferecem episódios da permanência da soberana junto da comunidade coletina tratam mesmo de divulgar a ideia de ter a rainha descoberto no exemplo religioso claustral e mendicante das monjas descalças a sua principal razão de viver, o que teria levado a soberana quase a professar a Primeira Regra de S. Clara, não fosse a inultrapassável necessidade de manter a sua casa, os seus rendimentos e patrimónios precisamente para proteger e financiar as suas grandes realizações religiosas como era, afinal, a fundação, estabilização e desenvolvimento da experiência coletina da Madre de Deus.³

De qualquer modo, neste monumentos cronísticos a protecção leonorina mais geral da reforma coletina das clarissas portuguesas é apresentada como tendo o seu corolário fundamental na abertura da comunidade das descalças de Xabregas, explicitando mesmo algumas crónicas manuscritas seiscentistas que o mosteiro dedicado à Mãe de Cristo constituía a principal realização da monarca. Na verdade, estas memórias, tratando de distinguir as diferentes obras de D. Leonor, sublinhavam que

«A Rainha Dona Leonor, filhas minhas, foi santissima Senhora e boas testemunhas deixou nas grandiozas obras de serviço de nosso Senhor que ficaram neste Reino, que são a instituição da Santa Misericórdia, o Hospital das Caldas, o Convento de Santo Eloy, e este a quem cuidou amou sobre tudo o mais, pois nos deixou o precioso thizouro de seu corpo».⁴

Conquanto estas linhas apresentem um sumário em que se chega a atribuir à rainha a fundação de instituições religiosas que são anteriores à

³ Cf. Frei Jerónimo de BELÉM, *Crónica Seráfica*, III, Lisboa, 1755, 72.

⁴ Biblioteca Nacional de Lisboa (BNL) - Catarina das CHAGAS; Joana da PIEDADE e Margarida TRINDADE (atribuído a), *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus de Lisboa das Religiosas Descalças da Primeira Regra de Nossa Madre S. Clara* [Cod. 10998], fls.9-10.

sua protecção -- casos dos cenóbios de cónegos azuis de Lisboa ou de Xabregas -- esta adesão fúnebre da rainha àquela que representava a sua fundação religiosa mais importante oferece-se como um emblema da virtude da humildade, o valor que a monarca sempre teria procurado concretizar ao longo da sua vida social e religiosa, mas que haveria, finalmente, de encontrar e cultivar continuamente nos seus contactos com as clarissas coletinas da Madre de Deus. Por isso, uma das freiras intervenientes nestes curiosos colóquios que formam as *Notícias* seiscentistas do cenóbio coletino xabregano chega mesmo a afirmar, a propósito da campa rasa de D. Leonor, que

«A sua grande humildade me fas muita devação quando vou ao nosso claustro, e a vejo metida na terra com huma pedra em sima, como cada huma das nossas Freiras, sem mais fausto, nem pompa, e sua jemãa a Senhora Dona Izabel, Duqueza de Bargaça do mesmo modo.»⁵

Expressando um dos símbolos mais sublimes da comunhão leonorina com a forma de vida das religiosas pobres coletinas, esta situação paradigmática viria mesmo a manter-se durante o alargamento joanino do claustro da Madre de Deus, visto que

«Sempre se procurou conservar essa humildade, para que ella ficasse por hum exemplo raro, porque a não ser assy pudera elRey Dom João, o terceiro quando fes o claustro grande e a tiraram do piqueno em que estava fazerlhe hum sumptuooso sepulcro mas não quizeram, antes vindo todas as pessoas Reais, que então havia a sua trasladação e paressendolhes que os ossos se comerião estando soltos em a terra os puzeram em hum vazo de barro, depois de os alimparem em humas toalhas as Infantes Dona Izabel e Dona Maria, e entendendo eu que a não ser o intento delRey querer conservar esta humildade que não fora o vazo tão humilde como a

⁵ BNL - Catarina das CHAGAS; Joana da PIEDADE e Margarida TRINDADE (atribuído a), *Noticia da fundação do Convento da Madre de Deus de Lisboa das Religiosas Descalças da Primeira Regra de Nossa Madre S. Clara* [Cod. 10998], fl.12.

sepultura.»⁶

Não são, porém, apenas valores simples e gerais como a devoção e a humildade que permitiam ligar com intimidade a rainha D. Leonor à *forma de vida* religiosa e espiritual especializada do mosteiro coletino. Com efeito, algumas memórias cronísticas da casa reformada de Xabregas intentam mesmo apresentar a soberana como um exemplo de figura religiosa excepcional, perseguindo quase uma adesão a uma existência monástica. Assim, a monarca oferecia, juntamente com a vida das religiosas fundadoras da comunidade, um exemplo hagiográfico fundamental em que se exprimiam os principais veios que deveriam pautar a reforma coletina, nomeadamente

«assistindo com as Religiosas a todos os actos de Comunidade. Confusão grande era para as Religiosas verem huma Rainha exercitar os actos de humildade, como se fosse a mais humilde dellas; ja servindo-as no Refeitório, e ja acompanhando-as em outros ministerios tão proprios da sua virtude, como alhejos de huma Magestade excelsa. Em quanto as Freiras hião a Completas, ella lhes varria por suas mãos o Refeitório, e concertava as mesas; e quando se tocava á collação, achavão tudo composto, e bem ordenado. Em todas as festas do anno assistia com ellas no Coro, ou rezando, ou meditando; e sempre com os joelhos em terra, e os olhos no Ceo na contemplação dos Divinos Mysterios, com tal devoção, e ternura, que podia compungir os corações mais duros».⁷

A religiosidade e a espiritualidade coletinas influenciaram D. Leonor. Mas existe também um movimento recíproco, uma relação de generosa dialéctica. Nos horizontes cronológicos em que se concretiza a inauguração da comunidade da Madre de Deus, a rainha concentrava já uma longa actividade religiosa, tendo, igualmente, especializado os principais sentidos da sua oração e da sua espiritualidade pessoais. Na realidade, à roda de 1509, a vida religiosa leonorina apoiava-se já numa capela privada

⁶ BNL - Catarina das CHAGAS; Joana da PIEDADE e Margarida TRINDADE (atribuído a), *Noticia da fundação do Convento da Madre de Deus de Lisboa das Religiosas Descalças da Primeira Regra de Nossa Madre S. Clara* [Cod. 10998], fls.12-13.

⁷ Frei Jerónimo de BELÉM, *Crónica Seráfica*, III, Lisboa, 1755, 72.

extensa e organizada, cruzando as actividades culturais quotidianas com a celebração elevada e cantada das principais datas do calendário litúrgico, exibindo ainda outros espaços que, como o seu oratório pessoal do Paço de S. Elói, se encontravam generosamente comprometidos -- da imagem ao livro religiosos -- com os principais temários e direcções que suscitavam a sua contemplação e oração, vertendo-se em devoções, liturgias, mas também em exercícios espirituais importantes⁸... D. Leonor não ergueu somente os edifícios que viriam a acolher as religiosas da Madre de Deus; não fez apenas ingressar na comunidade monástica freiras e damas da sua estreita confiança quase sempre oriundas da sua própria casa; não se limitou a promover a tradução e reunião dos textos clarianos fundamentais ou a fundar a vocação santuária do mosteiro exemplar das clarissas descalças... Depois da sua morte, a rainha deixaria mesmo ao cenóbio coletino a maior parte da sua vida religiosa privada, legando-lhe os livros e as tábuas do seu oratório particular, muitas das suas alfaias religiosas e alguns objectos devotos do seu uso pessoal...⁹ Durante a sua vida, entre 1509 e 1525, foram também constantes as doações e esmolas religiosas que, através de livros e pinturas, alfaias, téxteis e imagens a soberana fez entrar na estreita clausura coletina...¹⁰ Com muitas destas peças, entrava também na Madre de Deus a espiritualidade que D. Leonor e os seus círculos religiosos foram cultivando e aprofundando na história da espiritualidade do Portugal do Renascimento: uma espiritualidade moderna, largamente franciscana e clariana, orbitando em torno de um conhecimento elevado e áulico da Paixão, mas concentrando-se no seu carácter dramático e pobre, nas suas dimensões imagéticas e teatrais, exacerbando a importância contemplativa dos mistérios da Natividade e da Redenção... Este programa espiritual, constituindo um património constante dos interesses e investimentos da rainha, não se encontra sumariado em nenhum documento ou texto escrito, da mesma forma que não se conhecem tratados ou obras que apresentem os seus exercícios fundamentais, explicitando fulanizadamente ascetes, orações e itinerários místicos. Não se consegue hoje encontrar sequer, mesmo nos

⁸ SOUSA, *ob.cit.*, I e Ivo Carneiro de SOUSA, *Introdução ao estudo do Património, da Casa e da Corte de D. Leonor*, in *Espiritualidade e Corte em Portugal, sécs. XVI-XVIII*, Porto, 1993, 23-52.

⁹ BNL, *Relações dos bens legados pela rainha D. Leonor e outros inventários do Mosteiro da Madre de Deus de Xabregas* [Cod. 11352], fls.1-5v.

¹⁰ BNL, *Relações dos bens legados pela rainha D. Leonor e outros inventários do Mosteiro da Madre de Deus de Xabregas* [Cod. 11352], fls.8-9v.

mais de duzentos livros que D. Leonor reunira no seu oratório privado antes de falecer¹¹, um qualquer volume decisivo que oferecesse de forma indiscutível à comunidade das clarissas descalças da Madre de Deus a *praxis* espiritual que a soberana gostaria de ver desenvolver-se individual e colectivamente na casa monástica coletina... Existe, porém, entre as muitas doações e instruções que os esforços e os mecenatos leonorinos dirigiram para o mosteiro da Madre de Deus, uma peça sublime que poderia funcionar, através da qualidade da sua iconografia, como um verdadeiro tratado e sumário explícitos da espiritualidade cultivada por D. Leonor. Trata-se, significativamente, de uma das poucas tábuas que a rainha, depois de a ter acolhido no seu oratório privado, resolveria doar ainda em vida à casa das clarissas pobres para ser colocado em posição central no coro elevado da comunidade.¹² Referimo-nos a um quadro, sublime e enorme, conhecido normalmente por *Panorama de Jerusalém...*, oferecendo, duplamente, a história dramática dos derradeiros ciclos da Paixão e o mais belo retrato histórico de D. Leonor...

A admiração que as religiosas da Madre de Deus alimentavam pela tábua em que se oferecia a rainha em oração, de joelhos, perante a cidade de Jerusalém e os principais passos da prisão, crucifixação e morte de Cristo recupera-se em vários textos, como ocorre exemplarmente também com as crónicas seiscentistas que, no seu inconfundível género coloquial, fixaram este diálogo interessante, assinalando que

«(Alexandra) Muitas são as pessoas Reais que tem dado pessas notaveis a esta caza. Tambem o corpo de Santa Auta virgem e martir, do numero das onze mil virgens mandou o Emperador Maximiliano primeiro á Rainha Dona Leonor juntamente com o retabullo de Hierusalem, pessa tão particular, que não sabemos aja outra que se lhe iguale.

(Leonarda) Affirmo a Vossas Reverencias que me acontece algumas vezes gastar muitas oras em o ver pasmada das coriozidades que tem.

(Metildes) Sabeis o que mais me espanta, estar a imagem de nossa Senhora em tantas partes pintada, quantos são os passos de sua paixão desde a Cea athe a sepultura e ter

¹¹ Arquivos Nacionais/Torre do Tombo (ANTT), *Chancelaria de D. João III*, Livro 44, fl.68.

¹² ANTT, *Mosteiro da Madre de Deus de Lisboa (Xabregas)*, Papéis vários, cx.2, fl.123.

sempre hum mesmo rosto, tirando estar mais desfigurada em humas partes que em outras, e nosso Senhor do mesmo modo.

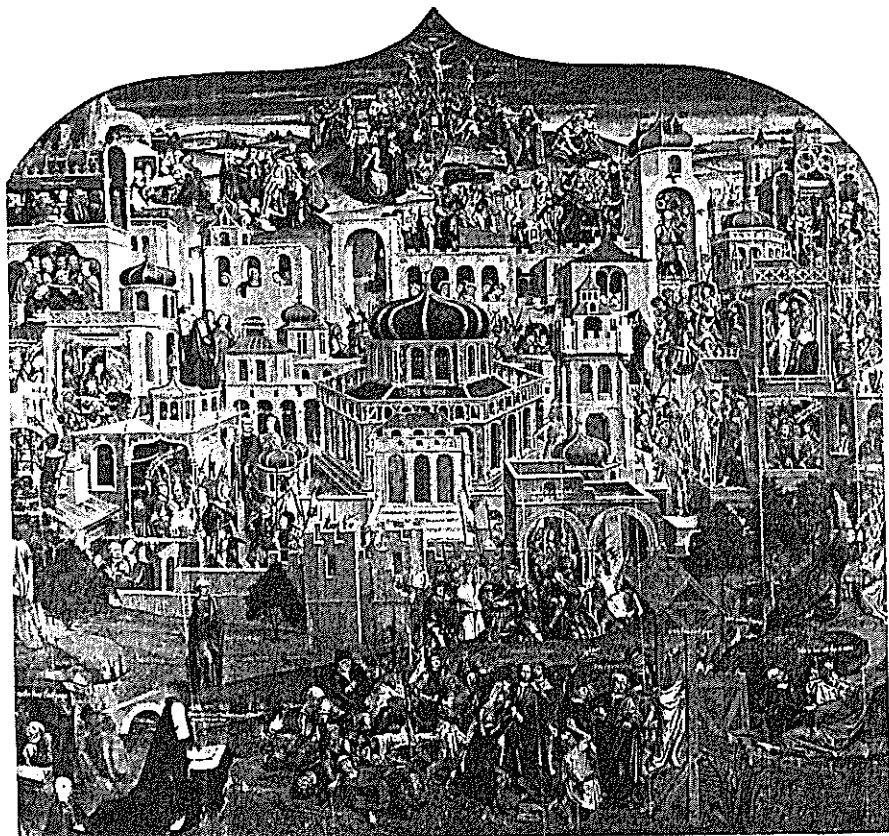
(Leonarda) E que espantozo he o rosto da Senhora, e que devotissimo, e o que dizeis de os rostros estarem proprios, o mesmo he em todas as figuras de São Pedro e de São João, e dos Judeus e soldados, sendo tanta a multidão os mesmos rostros e trajes que tem hûas partes tem nas outras. todos os pintores que cá tem entrado, e o tem visto pasmam...¹³

No entanto, não é apenas esta impressionante qualidade estética e plástica do quadro que aqui nos interessa estudar, nem tão pouco o facto fundamental de se tratar de uma das peças em que se oferece um exemplo histórico -- o mais impressivo e real -- da iconografia de D. Leonor.¹⁴ A tábua conhecida por *Panorama de Jerusalém* importa para as discussões deste estudo porque oferece um testemunho importante das direcções e temas privilegiados da espiritualidade leonorina e da sua influência reitora em aspectos e manifestações relevantes da religiosidade e da espiritualidade da casa coletina.

As principais estruturas iconográficas deste magnífico quadro parece captarem-se com relativa facilidade: trata-se principalmente de cruzar uma representação idealizada de Jerusalém com os derradeiros Passos da Paixão de Cristo que se encontram comprometidos com a própria cidade santa, ilustrando num único discurso iconográfico os ciclos narrativos que se estendiam da prisão à morte de Jesus. Expressa-se a representação da sacra urbe através de um conjunto de edificios tópicos que, misturando o gótico tardio com algumas soluções já marcadamente pré-renascentistas, se centra numa figuração ficcionada do templo de Salomão, a partir do qual se exorbita um «urbanismo» em cascata que irá conduzir e desaguar no Calvário que encima e dirige toda a mensagem espiritual iconográfica. Os erros de perspectiva são, no entanto, frequentes, quer nas interrelações entre edificios e estruturas, quer ainda destes com as diferentes figuras humanas

¹³ BNL - Catarina das CHAGAS; Joana da PIEDADE e Margarida TRINDADE (atribuído a), *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus de Lisboa das Religiosas Descalças da Primeira Regra de Nossa Madre S. Clara* [Cod. 10998], fls.40-42.

¹⁴ O estudo pormenorizado deste quadro no conjunto da iconografia histórica de D. Leonor oferece-se em Ivo Carneiro de SOUSA, *A Rainha da Misericórdia na história da espiritualidade em Portugal na Época do Renascimento*, Porto, FLUP, 1992, III, 163-170.



PANORAMA DE JERUSALÉM

(Autor desconhecido da escola flamenga, [1509-1517], Mosteiro da Madre de Deus de Xabregas, madeira de carvalho, 2000x2000mm)

em que se exagerou nitidamente a sua dimensão, descurando-se a sua correcta perspectivação, o que permitia, contudo, valorizar a sua identificação e acompanhamento. Em termos genéricos, algumas destas disfunções relevam talvez da organização marcadamente singular e simétrica da composição, planificada praticamente a partir desse centro geométrico que é o Templo e desenvolvendo em seu redor duas órbitas de edifícios, conquanto apenas uma apresente com nitidez uma circulação passional humana, facilmente reproduzível nos espaços claustrais monásticos. Estes vectores, que, comprometidos com a organização espacial, se julga concorrerem para facilitar a leitura memorial da composição, aprofundam-se ainda mais vincadamente com a propositada geração de um sentido vertical geral que une o plano de integração do espectador -- em que se situa, duplamente, a representação leonorina e a cena emblemática do beijo de Judas -- ao Calvário que conclui em termos normativos a lição iconográfica. Esta dimensão vectorial vertical, valorizando a crucifixação e morte de Cristo, afigura-se ter sido mesmo claramente compreendida e, até, adensada por D. Leonor e seus colaboradores ao conseguirem evitar as dificuldades de leitura suscitadas pela exagerada simetria plana de uma tábua quadrangular de grandes dimensões (2mx2m) através da construção de uma moldura que transformou o plano superior da composição num arco, permitindo altear ainda mais poderosamente a representação normativa e exemplar do Calvário -- de um curioso Calvário largamente povoado e humanizado, nomeadamente devido à presença e integração de outras várias cenas e ciclos da Paixão que lhe haveriam de suceder, renunciando a Ressurreição... Retenha-se que esta apresentação do Calvário com a ajuda de uma espécie de arco triunfal constitui uma solução estética quase constante nos investimentos artísticos leonorinos -- como ocorre também com o célebre tríptico da Paixão da igreja de Nossa Senhora do Pópulo que D. Leonor fundou nas Caldas da Rainha --, ressaltando imediatamente da especificidade da espiritualidade da Paixão tão cultivada como propagada pelos mecenatos e actividades religiosos da monarca, associando -- e contrastando -- quase sempre o gosto por ambientes áulicos com o carácter violento e duro de uma Crucifixação em que se oferece à meditação especializada um Cristo pobre e despojado...

Encontramo-nos, assim, face a um quadro intensamente dirigido e vinculado à memória e à oração. Uma composição ligada a essa verdadeira

«arte» de casar a memória com a oração que permitia geralmente aprofundar a oração mental, uma forma especializada e espiritualizada de oração que tantos pontos de contacto procurou sempre manter com a mística. A organização e planificação estruturais do *Panorama de Jerusalém* facilitam com inusitada competência a apresentação de uma verdadeira «geometria» da Paixão que se pode ainda rapidamente recordar e conceptualizar graças também a esse minucioso conjunto de legendas que povoa a composição, assinalando os lugares e os tempos da Paixão, marcando os tempos e os lugares da cidade santa da paixão, mas também reservando tempos e lugares na memória daqueles que rezavam e meditavam com o apoio destas imagens... O quadro parece mesmo remeter com conhecimento para essa arte da memória que não deixava de ser também a oração mental, imprimindo na mente as imagens e os lugares que eram também indispensáveis para recordar as «palavras» e as «coisas» que, nesta época, pensava-se informarem e totalizarem a memória...¹⁵

Atente-se, em seguida, na forma propositadamente escolhida para representar e pintar D. Leonor nesta composição... Não se trata somente de denunciar uma posse ou uma encomenda, a figuração da monarca é ela própria a prova mais evidente do uso privado e da funcionalidade oracional desta composição da memória dos lugares santos, da memória da Paixão de Cristo, através das suas imagens, dos seus quadros e das suas legendas. Vestida com um hábito de terceira franciscana, ajoelhada num genuflexório coberto por uma pano negro, acompanhada por uma presença feminina, D. Leonor medita a partir de um livro aberto, remetendo, de certo, para a sua prática e conhecimento da oração e meditação a partir da leitura de obras especializadas, nomeadamente dos livros litúrgicos.

Antes dos restauros da tábua propositadamente realizados para as exposições comemorativas do Quinto Centenário do Nascimento da Rainha, pensava-se que D. Leonor havia sido pintada em sobreposição na composição primitiva. Contudo, sabe-se desde então, com rigor, que o *Panorama* foi enviado à rainha inacabado, reservando em branco o espaço em que se haveria precisamente de inserir a representação leonorina¹⁶ que comparece assim, na sua iconografia pessoal, como a sua representação e

¹⁵ Cf., a este propósito, o estudo indispensável de Frances A. YATES, *El arte de la memoria*, Madrid, 1974.

¹⁶ Fernando PAMPLONA, *Retratos da Rainha D. Leonor*, in *V Centenário do Nascimento da Rainha D. Leonor e IV Congresso das Misericórdias*, Lisboa, 1958, 30-31.

retrato históricos mais reais... Importa, porém, relevar que se procura significativamente coligar a esta representação da rainha uma ideia geral de elevada religiosidade e, mesmo, de preparação da espiritualidade: a monarca aparece de joelhos, em oração, preferindo-se nitidamente vincular também D. Leonor a essas obras especializadas da oração – da oração privada, mas socialmente elitária – que eram os breviários e os livros de horas iluminados... Principalmente nesta composição, talvez se tenha procurado cunhar uma representação da soberana que se acredita ter sido largamente normativa, caracterizando-se sempre pela sobrevalorização da oração e da espiritualidade pessoais... No entanto, neste *Panorama*, ao contrário de outras peças iconográficas em que comparece a rainha¹⁷, não apenas se certifica e concretiza esse ideário iconográfico normativo pessoal, como ainda estamos colocados perante um contexto mais sublime que, para além de tematicamente mais impressivo, procura informar um verdadeiro *corpus* de imagens dirigido para a potenciação da oração e, em particular, para o desenvolvimento da oração mental individual. Neste universo em que, num único plano, se consegue representar com competência os derradeiros ciclos da Paixão, podemos até imaginar -- com alguma licitude e proximidade -- diferentes sugestões e funcionalidades que poderiam ser perseguidas e aprofundadas pela contemplação leonorina: a composição poderia nomeadamente servir para que a rainha concretizasse essa sua constante devoção à cidade santa -- concretizada na sua protecção e financiamento de várias peregrinações de religiosos da sua casa e dos seus círculos a Jerusalém --, realizando assim com o apoio das imagens uma espécie de *peregrinatio* ilustrada e mental à sacra urbe; poderia também a composição ajudar a monarca nas suas continuadas meditações em torno da Paixão e, em particular, sobre os temários da crucificação e morte de Jesus; poderia igualmente a tábua funcionar, em termos ainda mais precisos, para apoiar as orações do ciclo quaresmal e pascal, sugerindo, por exemplo, uma verdadeira *via crucis* capaz mesmo de veicular pela imagem as «estações» indispensáveis para suportar e aprofundar exercícios espirituais especializados... Esta última hipótese parece mesmo ter sido aquela que haveria de colher as preferências das religiosas coletivas da Madre de Deus, logo que o quadro se transferiu do oratório privado da rainha para o coro elevado da igreja conventual, concluído certamente antes de 1520...¹⁸

¹⁷ SOUSA, *ob.cit.*, 151-183.

¹⁸ ANTT, *Mosteiro da Madre de Deus de Lisboa (Xabregas)*, M.2, fl.62.

Com efeito, parece concorrer para comprovar esta última funcionalidade devocional e espiritual do retábulo de Jerusalém o facto de ele constituir precisamente a primeira «estação» do itinerário dos Passos da Paixão que a comunidade coletina procurava percorrer constantemente, como se testemunha nas descrições dos exercícios claustrais realizadas por várias religiosas durante a Quaresma. Assim, as crónicas seiscentistas recordam que soror Antónia da Trindade, essa freira exemplar que saíra da casa de D. Leonor para ajudar a introduzir a reforma coletina na Ordem de S. Clara em Portugal, costumava durante as suas devoções quaresmais seguir o percurso conventual que haveria de consagrar um itinerário habitual e normativo dos Passos, o qual

«se comessou em o coro ao pe do Retabulo de jerusalem aonde esta pintada a caza de Pilatos, e o senhor saindo delle com a crus, o segundo em o capitullo aonde o vedes assy de vulto, como em Retabollo reprezentando o encontro com a virgem senhora nossa, o terseiro em as varandas em o nicho que tem o painel de Simao Sireneo, ajudando a levar a crus de Christo nosso Redemptor, o quarto, e quinto no claustro em os dous nichos das filhas de Jerusalem, e da veronica, o seisto no choro em o Altar de Jesus crucificado, estes passos corre a comonidade todas as sextas feiras da Coresma, mas não juntas por cauza das occupaçoins cada huma cumpre com sua devossão quando pode...»¹⁹

Não nos devemos esquecer, todavia, que a tábua leonorina começou por entrar no oratório privado da rainha do seu paço de S. Elói e, só mais tarde, depois dessa residência fulanizada, terá sido definitivamente oferecida à comunidade coletina de Xabregas, fixando-se no seu coro, acompanhando e apoiando os ofícios e cantos litúrgicos das religiosas. Parece, assim, poder sugerir-se que, complementarmente à influência que a espiritualidade claustral da Madre de Deus não deixaria de oferecer à soberana, existe um movimento complementar pelo qual D. Leonor trata de infundir sugestões e itinerários fundamentais da sua própria experiência e meditação espirituais na *praxis* religiosa do cenóbio que havia fundado em Xabregas. Deste modo,

¹⁹ BNL - CHAGAS, Catarina das; PIEDADE, Joana da e TRINDADE, Margarida da (atribuído a) - *Notícia da Fundação do Convento da Madre de Deus de Lisboa das Religiosas Descalças da Primeira Regra de S. Clara* [Cod. 10998], fls.401-402.

emblemizando toda a sua própria representação, mas também contribuindo para fixar algumas das funções espirituais fundamentais da composição iconográfica, D. Leonor resolveu acrescentar, em posição reitora, junto à sua figuração, uma legenda que significativamente reza: *Memento Domine ancillae tuae servae servorum tuorum ab redemptionem tuam...* A inscrição parece vincular nitidamente toda uma comunidade -- a soberana e as religiosas do seu oratório privado, bem como, depois, as freiras coletinas da Madre de Deus -- já não somente ao mecenato, mas ao próprio exemplo da rainha, prostrada em oração perante os mistérios da Paixão de Cristo...

Acreditamos, porém, que existem outras pistas passíveis de ajudar a esclarecer as sugestões espirituais que D. Leonor foi dirigindo para o seu mosteiro da Madre de Deus, ao mesmo tempo que, exprimindo uma especialização religiosa complementar, ajudava a casa coletina a transformar-se num dos mais importantes santuários portugueses do Renascimento. Para além dos textos, dos livros, das imagens e das realizações iconográficas, para além mesmo das alfaias ou das próprias religiosas, a soberana parece ter procurado introduzir na vida claustral das clarissas reformadas algumas das direcções privilegiadas pela sua espiritualidade e sensibilidade religiosa pessoais, adregando assim à singularização contemplativa e observante coletina alguns outros investimentos que, pautados pela elevação áulica e dramática, se afigura terem contribuído para adensar uma parte importante da especialização espiritual individual e geral da comunidade monástica xabregana. Na verdade, é possível que, a um outro nível devocional e espiritual mais concreto, a profunda devoção pessoal que a monarca sempre dirigiu para a Natividade tenha igualmente oferecido sugestões espirituais e contemplativas específicas na comunidade coletina, sobrepujando e ampliando mesmo esse entendimento que fomos inventariando na espiritualidade clariana, interpretando quase exclusivamente o nascimento de Cristo através da radicalidade da pobreza do presépio, desenvolvendo um temário nitidamente franciscano. É mesmo credível que a rainha tenha infundido, duplamente, uma dimensão teatral e áulica no entendimento da espiritualidade da Natividade perseguido pelas comunidades coletinas portuguesas, quer através directamente da promoção de realizações teatrais, quer continuamente através das suas principais doações iconográficas retabulares, o que não deixa de ajudar a compreender, afinal, porque é que os colóquios seiscentistas em que se divulga a história colectiva e individual

das religiosas da Madre de Deus se organizam inteiramente em torno de temários e contextos natalícios, realçando mesmo tratar-se de uma tradição original da comunicação claustral, especialmente vocacionada para meditar os diferentes episódios em que se desdobravam os mistérios do nascimento do Salvador...²⁰. No entanto, antes de explorarmos mais pormenorizadamente estes vectores, largamente comprometidos com as direcções estruturantes da religiosidade e da espiritualidade leonorinas, importa assinalar que, em termos gerais, estas especializações contemplativas das comunidades de clarissas no desenvolvimento da espiritualidade dos mistérios da Paixão e da Natividade começaria a entrelaçar-se estreitamente com o aprofundamento do desenvolvimento do teatro religioso no interior das próprias casas claustrais, definindo mesmo formas específicas de apropriação do teatro religioso.

No caso da literatura dramática castelhana, por exemplo, este movimento de dramatização da Natividade ao serviço da contemplação especializada das clarissas parece mesmo poder ter sido uma dinâmica potenciada ainda ao longo do século XV. Assim, sabe-se nomeadamente que o célebre Gomez Manrique comporia a pedido de sua irmã, D. Maria Manrique, vigária do Mosteiro de S. Clara de Calabagamos, uma representação importante sobre o *Nascimento de Nosso Senhor*, tendo este cenóbio conservado também uma outra peça, um *Auto da Fuga do Egipto*,

²⁰ No prólogo à primeira parte das *Noticias* sciscentistas, soror Joana da Piedade escreveu, significativamente, o seguinte: «Sempre despois que estou nesta caza, tenho ouvido queixas, as que tivemos nella de não aver alguma memorea de sua fundação, e das Religiozas santas, que daqui foram para o Ceo porque ainda que no Archivo aja alguns papeis que de tudo dão noticia não he em forma que os possamos ler quando queremos e do que toca as Relligiozas he muito pouco, em comparação do que sabião as Madres velhas, que tenho conhecido, e ja estas me diziam que não era nada, o que me contavão para o muito que lhe esquecia, do que tinhão ouvido a outras mais antigas, que conhesceram; de modo que se ouvera feito cazo de tudo que se pudera cscrever se fizera hum muy grande livro e de muita edificação e quando não fora pera o verem todos fora de grande proveito para nos mesmas. A magoa de ver ir esquecendo de todo, o que dezejo ver tão vivo em nosso pensamento me fas emprender o para que presto menos, que para nada prestando tão pouquo para tudo, que he dar alguma luz do muito que o silencio tem em trevas: e como não tenho saber nem sufficiencia para escrever Livro na forma que de ordinario se uza valhome do costume que nesta caza ha de se ajuntar a Comonidade em os dias de Natal em boa conversasam para todas juntas festejarmos o nasimento do Senhor, e em estas praticas tenho eu ouvido o que aqui direy, e assim que não faço mais que escrever junto o que Vossas Reverencias tem ditto por diversas vezes pera as que vierem depois de nos achem algum rastro do que ja ha tam pouco em comparação do que pudera ser...» (BNL - Catarina das CHAGAS; Joana da PIEDADE e Margarida TRINDADE (atribuído a), *Noticia da fundação do Convento da Madre de Deus de Lisboa das Religiosas Descalças da Primeira Regra de Nossa Madre S. Clara* [Cod. 10998], fls. 1-3).

acerca da qual ainda hoje se discute a autoria e a cronologia, podendo mesmo tratar-se de outro drama manriqueano ou, inclusive, de Frei Ambrosino de Morales, concluído entre 1446 e 1512.²¹ De qualquer modo, julga-se possível apontar estas fronteiras cronológicas como representando um período marcado pelo desenvolvimento geral das representações dramáticas no interior das comunidades de clarissas ibéricas, existindo alguns outros exemplos de casas que, em diversos espaços espanhóis, representaram e preservaram documentadamente peças religiosas várias, conquanto largamente centradas na celebração dramática dos mistérios da Natividade...²²

É possível que o desenvolvimento da dramatização dos grandes mistérios da Paixão e, em particular, dos episódios do ciclo do Natal tenha igualmente sido introduzido nos mosteiros coletinos portugueses, a partir das sugestões de D. Leonor e da sua protecção e encomenda de trabalhos vicentinos.

Comece mesmo por se recordar que *O Auto Pastoril Castelhana*, desse «primeiro» Gil Vicente tão intimamente ligado à soberana e aos seus círculos religiosos, poderá oferecer um primeiro exemplo de aproximação a temários e motivos sugeridos pela espiritualidade leonorina que se viria a projectar na vida religiosa coletina. De facto, a peça radica, como é sabido, numa encomenda de D. Leonor, realizada logo depois da representação do *Auto da Visitação*, pretendendo a soberana que Gil Vicente representasse, nas matinas do Natal, uma obra *endereçada ao nascimento do Redentor*...²³ No cerne da representação dramática, que o autor preferiu intitular *Auto Pastoril Castelhana* -- limitando, assim, a amplitude do temário encomendado ao episódio da *Adoração dos Pastores* --, encontra-se principalmente o motivo do presépio, oferecido com autonomia estética enquanto tal, o que constitui um dos principais travejamentos da espiritualidade clariana -- a partir das sugestões e práticas especializadas por S. Francisco --, largamente restaurado e aprofundado pela reforma coletina.²⁴ Mais significativo, porém, julga-se ser o facto do texto vicentino

²¹ Ignacio OMAECHEVARRÍA, *Las Clarissas atraves de los siglos*, Madrid, s/d., 129.

²² Ignacio OMAECHEVARRÍA, *Las Clarissas atraves de los siglos*, Madrid, s/d., 130.

²³ Gil VICENTE, *Copilaçam de totalas Obras de Gil Vicente*, ed. de Maria Leonor Carvalhão Buescu, I, Lisboa, 1983, 22-23.

²⁴ Por isso, encontramos também o presépio como um dos investimentos artísticos mais sublimes das comunidades clarissas de Jesus de Setúbal e da Madre de Deus de Xabregas, aqui largamente fundando discursos icono-plásticos relevantes, talvez edificando os primeiros presépios figurados do

tratar de oferecer, na parte central da sua representação, dedicada à concretização da Adoração, uma preferência pela descrição pobre de Cristo no presépio, vertendo-se neste interessante diálogo dramático:

«Lucas - Qué casa tan pobrezita
escogió para fñascer!

Brás - Ya comiença a padeçer
dende su ninñez bendita

Silvestre - De paja es su camazita.

Lucas - Y establo su posada.

Brás - Loda sea y adorada
y bendita

la sua clemencia infinita.

Gil - Señora, con estes hielos

el niño se está temblando:

de frío veo llorando

el criador de los cielos

por falta de pañizuelos.

Juri a san! si tal pensara,

o por dicha tal supiera,

un çamarro le truxera

de una vara,

que ahotas que él callara.

Ora vosotros qué hazéis?

Con muy chapada hemencia

y con vuestra revelencia,

dalde de esso que traéis.

Silvestre - Perdonad, señor, por Dios,

que, como somos bestiales,

los presentes

no son tales

mundo religioso claustral português (ANTT, *Mosteiro da Madre de Deus de Lisboa (Xabregas)*, Papéis vários, cx.3, fls.99v.-101). Frei Bernardo da Cruz, por exemplo, na sua *Crónica Del-Rei D. Sebastião*, referindo-se a um incêndio no mosteiro da Madre de Deus, em 1576, discrimina várias figuras -- S. José, o Menino, a Virgem Maria -- que faziam precisamente parte do presépio da casa coletina (Frei Bernardo da CRUZ, *Crónica Del-Rei D. Sebastião*, Lisboa, 1903, I, 146-147).

como los meréceis vos.»²⁵

Existem, possivelmente, outros pontos de contacto mais complexos e a apelar a uma investigação especializada mais aprofundada que poderiam contribuir para ligar o texto vicentino em torno da representação da *Adoração dos Pastores* a alguns dos motivos e temas litúrgico-espirituais desenvolvidos pelas comunidades de clarissas reformadas. Tal poderia ser, a título de exemplo, o recurso dramático-litúrgico que o *Auto* de mestre Gil utiliza em torno do hino do *tota pulchra amica mea* que, entre outras várias funções comemorativas, era precisamente um dos principais cânticos que as noviças coletinas tinham obrigatoriamente de aprender, cantando-o, depois, nas comemorações das matinas de Natal...²⁶ No entanto, a peça vicentina parece datar, com segurança, de vinte e quatro de Dezembro de 1502, pelo que as suas ligações e dependências no domínio do litúrgico e da espiritualidade devem, preferencialmente, remeter para o contexto da encomenda leonorina, até porque esta haveria de se prolongar, no princípio do ano seguinte, concretamente em seis de Janeiro de 1503, quando Gil Vicente representa para D. Leonor o *Auto dos Reis Magos*, aproximando-se, assim, mais nitidamente do projecto original da soberana, centrado na comemoração geral do nascimento do Redentor.²⁷ É particularmente importante que à representação anterior exornando o tema da pobreza de Jesus no presépio se lhe siga uma peça que, aprofundando a contemplação universal do mistério da Natividade, termina significativamente num ambiente de gosto áulico, recordando a profecia do salmo setenta e um, talvez mesmo a partir das sugestões iconográficas de uma das iluminuras de página inteira mais sumptuosas do *Breviário Franciscano* do uso de D. Leonor:²⁸

²⁵ Gil VICENTE, *Copilaçam de todas as Obras de Gil Vicente*, 32-33.

²⁶ ANTT, *Mosteiro da Madre de Deus de Lisboa (Xabregas)*, M.2, fl.3v.

²⁷ Recorde-se que no final do *Auto de ãa Visitação* Gil Vicente escreveu que «por ser cousa nova em Portugal, gostou tanto a Rainha velha desta representação, que pediu ao autor que isto mesmo lhe representasse às matinas do Natal, endereçado ao nascimento do Redentor. E porque a substância era mui desviada, em lugar disto se fez a seguinte obra (o *Auto Pastoril Castelhana*)» (Gil VICENTE, *Copilaçam de todas as obras de Gil Vicente*, 22-23)... Palavras que parece, de facto, indiciarem um projecto de representações de temário mais amplo que o dramaturgo haveria de prolongar com a apresentação do *Auto dos Reis Magos*.

²⁸ Pierpont Morgan Library (PML) - Ms.52, fl.61v. A iluminura encontra-se estampada e estudada em SOUSA, *ob.cit.*, III, 301-303.

«David n'el psalmo setenta
y uno cuenta
Reys de Tarsis y Sabá,
y el de Arabia verná
con humildá,
muy gran compañía sin cuenta,
adorar sin más afrenta
muy contenta.»²⁹

Não é, porém, este artigo o contexto mais adequado para estudar com profundidade as estreitas ligações e influências que Gil Vicente procurou encontrar na religiosidade e na espiritualidade exemplares que D. Leonor tratava de potenciar nos seus círculos mais íntimos, até porque se trata de uma investigação que obriga necessariamente a uma reavaliação geral das obras de devoção vicentinas, tratando de as cotejar com vários textos e obras -- dos *Breviários* à literatura mística -- que devem ter colhido na produção e representação das suas primeiras obras dramáticas. É mesmo possível que uma investigação deste teor obrigue, no futuro, a coligar igualmente os primeiros andamentos do teatro vicentino com esse mundo ainda pouco conhecido da iluminura e das imagens religiosas, esse mundo geral da iconografia religiosa que constituía tantas vezes uma fonte abundante de inspiração da arte dramática...³⁰

Seja como for, à volta de 1509-1513, D. Leonor viria mesmo a oferecer documentadamente ao seu mosteiro coletino de Xabregas, por intermédio do génio dramático de Gil Vicente, o *Auto da Sibila Cassandra*.³¹ Representado na igreja da Madre de Deus, nota-se no trabalho vicentino um esforço impressivo que não deixava de se dirigir ao meio religioso monástico que, de certo, procurava acompanhar e, talvez, a partir do coro, participar na representação, porventura ainda num momento praticamente fundacional da comunidade coletina. Mais uma vez, são as matinas do Natal o contexto eleito por D. Leonor para enquadrar o texto dramático vicentino, esclarecendo-se no prólogo da peça que se tratava

²⁹ Gil VICENTE, *Copilaçam de todas as Obras de Gil Vicente*, 46.

³⁰ A este propósito veja-se a obra ainda fundamental de Émile MÂLE, *L'Art Religieux de la fin du Moyen Age en France*, Paris, 1949, 35-84.

³¹ Acerca da cronologia desta obra vicentina compulse-se as propostas adiantadas por Anselmo Braamcamp FREIRE, *Gil Vicente Trovador e Mestre da Balança*, Lisboa, 1944, 72-73, 155 e 601.

«nela da presunção da Sibila Cassandra, que, como per espírito profético soubesse o mistério da encarnação, presumiu que ela era a virgem de quem o Senhor havia de nascer. E com esta opinião nunca quis casar.»³²

Não é preciso percorrer longa e exaustivamente os diálogos da representação teatral para se perceber que existe um trabalho religioso especializado considerável no sentido de procurar adequar os conteúdos do *Auto* ao auditório coletino xabregano, formado principalmente, como se sublinhou, por freiras que combinavam uma extracção social elevada com uma educação religiosa exemplar. Assim, os temas da castidade, da clausura e, desde logo, da superioridade da vida professa sobre o matrimónio insinuam-se nos primeiros andamentos da dramatização, perguntando -- e esclarecendo -- mesmo Cassandra:

«Cuál es la dama polida,
que su vida
juega, pues pierde casando,
su libertad cautivando,
otorgando
que sea siempre vencida,
desterrada en mano agena,
siempre en pena,
abatida y sujuzgada?
Y piensan que ser casada
que es alguna buena estrena!»³³

A densidade dos argumentos que se vão esgrimindo em torno do tema do matrimónio ocupa grande parte dos investimentos dramáticos do auto vicentino e, mesmo quando, depois da intervenção elevada de Moisés, o casamento é apresentado como o «primeiro» sacramento, ainda assim a sibila Cassandra continua, insistentemente, a recusar casar-se.³⁴ Pensava, de facto, que deveria conservar a sua virgindade, visto que dela haveria de nascer o Redentor. A sua ambição desmedida e incompreensível acaba,

³² Gil VICENTE, *Copilaçam de todas as Obras de Gil Vicente*, 47

³³ Gil VICENTE, *Copilaçam de todas as Obras de Gil Vicente*, 48.

³⁴ Gil VICENTE, *Copilaçam de todas as Obras de Gil Vicente*, 59.

porém, por ser acusada e, depois de longas passagens em que, de forma sublime, se exorna a figura divina da *Madre de Deus*, abrem-se as cortinas da encenação e oferece-se, finalmente, o presépio.³⁵ Os anjos e todas as figuras da peça -- de Abraão a Moisés, de Salomão a Cassandra ... -- passam imediatamente a cantar o mistério da Natividade, encerrando-se mesmo a representação com um conjunto elevado de versos dedicados a Maria.³⁶ O que se afigura mais relevante na arquitectura devocional deste auto vicentino julga-se ser precisamente a introdução do tema da nupcialidade de Cristo, tão relevante nas experiências monásticas femininas, mas, como se sabe, temário particularmente pertinente na organização contemplativa original da Ordem nascida em S. Damião de Assis. Assim, tratando de aprofundar os sentidos deste tema, os quais se encontravam largamente abertos à potenciação dos exercícios espirituais, o que a peça de mestre Gil -- ou a encomenda de D. Leonor? -- parece querer oferecer à comunidade coletina é a ideia de que a verdadeira castidade/nupcialidade reside na imitação oracional e espiritual das dores e dos prazeres³⁷ da Virgem, o único itinerário capaz de conduzir à comunhão com o Redentor... Não será mesmo o derradeiro vilancete do *Auto* um apelo alegórico a esses soldados espirituais que eram as religiosas coletinas, combatendo pela oração e pela contemplação, especializando uma vida elevada de intercessão orante e espiritual, capaz de ser exornada e cantada pela comunidade de clarissas descalças?

«A la guerra,
cavalleros esforçados:
pues los ángeles sagrados
a socorro son en tierra.
A la guerra

Con armas resplandecientes
vienen del cielo bolando,
Dios y hombre apellidando

³⁵ Gil VICENTE, *Copilaçam de todas as Obras de Gil Vicente*, 66.

³⁶ Gil VICENTE, *Copilaçam de todas as Obras de Gil Vicente*, 66-71.

³⁷ O tema das sete Dores e das sete Alegrias da Virgem indiciado por Cassandra (Gil VICENTE, *Copilaçam de todas as Obras de Gil Vicente*, 69) constitui uma das devoções mais importantes de D. Leonor que se encontra estudada em SOUSA, *ob.cit.*, I, IV parte.

en socorro de las gentes.

A la guerra,

cavalleros esmerados;
pues los ángeles sagrados
a socorro son en tierra.
A la guerra!»³⁸

As peças vicentinas ligadas a D. Leonor, incluindo esta última representação, necessitam urgentemente de uma investigação mais aturada e demorada, talvez mesmo da sua *tese*... De facto, não basta procurar analisar os conteúdos centrais destes textos vicentinos para esclarecer a sua génese e funcionalidade, sendo imprescindível conhecer e estudar mais demoradamente as relações destes trabalhos com outros materiais dramáticos que exornam temários e mistérios religiosos semelhantes. Pensamos, por exemplo, que se deve procurar comparar e reestudar estes *Autos* devocionais do mestre português ao lado da referida *Representación* de Gomez Manrique ou dos elementos dramáticos da *Vita Christi*, de Frei Iñigo de Mendoza, como também das églogas religiosas de Juan del Encina..., textos informando uma constelação dramática que se afigura reproduzir um caminho que poderia incluir vários outros monumentos, como o *Belém*, de Greccio, as meditações boaventurianas da infância de Jesus e, naturalmente, as *Meditações da Vida de Cristo*, do pseudo-Boaventura, fonte inesgotável de temas, imagens, figuras, mistérios....³⁹

De qualquer forma, a dramatização em torno dos episódios da Natividade parece ter-se transformado num dos mais sublimes períodos de reunião e meditação espiritual das comunidades coletinas portuguesas. Mais do que as sugestões trágicas e passionais do ciclos quaresmais e pascais, largamente debruçados sobre a oração e penitência pessoais, parece, de facto, terem sido os quadros do nascimento de Cristo que haveriam de forjar continuamente uma perene tradição de comemorações dramáticas, partindo das sugestões plásticas e teatrais do presépio para se aprofundar, depois, em torno das cenas que prolongavam e elevavam os significados

³⁸ GIL VICENTE, *Copilaçam de totalas Obras de Gil Vicente*, (ed. de Maria Leonor Carvalho Buescu), I, Lisboa, 1983, 70-71.

³⁹ Ignacio OMAECHEVARRÍA, *Las Clarissas a traves de los siglos*, Madrid, s/d., 130.

emblemáticos e sagrados da Natividade. Trata-se de um conjunto de dimensões que se capta com relativa facilidade principalmente nas crónicas seiscentistas da Madre de Deus, nas quais o Natal comparece mesmo como o momento devocional e espiritual mais importante da vida religiosa coletina claustral, mas também da espiritualidade que deveria informar o património contemplativo de cada monja.

As notícias memoriais da casa da Madre de Deus sublinham com frequência que estas conversações centradas nos mistérios da Natividade constituíam precisamente o único momento em que, anualmente, a totalidade da comunidade coletina se reunia em colóquio devoto e espiritual, procurando relevar que as suas reflexões ressaltavam da contemplação do presépio, tema que se procura firmar na espiritualidade do próprio *Pobre de Assis*, perguntando-se a propósito:

(Vigaira) Quem sabera falar em hum misteiro tão levantado? Só nosso Padre São Francisco o pudera fazer como convem, com grande devoção que lhe tinha.»⁴⁰

A partir desta filiação franciscana, assumida com generosidade, como se sabe, nos próprios escritos originais e regrais de S. Clara, as colecções de crónicas do mosteiro xabregano registam, imediatamente de seguida, este colóquio tão significativo quanto sublime, oferecendo um programa de exercícios devotos e espirituais que marcavam a *praxis* religiosa de cada uma das freiras, procurando nitidamente prefigurar um itinerário capaz de se elevar até ao contacto místico. Este percurso principia por se apropriar da história exemplar das religiosas da Madre Deus, como se esclarece no diálogo seguinte:

«(Leonarda) Digame Vossa Reverencia quando o santo fez aquelle Prezepio, em que não pos o Menino, não lhe apareço o Senhor em carne como quando naço em Betlhem?

⁴⁰ BNL - Catarina das CHAGAS; Joana da PIEDADE e Margarida TRINDADE (atribuído a), *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus de Lisboa das Religiosas Descalças da Primeira Regra de Nossa Madre S. Clara* [Cod. 10998], fl.5.

(Vigaria) Si por certo e nao so elle o vio, mas tambem hum homem devoto.

(Jacinta) Quem me dera que fomos tão devotas e ditozas, que nos acontecera agora o mesmo.

(Febronia) Se o dezejais procuray ser tão santa como as muitas que nesta caza tem avido e eu vos siguro que se assy o fizerdes que vos não faltem vizoins.»⁴¹

A contemplação dos mistérios da Natividade, particularmente concretizada na exacerbação da ideia do de um Cristo menino pobre, parece ter mesmo especializado, de facto, um momento de particular devoção espiritual da comunidade coletina, reafirmando não apenas um programa claustral, mas erguendo, sobretudo, um itinerário de perfeição regral que deveria enformar a vida de cada uma das religiosas. Os colóquios seiscentistas da Madre de Deus, apesar das suas vertentes compósitas, estendendo-se do cronístico ao hagiográfico, oferecem uma sinopse importante desse verdadeiro manifesto espiritual, apresentando fulanizadamente as diferentes freiras coletinas a render a sua própria homenagem contemplativa ao presépio e, principalmente, procurando comunicar com esse menino Jesus pobre e despojado, quase mendicante. Num dos diálogos de mais profunda intensidade espiritual que se conseguem identificar na documentação manuscrita que temos vindo a seguir, orbitando em torno da terceira oitava do Natal, divulga-se com generosa elevação o seguinte colóquio em que, individualmente, se consagra a contemplação especializada de cada uma das religiosas coletinas. Apesar do seu carácter tópico e edificante, afigura-se ser indiscutivelmente um caminho de recolhimento místico que os colóquios tratam de sugerir, apresentando ainda este percurso como o património espiritual mais sublime e especializado da comunidade de religiosas pobres:

«(Abbadeça) Justamente vos podeis queixar de nos (meu Deus e meu Senhor) de aver quatro dias que nos aquentamos em muy boas fugueiras sem vos avermos

⁴¹ BNL - Catarina das CHAGAS; Joana da PIEDADE e Margarida TRINDADE (atribuído a), *Noticia da fundação do Convento da Madre de Deus de Lisboa das Religiosas Descalças da Primeira Regra de Nossa Madre S. Clara* [Cod. 10998], fls.5-6.

pensado, e enfaixado, senão que vos temos nuzinho em esse prezepio, morrendo de frio.

(Vigaria) Tendo o coração tão abrazado em nosso amor, dulcissimo menino, como tremeis tanto?

(Febronia) O fogo de seu amor o abraza e o frio de nossos coraçoins o fas tremer, tomeo a madre Abbadeça e penso, e cheguemonos todas a elle com verdadeira charidade e os tremores sessarão.

(Abbadeça) Ora pois, em quanto eu fasso esse officio cada hũa de Vossas Reverencias lhe diga o que a sua devoção lhe dictar, ou lhe faça alguma petição.»⁴²

A partir daqui, desta verdadeira sugestão tratando de vincular e especializar a devoção à Natividade e, mais concretamente, ao presépio como etapa espiritual de aprofundamento da intensidade da oração, o verdadeiro veio passível de gerar o «calor» indispensável para fundar a vocação contemplativa das clarissas coletinas, começamos a identificar um autêntico cortejo comunitário, verdadeiramente dramático e «teatral» em que, uma a uma, todas as religiosas oferecem -- e, naturalmente, representam -- a sua oração e o seu amor espirituais ao menino Jesus:

«(Vigaria) Eu vos digo meu senhor que so a vos quero, e vos pesso que nunca outra couza alguma queira, e que antes perca a vida que perder tão briozos pensamentos.

(Febronia) Eu offreçovos sincoenta, e oito annos de Relligião, e lembrovos que me não contento com menos paga, que com a de me dardes a vos mesmo.

(Alexandra) Pareseme senhor que esta petição será a de todas nos, porque certo que nenhuma trouxe outra pertença a esta caza, fazeinos firmes, e perfeitas nella por vossa mizericordia.

(Mauricia) Eu abrazome com vossos divinos peis, e determino não vos larguar como outro Jacob athe me

⁴² BNL - Catarina das CHAGAS; Joana da PIEDADE e Margarida TRINDADE (atribuído a), *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus de Lisboa das Religiosas Descalças da Primeira Regra de Nossa Madre S. Clara* [Cod. 10998], fls.190-191.

dardes graça pera vos amar da maneira que vos quereis que o fassa.

(Macharia) Rogovos meu Jesus que imite a Virgem nossa Senhora esta escrava nossa e sua em contemplar com admiração e silêncio vervos nesse Presepio.

(Machrina) Pessovos meu Deus que eu vos sirva toda a vida com a fedilidade do glorioso São Joseph, e que me queirais tanto, como quizeste a elle.

(Urbana) Eu quero ser tão obediente como Abraham, e ajuda vossa pera cortar as cabessas a todos os filhos de minhas paixoins, para que vos fassa sacrificio de huma perfeita mortificação.

(Erena) Eu dezejo ser muito penitente, e viver tão solitaria neste convento como se estivera em hum dezerto sem aver creatura alguma que me divirta de ouvir vossa vos, fazei que seja dulcissimo espoz.

(Camilla) Pessovos senhor graça para ser perfeitamente pobre assy de espirito, como temporalmente, não querendo, nem dezejando mais que os beins do Ceo nem tendo mais que o forsozamente necessario.

(Sabina) Consedeime meu Redemtor inteiro conhesimento proprio, e perfeita humildade, e verdadeira contrição e fortaleza, contra mim, e contra todas as tentaçoins para sempre vos seja agradavel, e nunca perca vossa graça.

(Claudia) Se essas lagrimas (menino de minha Alma) são por mim, eisme aqui rendida a ellas, derramayas em meu Coração e ficara abrazado e vos contente.

(Jacinta) Sede bom Pastor, pera mim e fazeime devotissima do divino pasto do Sanctissimo Sacramento e daime continua fome deste doce manjar.

(Metildes) Tibi soli peccavi, tibi soli peccavi, tibi soli peccavi; a huma tão grande pecadora, não lhe convem outras palavras; Pessovos senhor miziricordia.

(Izidora) Pois eu confesso que vos quero muito, mas ainda vos quizera querer muito mais; levaime ao Ceo que já não posso sofrer este desterro.

(Feliciana) Pessovos senhor a virtude da paciencia, e inteira conformidade com tudo o que quereis, e que não haja para mim outra pretensão, mais que a de querer em todas as couzas vossa mayor gloria.

(Marcella) Fazeime meu Deos muita amiga de padeçer, e que vos sigua, não com huma Crus senão com muitas.

(Leonarda) Eu pessovos muy encarecidamente, graça para pella sua peccar por vos não offender.

(Loduvina) Meu redemptor fazeime devota de vossa sagrada paixão, e daime Dom de lagrimas para chorar a imitação de meu Padre São Francisco e de minha madre Sancta Clara.

(Eufrazia) Offeressovos divino espozoz a vontade que desde tão menina me destes de vos servir, e a que tenho de se me chegar o dia venturozo de sigurar minha boa sorte e fazer profição de perpetua escrava vossa.

(Abbadeça) Se tivermos o espirito de nosso Padre e seus companheiros viramos vizivelmente assistencia de nosso senhor vivo em meyo desta pratica, como aconteço quando elle lhes mandou que falassem de Deos, e o fizerão, como Vossas Reverencias agora por obediencia, e foi tão asseita a sua magestade que falarão altissimamente, e o senhor se lhes mostrou e os deixou raptos a todos aseitay meu Deus a pobreza de nossa devação; e consedeime tuydo o que estas madres vos pedirão, pois necessito de espirito bobrado para fazer o officio de Abbadeça de modo que vos sirva, e não arrisque minha salvação, e vos madres de Deos receey em vossos braços vosso filho e alcansainos o despacho de todas nossas petiçoins, e continuemos madres em falar das nossas Freiras, que ja gozão daquilo porque suspiramos, e que tão cuidadosas forão de o procurar.»⁴³

⁴³ BNL - Catarina das CHAGAS; Joana da PIEDADE e Margarida TRINDADE (atribuido a), *Noticia da fundação do Convento da Madre de Deus de Lisboa das Religiosas Descalças da Primeira Regra de Nossa Madre S. Clara* [Cod. 10998], fls.191-196

Repare-se que, significativamente, este longo itinerário em que a *forma de vida* coletina se vai expressando em exemplos de devoção e espiritualidade individuais procura concluir-se com a evocação desse quadro fundamental da história clariana que, marcado pelo reencontro entre S. Clara e S. Francisco, especializara um caminho de elevação mística, estribado na potenciação da oração -- precisamente um episódio que, reproduzindo as tradições cronísticas franciscanas que se estendem dos *Actus* ao *Floreto*, passando pelos célebres *Fioretti*, havia sido acrescentado por um dos mais importantes colaboradores de D. Leonor, o menor observante Frei Diego de Leiria, numa versão manuscrita da *Vida* da santa de Assis que a rainha lhe viria a encomendar para oferecer à comunidade das clarissas de Xabregas...⁴⁴ De qualquer modo, em linhas gerais, este sublime colóquio, tratando de vincular toda a comunidade coletina à contemplação da Paixão por intermédio do mistério da Natividade constitui um momento narrativo praticamente irrepetível no conjunto das *Notícias* que procuraram fixar a história colectiva e individual do cenóbio coletino da Madre de Deus. Apesar de escrita em 1639, certamente pela madre abadessa Joana da Piedade, esta parte do tratado manuscrito encontra-se largamente estribada em apontamentos anteriores, certamente da autoria de soror Mariana do Lado, acolhendo e reunindo ainda algumas colecções documentais originais da casa das clarissas de Xabregas⁴⁵. Permite, assim, este colóquio, não obstante a distância cronológica, uma aproximação pertinente à espiritualidade que se foi especializando nas comunidades coletinas ligadas a D. Leonor, nas quais, para além da elevação da devoção penitencial e disciplinante quaresmal, parece ter assumido posição axial a reflexão largamente aberta à espiritualidade proporcionada pela Natividade. No entanto, para além deste veio geral, o que se afigura mais relevante neste reportório de declarações das religiosas coletinas julga-se ser o entendimento pobre e denso da Paixão, motivo que se cruza novamente com o tema da nupcialidade com Cristo, direcção que várias vezes se acredita apenas poder ser alcançada através de uma contemplação intensa escorada verdadeiramente nas lágrimas e na imitação dos paradigmas que eram

⁴⁴ SOUSA, *ob. cit.*, I, 434. O estudo dos textos e regras de S. Clara organizados e traduzidos por colaboradores de D. Leonor encontram-se publicados e discutidos na mesma obra, III, 493-572. O manuscrito a que nos referimos encontra-se em ANTT, Ms. da Livraria, n.º738.

⁴⁵ ANTT, *Mosteiro da Madre de Deus de Lisboa (Xabregas)*, M.2, fls.3-9; *Xabreganas*, Livro da relação das religiosas [B-47-46], n.º1177.

naturalmente S. Francisco e S. Clara, restaurando e reproduzindo o exemplo das suas vidas e da sua espiritualidade...

Estas sugestões e temas de carácter elevado, plasmados por uma espiritualidade que se afigura, apesar dos cenários e motivos tradicionais, largamente específica e renovadora, não deixam imediatamente de obrigar a evocar o desenvolvimento da literatura mística que a reforma do mundo regal e vocacional das clarissas acabaria por potenciar. Trata-se, porém, de uma zona da história da espiritualidade no Portugal contemporâneo de D. Leonor largamente desconhecida e muito difícil de explorar, escasseando mesmo os indícios passíveis de, com rigor, explicitar pistas capazes de nos conduzirem à identificação de obras e autoras que, ligadas à reforma da Segunda Ordem franciscana, tenham vertido em escrito não apenas as suas experiências claustrais e individuais, mas principalmente os programas de intensificação das práticas e lições de uma espiritualidade que sugere frequentemente experiências místicas relevantes e peculiares... E, no entanto, a literatura mística clarissa desenvolveu-se generosamente noutros horizontes europeus, oferecendo textos de importância sublime, gerando até sugestões importantes aproveitadas pelo teatro religioso.

Deve recordar-se, pois, que a segunda metade do século XV é marcada pelo aparecimento de uma série importante de tratados e textos místicos da autoria de clarissas quase sempre vinculadas a movimentos e meios reformados. Para começar, impõe-se a figura maior de S. Catarina de Bolonha (1413-1463) e o seu célebre *Tratado das sete armas espirituais*, oferecendo comparações guerreiras e cavaleirescas, cujas características dominantes afiguram-se ser a contemplação do Verbo incarnado no seu aspecto de terno e suave infante, potenciando essencialmente a celebração do Natal na intimidade contemplativa monástica, vertente que, como se viu, parece constituir mesmo um dos patrimónios devocionais e espirituais mais importantes das comunidades coletinas portuguesas.⁴⁶ A obra de S. Catarina representa quase uma «dramatização» que, em luta contra as potências das trevas, vai detalhando um conjunto de armas que, afinal, não deixa de ressaltar da hereditariedade ascético-mística franciscana: desconfiança de si próprio em contraste com a confiança em Deus; memória da própria morte, memória da glória divina e, principalmente, memória da Paixão.⁴⁷ Oferece-se, contudo, uma caminho diverso dos itinerários místicos

⁴⁶ Ignacio OMAECHEVARRÍA, *Las Clarissas a traves de los siglos*, Madrid, s/d., 122-123.

⁴⁷ Massimo PETROCCHI, *Storia della Spiritualità italiana (secc. XIII-XX)*, Roma, 1984, 159.

«benignos» de S. Boaventura, preferindo-se realçar uma espiritualidade militante, uma interpretação densa e dura da Paixão.⁴⁸ É uma especialização espiritual que se encontra igualmente na acção de Eustaquia de Messina que, no princípio da segunda metade de Quatrocentos, haveria mesmo de transformar através da sua imaginação mística o convento das clarissas da sua cidade natal numa espécie de Terra Santa, nele localizando em diversos lugares a gruta de Belém, a casa da Nazaré, o Cenáculo, o Pretório, o Calvário e o Santo Sepulcro, informando uma renovada espiritualidade da Paixão, caracterizada pela densidade dramática e teatral.⁴⁹ Trata-se de um itinerário de espiritualidade que conduziria, já no final do século XV e nos primeiros anos de Quinhentos, à reflexão renovadora de Camila Bautista Varano, clarissa observante professa no cenóbio de Urbino, responsável por insinuar na meditação geral sobre a Paixão o tema das dores mentais de Cristo, em ligação com a elevação da oração mental pessoal.⁵⁰ Insistindo no tema da revelação do sofrimento e da dor da alma de Cristo no Calvário -- dor pelos pecadores e pelos eleitos, dor pela Mãe, dor por Maria Madalena, dor pela traição de Judas, dor pela ingratidão do povo judaico ... -- a beata clarissa haveria de insistir numa via mística escorada num sofrido caminho ascético que, de novo, aprofundaria uma conceptualização verdadeiramente violenta da Paixão.⁵¹ Uma espiritualidade que, com esta morfologia, com estas imagens, parece ter-se também concentrado progressivamente em D. Leonor, não tanto em textos e reflexões escritas, mas principalmente numa importante e irrepetível colecção iconográfica, das miniaturas iluminadas às grandes representações retabulares...

Sabemos infelizmente muito pouco acerca do tema da literatuta mística nas comunidades de clarissas coletinas portuguesas. E, no entanto, algumas religiosas aparecem por vezes evocadas em algumas memórias e notícias hagiográficas como autoras místicas de algum interesse. Tal é o caso, por exemplo, de soror Maria das Chagas, religiosa que professou no

⁴⁸ *Estão enganados os que procuram o serviço de Deus querendo servi-Lo com doçura e suavidade de espirito e paz mental, porque isso não é aquilo que Deus requer aos seus fiéis servos, antes os convida para a batalha* (Cit. por Massimo PETROCCHI, *Storia della Spiritualità italiana (secc. XIII-XX)*, Roma, 1984, 161).

⁴⁹ Ignacio OMAECHEVARRÍA, *Las Clarissas a traves de los siglos*, Madrid, s/d., 127.

⁵⁰ Ignacio OMAECHEVARRÍA, *Las Clarissas a traves de los siglos*, Madrid, s/d., 127-128.

⁵¹ Massimo PETROCCHI, *Storia della Spiritualità italiana (secc. XIII-XX)*, Roma, 1984, 179-181.

cenóbio da Madre de Deus à roda de 1520 e que se viria mesmo a tornar uma das freiras dilectas da rainha D. Catarina, ela também uma continuada protectora da comunidade xabregana. A professa coletina parece ter sido autora de versos espirituais importantes que eram conhecidos e utilizados na comunidade. Assim, nas *Notícias* seiscentistas da casa fundada por D. Leonor uma religiosa interveniente nestes colóquios memoriais recordava que

«tenho grande desgosto de ler os seus versos porque são muy espirituais e cheos de amor de Deus, e bem se ve nelles o muito que esta sancta madre gozava.»⁵²

No entanto, em termos memoriais e hagiográficos, o exemplo mais importante -- mas também mais estranho -- de uma autora mística coletina portuguesa ressalta novamente da história de uma religiosa professa no mosteiro da Madre de Deus, desta vez uma figura da estreita confiança de D. Leonor: soror Auta da Madre de Deus. A sua biografia encontra-se marcada pelo inusitado. É apresentada como filha de uma personagem de extracção nobiliária que ensinava na Universidade e que obrigava a futura clarissa a vestir trajes masculinos para ouvir Cânones e Teologia. Soror Auta acabaria por ficar tão qualificada nesses saberes que, depois da morte do seu pai, se aprestava mesmo para o substituir na docência quando foi precisamente denunciado o seu estado feminino. Seria, então, acolhida na casa de D. Leonor, tornando-se uma das suas colaboradoras mais íntimas, ajudando mesmo a soberana a rezar os officios divinos.⁵³ Documentadamente, sabemos, de facto, que a servidora leonorina professou logo em 1509 na primeira comunidade de clarissas coletinas da Madre de Deus.⁵⁴ A partir da sua entrada no cenóbio xabregano viria a colaboradora leonorina a tornar-se autora de vários monumentos litúrgicos, memoriais e espirituais, atribuindo-se-lhe versos místicos dedicados à Virgem e a Cristo, a realização das *Lições da Antífona Grande de S. Auta*, bem como a fixação dos primeiros apontamentos memoriais da experiência individual e comunitária da casa

⁵² BNL - Catarina das CHAGAS; Joana da PIEDADE e Margarida TRINDADE (atribuído a), *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus de Lisboa das Religiosas Descalças da Primeira Regra de Nossa Madre S. Clara* [Cod. 10998], fl.101.

⁵³ BNL - Catarina das CHAGAS; Joana da PIEDADE e Margarida TRINDADE (atribuído a), *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus de Lisboa das Religiosas Descalças da Primeira Regra de Nossa Madre S. Clara* [Cod. 10998], fls.327-328.

⁵⁴ ANTT - *Xabreganas*, Livro da relação das religiosas [B-47-46], nº1177, fls.9-9v.

fundada por D. Leonor...⁵⁵ Nenhum destes textos parece ter, actualmente, sobrevivido. Trata-se, contudo, de uma situação que não deve obstar totalmente a que se possa pensar que a profundidade da religiosidade e da espiritualidade das primeiras casas de clarissas coletinas portuguesas não tenha produzido algumas obras, nomeadamente memoriais, dramáticas e poéticas, plasmadas por uma renovação mística pautada principalmente por um conhecimento intenso, mendicante e denso da Paixão, em comunicação, duplamente, com as sugestões potenciadas pela reforma coletina, mas também seguindo algumas das principais devoções que mobilizaram constantemente o mecenato, a protecção e a oração de D. Leonor...

Ivo Carneiro de Sousa

Summary: In the year 1509, the queen D. Leonor (1458-1525) founded the monastery of Madre de Deus, which soon became the most important center of the Coletine reform of the Order of S. Clara in Portugal. This article examines the specificity of the Coletine spirituality developed within this religious institution, linking them to the spiritual and religious influences related to D. Leonor.

⁵⁵ BNL - Catarina das CHAGAS; Joana da PIEDADE e Margarida TRINDADE (atribuído a), *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus de Lisboa das Religiosas Descalças da Primeira Regra de Nossa Madre S. Clara [Cod. 10998], fls.327-328.*

Achegas ao Estudo da Influência da *Arbor Vitae Crucifixae* e da *Apocalypsis Nova* no Século XVI em Portugal.

«...Nostante tutte le meditazione filosofiche, epistemologiche e anche ideologiche e teologiche cui a dato luogo la Storia resta - molto umilmente - una scienza della concretezza: niente è più nemico della generalizzazioni».

F. Cardini, *Minima Medievalia*, Firenze, 1993, 39

Em ocasiões anteriores - *Livros e Leituras de Espiritualidade Franciscanos na Segunda Metade do Século XV em Portugal e Espanha*¹... e *Profetizar e Conquistar em Portugal dos Fins do Século XV aos Meados do Século XVI*² - tentámos sugerir, mais do que materializar, algumas pistas sobre a influência da *Arbor Vitae Crucifixae* de Ubertino da Casale e da *Apocalypsis Nova* na cultura portuguesa dos fins do século XV e ao longo do seguinte. Por influência - velho conceito hoje tido por um tanto ambíguo, mas muito cómodo e ainda passível de uma certa utilização - entendíamos - e entendemos aqui - tanto a constatação da existência desses textos em bibliotecas..., como a sua leitura..., o seu aproveitamento directo ou indirecto - declarado ou não -, mas pelos quais outro texto - ou determinado contexto - se define ou se explica melhor na sua tradição e na sua funcionalidade "actualizadora"... Naturalmente, em essas ocasiões, alguns elementos precisos e documentados ficaram assinalados, nomeadamente a valorização muito positiva da figura de Ubertino por parte de alguma literatura franciscana portuguesa..., a localização de alguns exemplares da *Arbor Vitae* em minúsculas bibliotecas - se pudermos dar tal nome a um pequeno, por vezes pequeníssimo, conjunto de livros - da ainda algo radicalizada observância franciscana da segunda metade de Quatrocentos em Portugal..., a citação de alguns dos seus textos em obras de espiritualidade do século

¹ Publicado in *Carthaginensia*, VII (1991), 127-228. Devido a circunstâncias e condicionalismos da revisão de provas - revisão a que fomos totalmente alheios - saiu, naturalmente, plagado de faltas tipográficas, algumas graves. Temos em curso uma segunda edição corrigida dessas e de outras faltas.

² Editado in *Revista de História* (C.H.U.P.), XI (1991), 65-93.

XVI..., o aproveitamento dos "seus" esquemas de periodização da história da Salvação - da Igreja - em "estados" e em "idades"..., bem como, para o texto atribuído ao Beato Amadeu da Silva, o conhecimento da biografia desse talvez seu pseudo-autor..., do essencial do conteúdo da obra... e, sobretudo, o manejar de esperanças na final renovação da cristandade baseadas na acção de um *Pastor Angelicus* em contexto que, ao parecer, se explica melhor pelo conhecimento mais ou menos preciso desse texto do que por outras tradições culturais que também as propõem, etc.... Dispersamente, porém, ficaram feitas tais alusões. Por isso, poderá revestir-se de algum interesse retomar aqui, um tanto mais sistematicamente, tais elementos para, analisados com um pouco mais de demora, os precisar um pouco melhor como contributo para uma investigação urgente sobre correntes proféticas e escatológicas - tão silenciosas, à primeira vista, que quase se diriam, mais do que clandestinas, inexistentes - ao longo do séculos XV e XVI em Portugal. Antecipemos que tais correntes, se perpassam, com mais ou menos sinceridade, com maior ou menor oportunismo propagandístico, com mais ou menos notas de angústia ou de humor por (quase?) todos os ambientes e níveis culturais - da corte aos paços episcopais, dos conventos aos leigos (e não só sapateiros: pensemos num Francisco de Olanda) - se filtram e, por vezes, se sintetizam melhor em páginas franciscanas...

Não seria, cremos, necessário recordar que aqui se trata de estudar alguns aspectos da influência de dois textos da espiritualidade franciscana italiana, se bem que um deles atribuído a um português que, pese a alguns estudos recentes, ainda hoje permanece um tanto misterioso... Dois textos de diferentes épocas: a *Arbor Vitae*³, segundo declara o próprio autor, teria sido terminada em 1305 e a *Apocalypsis Nova*, na sua desconhecida redacção primitiva, antes de 1482, ano da morte de Fr. Amadeu da Silva, mais vulgarmente conhecido por Beato Amadeu⁴. No entanto, a *Arbor Vitae* que na integralidade dos seus cinco livros sempre teve um circulação em manuscrito muito restrita⁵, é, como se sabe, "descoberta" em 1485, data da

³ Para além do clássico, mas ainda útil, trabalho de F. CALLAEY, *L'Idéalisme Franciscain Spirituel au XIVème Siècle. Étude sur Ubertain de Casale*, Louvain, 1911, citemos G. L. POTESTÀ, *Storia ed Escatologia in Ubertino da Casale*, Milano, 1980 e, principalmente, Marino DAMIATA, *Pietà e Storia nell'Arbor Vitae di Ubertino da Casale*, Firenze, 1988, assinalando este último, no cap. II, alguns aspectos referentes à elaboração da obra.

⁴ Ana MORISI, "*Apocalypsis Nova*". *Ricerche sull'Origine e la Formazione del Testo dello Pseudo-Amadeo*, Roma, 1970.

⁵ A difusão manuscrita dos cinco livros da *Arbor Vitae*, tal como os deixou Ubertino, conheceu sempre uma circulação restrita, o que não impediu que os quatro primeiros, limados os seus aspectos mais polémicos, não tivessem corrido e exercido uma enorme influência. F. CALLAEY,

primeira - e única - edição da obra em Veneza... Quase, assim, poderia dizer-se que a *Arbor Vitae* e a *Apocalypsis Nova* são "contemporâneas" na medida em que viriam a difundir-se plenamente pelos mesmos anos...

Tal afirmação, porém, só relevaria de uma ilusão baseada em algumas datas... Com efeito, se a *Arbor* ficou quase desconhecida por cerca de dois séculos, a *Apocalypsis Nova*, se bem que oculta durante algum tempo, mas circulando, talvez, já desde 1502⁶, só foi «aberta» - ou diz-se apenas ter sido «aberta» - nos anos do contexto do concílio de Pisa (1511) e no de Latrão (1512-1516) e em tão estranhas circunstâncias que ainda hoje não é possível saber o que, dessa obra, devido a interpolações que, então, terá sofrido, pertence ao franciscano português⁷... De qualquer modo, os cronologicamente distantes ambientes donde brotaram as duas obras estavam, como se sabe, bem próximos pelas propostas de renovação que perseguiam...

E cremos não seria violento afirmar que a austeríssima reforma franciscana levada a cabo por Amadeu da Silva é, de certo modo, como outras que, com mais ou menos efemeridade, se foram organizando ao longo do século XV, uma consequência ou, talvez, melhor até, um desenvolvimento de algum desse radicalismo que, contra a maior parte da ordem - e em sentido hierárquico também contra a "melhor parte"-, alguns papas, alguns doutores (e não só parisinos), alguns dos grupos que Ubertino apoiou, mantinham sobre a *quaestio* da pobreza (e suas consequências)... E nada estranha, por isso, que a *Arbor Vitae* quando "descoberta" se possa ter revelado, ainda nesses momentos finais de Quatrocentos, um texto - de uma história e de uma espiritualidade - de apoio importante aos que, com algum

L'Influence et la Diffusion de l'Arbor Vitae de Ubertain de Casale in Revue d'Histoire Ecclésiastique, XVII (1921), 533-546 assinala os pontos mais importantes para França, Espanha e Países Baixos; RUSCONI, *La Tradizione Manoscritta delle Opere degli Spirituali nelle Biblioteche dei Predicatori e dei Conventi dell'Osservanza in Picenum Seraphicum*, XII (1975), 63-137; *A la Recherche des Traces Authentiques de Joachin de Flore dans la France Méridionale in Fin du Monde et Signes des Temps. Visionaires et Prophètes en France Méridionale (Fin XII-Début XVI Siècle)*, Toulouse, 1992, 63-80 (Cahiers de Fanjeaux, 27) estende a investigação a outras zonas.

⁶ M. REEVES, *Roma Profetica in La Città dei Segreti. Magia, Astrologia e Cultura Esoterica a Roma (XV-XVIII)*, (Fabio TRONCARELLI, ed.), Milano, 1985, 277-297 (esp.282).

⁷ Ana MORISI, "Apocalypsis Nova", *Ricerche...*, ed.cit., 27-39; C.VASOLI, *Notizie su Giorgio Benigno Salviati (Juraj Dragisic) in Profetia e Ragione. Studi sulla Cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli, 1974, 17-127; *Giorgio Benigno Salviati e la Tensione Profetica di Fine '400 in Rinascimento*, Seconda Serie, XXIX (1989), 53-78 e agora in *Tra "Mestri" Umanisti e Teologi. Studi Quattrocenteschi*, Firenze, 1991, 212-247, estudos em que chamou a atenção para a difusão da *Apocalypsis Nova* em tempos de Paulo III.

radicalismo também, se propunham (ou acreditavam...) observar - julgava-se que - "finalmente!" - *simpliciter et sine glosa...*, isto é, à letra, a Regra para, desse modo, cumprir na prática do quotidiano que não apenas (ou sobretudo?) ao amparo de um *corpus* legislativo institucional, a permanente *intentio* - e a firme recomendação final (*praecipio firmiter*) - de Francisco no seu Testamento... Naturalmente, a leitura que o século XVI fez da obra de Ubertino não se esgota nestas propostas dessas reformas - as ditas observantes e outras -, tal como a *Apocalypsis Nova* contribuirá, para além dessas esperanças a que aludimos, para o desenvolvimento e justificação de certas devoções que, como a da Imaculada Conceição, se foram tornando cada vez mais centrais na história da piedade e da teologia católica... De todos os modos, privilegiaremos aqui uma série de dados e de notícias que se polarizam, fundamentalmente, à volta de 1490-91 e, mais especialmente, depois de 1495 e em segundo momento, ainda mais tarde, depois de 1543 - data das primeiras referências que conhecemos à *Apocalypsis Nova* em Portugal - até cerca de 1573... Dois momentos distantes de quase um século que se poderiam, efectivamente, reclamar - e de que muitos, então, na verdade, se reclamaram - desses dois textos muito diferentes, mas propondo, por caminhos muito diferentes também, o mesmo anseio de renovação que, como já insinuámos, deveria conduzir a uma reorganização da vida espiritual e, quase necessariamente, à renovação "espiritual" dos poderes políticos como condição para um império final (e finalmente) verdadeiramente cristão e unidamente *catholicus*... Dois momentos distantes - e seria obrigatório recordá-lo? - muito diferentes quer na Europa quer na Península Ibérica e, conseqüentemente, também em Portugal: nos começos da consolidação da primeira grande fase dos descobrimentos portugueses e das descobertas da descoberta de um Novo Mundo e de um próprio e mais rentável caminho para as maravilhas - tantas vezes trágicas - da Índia -, de uma Índia que, ainda por cima, também já conhecera Cristo - e, depois, em vésperas de um sonhado incremento do protagonismo português na dominação do Norte de África, o que equivaleria, de certo modo, a um regresso aos começos do começo em 1415... E isto partindo, enquanto elemento significativo de um contexto mais vasto, dos anseios de renovação espiritual (identificada, por momentos, também com uma "re-união") que um concílio, durante muito tempo sempre desejado e sempre adiado, havia de promover ou de consagrar e, encerrando na conclusão de que tal renovação espiritual, já definida, com todas as conseqüências, entre 1545 e 1563, havia que a consumir (antes de mais?) com a conversão tanto das

gentes sine lege et sine rege do novo Ocidente como - e, talvez, sobretudo - dos fiéis do Alcorão espalhados por todo o mundo... Neste sentido, à volta de 1573, a sujeição e conversão dos fiéis de Alá nas Índias orientais podia ser concebida como um momento preparador da derrota, sujeição e conversão dos de Marrocos... Até certo ponto, poderá ter sido esta a esperança que, por política ou por apologética, desenvolve e alicerça o primeiro arcebispo de Goa, Gaspar de Leão, ao comentar, em 1572-73, o cap.18 do *Apocalipse* no seu *Desengano de Perdidos* (Gôa, 1573). A vitória de Lepanto que o animou a tais comentários e a tais esperanças, bem poderia tê-la imaginado como um antecedente de um Alcácer-Quibir que não viria a existir e ambas as batalhas surgirem-lhe como etapas evidentes de um *seculus futurus* de que a sujeição e conversão do turco, desde há muito, por proselitismo religioso e/ou político, profetizada⁸, era, precisamente, e, muitas vezes, simultaneamente, um sinal e um momento... Tudo isto que pretende ajudar a sugerir o complexo contexto político e espiritual em que alguns leitores dessas duas obras deverão ser inscritos, também deveria fazer recordar quanto fica por investigar entre esses dois momentos que elegemos por limites da nossa exposição. Até certo ponto, textos como a *Exortação à Cruzada* de Duarte Galvão e as *Trovas* ditas de Bandarra, datáveis estas, pelo que é possível deduzir do seu compósito texto e da sua história, de, pelo menos, cerca de 1530-1541, poderiam contribuir para ajudar, cada qual a seu modo, a colmatar tais lacunas... No entanto, como é bem sabido, desse célebre texto do embaixador de Manuel I ao Preste João não possuímos hoje senão notícias indirectas e algum extracto publicado por João de Barros e, do segundo, a mais célebre profecia política do século XVI português, não conhecemos o original, pois, como será pacífico, a primeira lição conhecida do texto dessas *Trovas* foi a publicada e comentada em Paris em 1602-1603 numa confessada (con)fusão de cópias, disposição e correcção destinadas a

⁸ Jean DENY, *Les Pseudo-Prophéties concernant les Turcs au XVIème Siècle* in *Revue des Études Islamiques*, XI (1936), 201-220; Kenneth M. SETTON, *Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom*, Philadelphia, 1992, desenvolvendo em alguns aspectos o trabalho citado de J. Deny, estudou, entre outros pontos, *Early Legendes and Prophecies e Christian Hopes for the Undoing of Islam*, aí citando a célebre carta da Imperatriz Helena da Etiópia a Manuel I de Portugal em que se refere que «este he ho tempo, segundo dizem, em que dixeu Iesu Christo a sancta Maria sua Madre que no derradeiro tempo se alevantaria hum rei da parte dos Frangues e que esse daria fim ahos Mouros e este he o mesmo tempo em que Christo ho prometeo a sua madre»... in Damião de GOIS, *Crónica do Felicissimo Rei D.Manuel*, (Nova Ed. dirigida por J. M. Teixeira de Carvalho), Coimbra, 1926, III, 197. (Para algumas pequenas variantes deste texto pode ver-se a ed. publicada por Luis F. BARRETO in *Por Mar e Terra. Viagens de Bartolomeu Dias e Pero da Covilhã*, Lisboa, 1988, 46).

ilustrar o universal destino que, providencialmente, estava destinado a um rei de Portugal identificado com D. Sebastião finalmente reaparecido e, então, prisioneiro nas galés de Espanha. Por outro lado, aqui, por razões de delimitação cronológica e de ordem metodológica, apenas nos interessa analisar a influência - meios e modos - que a *Arbor Vitae* e a *Apocalypsis Nova* poderão ter exercido nos anseios de reforma e de renovação - o que, em algum momento, terá conlevado uma certa apologética - nos fins do século XV e na segunda metade do século seguinte.

Em linhas gerais, a influência de Ubertino na cultura portuguesa dessas épocas, particularmente nos domínios que dizem respeito às correntes de espiritualidade que a atravessam, poderia expor-se de acordo com o esquema organizador da *Arbor Vitae*: uma larguíssima meditação nos mistérios de Cristo durante os quatro primeiros livros e no quinto - e último - «aliquantulum apparet Apocalypsis intelligentia litere...», isto é, um comentário literal do texto joanino que lhe permitirá «diversis modis vilia huius temporis prolixius repetantur...», já que «in his diebus malis submersa fuerit veritas ecclesiae et adulterata veritas Christi vitae...». Tal esquema, como bem se sabe, articula-se sobre um eixo que lhe garante a sua coesão interior: a meditação na vida de Francisco de Assis como *alter Christus*..., meditação que pretendia ainda mostrar como e quanto «paupertas Christi vitae et eius pauper usus versutis machinationibus multipliciter dissipatur...»⁹. Tal meditação na vida de Cristo-Francisco que é também um acusação e uma esperança, estabelece-se, como se terá percebido, numa espécie de concordismo que, em alta saturação, culminará no *De Conformitate* de Bartolomeu de Pisa, permitindo-lhe, tirando todas as consequências do texto de S. João aplicado a Francisco-*alter Christus*¹⁰, apresentar uma visão sobre o futuro da ordem franciscana regressada ao cumprimento literal da regra «evangélica» do seu Fundador esclarecida pelo seu Testamento. Deste modo, vem naturalmente estabelecido o papel que na economia dos últimos tempos desempenharão Francisco e os que mantiveram perfeita fidelidade evangélica... Não temos porque lembrar que, para o desenvolvimento da sua obra, especialmente da segunda parte, Ubertino se socorreu abundantemente dos escritos do que foi seu mestre e

⁹ Ubertino da CASALE, *Arbor Vitae Crucifixae*, Veneza, 1485, Prologus Primus Libri Primi, s. pag. (cit. pela reimpressão anastática - que utilizaremos em todas as nossas referências - dirigida por Charles T. DAVIS, Torino, 1961, 6, segundo a paginação própria).

¹⁰ Stanislao da CAMPAGOLA, *L'Angelo del Sesto Sigilo e l'alter Christus*, Roma, 1971; Jacques PAUL, *Les Spirituels entre Sainteté et l'Hérésie* in *Gli Studi Francescani dal doppo Guerra ad Oggi* (Francesco Santi, ed.), Spoleto, 1993, 173-212 (esp. 199-202).

companheiro, P. de G. Olivi...¹¹ Naturalmente, algumas das suas fontes serão igualmente, através das páginas da *Arbor*, as fontes de alguns autores dos séculos XV e XVI ibéricos - Olivi, por exemplo, assim parece ter sido aqui conhecido - e, concomitantemente, com a garantia da *Arbor*, verão a sua influência acrescida aquando de edições próprias - autónomas ou em antologia - algumas dessas fontes, como, por exemplo, um S. Boaventura...¹², uma Ângela de Foligno...¹³, esta editada e difundida com o apoio de Francisco de Cisneros...¹⁴ De todos os modos, à parte deste jogo de influências que convém não esquecer devido às profundas implicações culturais que determinou, a influência da *Arbor Vitae* parece ter-se particularmente feito sentir, como será fácil de admitir depois do que fica exposto, nos caminhos da renovação quer da ordem franciscana quer nos modos da contemplação da vida de Cristo, especialmente da sua paixão¹⁵, quer ainda na consagração definitiva de alguns ritmos da oração mental que a *Devotio Moderna*, herdeira de tantos temas franciscanos e, apesar da oposição de um J. Gerson¹⁶, leitora atenta da *Arbor Vitae*¹⁷, ajudará a

¹¹ R. MANSELLI, *Pietro di Giovanni Olivi e Ubertino da Casale in Studi Medievali*, XLIII (1965), 95-112; G. L. POTESTÀ, *Storia ed Escatologia...* e M. DAMIATA, *Pietà e Storia...* já citados abordaram abundantemente estes aspectos e o seu significado.

¹² G. L. POTESTÀ, *S. Bonaventura nell'Arbor Vitae Crucifixae di Ubertino da Casale in Miscellanea Francescana*, LXXV (1975), 187-196 assinala o *De Quinque Festivitatibus Pueri Iesu* e o *Officium de Passione Domini* entre as principais fontes de Ubertino, apontando ainda quanto o casalense segue o *Brevilloquium*, como utiliza o *Lignum Vitae* e quanto copia alguns capítulos da *Apologia Pauperum*.

¹³ Para além do estudo de Francesco SARRI, *Pier de Giovanni Olivi e Ubertino da Casale. Maestri di Teologia a Firenze (sec.XIII)* in *Studi Francescani*, XXII (1925), 90-125 em que aponta «l'intima relazione che passa fra l'*Arbor Vitae* e il *Liber Consolationum*», G. d'URSO, *La Beata Angela e Ubertino da Casale in Vita e Spiritualità nella Beata Angela da Foligno* (ed. P. Clement Schmitt, O.F.M.). Perugia, 1987, 155-170, ocupou-se, precisamente, do assunto que, naturalmente, está presente ao longo de outras páginas dessas *Atti del Convegno di Studi per il VII Centenario della Conversione della Beata Angela da Foligno, 1285-1985*.

¹⁴ P. SAINZ RODRÍGUEZ, *La Siembra Mística del Cardenal Cisneros y las Reformas en la Iglesia*, Madrid, 1979, 96, 100 (*Avance Bibliográfico de las Publicaciones Cisnerianas*).

¹⁵ O anónimo *Fasciculus Myrrhae* (Sevilla, 1517), texto fundamental na história da meditação na Paixão de Cristo na Península Ibérica, é, em larga medida, devedor da *Arbor Vitae* como já assinalou M. MARTINS, *Da Literatura da Paixão in Brotéria*, LXIV (1957), 499-508

¹⁶ H. de LUBAC, *La Postérité Spirituelle de Joachim de Flore*, Paris-Namur, 1979 (I), 162-164.

¹⁷ R. VILLOSLADA, *Rasgos Característicos de la "Devotio Moderna"* in *Manresa*, XXVIII (1956), 315-356 assinalou essa influência, apontando a *Arbor* como uma das obras recomendadas por Mombaer na sua *Tabula Librorum Praecipue Legendorum*, o que, aliás, já tinha sido salientado por P. DEBOGNIE in *Dictionnaire de Spiritualité*, III, 742; A. M. ALBAREDA, *L'Orazione Metodica a Monserrato* in *A.H.S.I.*, XXV (49), chamou a atenção para o interesse que a obra de Ubertino despertou em Garcia de Cisneros; Idefonso TASSI, *Ludovico Barbo (1381-1443)* Roma, 1952, 104-116 oferece considerações importantes sobre o assunto. Apesar de tudo,

difundir e a aperfeiçoar... Consequentemente, algumas devoções em que os fins do século XV ou o século XVI se empenharam ou começaram a aprofundar - Nome de Jesus..., Precioso Sangue..., Coração de Jesus... - parecem tê-las descoberto ou visto confirmadas, mesmo que nem sempre directamente, nas páginas de Ubertino¹⁸...

Tentemos, então, precisar um pouco mais. Pedro Sainz Rodríguez, o inesquecível mestre dos estudos da história da espiritualidade ibérica, partindo do facto de a *Arbor* ter sido mandada traduzir, ao que se crê, por Isabel, a Católica - pelo menos o tradutor dedicou-lhe o seu trabalho - suspeitou, com alguma razão, que em Espanha a sua influência deveria ter sido grande¹⁹. Escapou-lhe, porém, a ele que cita a obra ainda hoje fundamental de Pou y Martí sobre o franciscanismo visionário e profético catalão, que, a partir de um exemplar emprestado por Benedito XIII, já tinha conhecido, em Aragão, entre 1404 e 1406, as honras da tradução e do florilégio por Fr. Juan Eiximeno sob o impulso de Martín²⁰... Apesar de tudo, curiosamente, tanto quanto sabemos, dessa influência em Espanha continua apenas a suspeitar-se, pois a sugestão de Sainz Rodríguez parece não ter sido ainda aprofundada²¹. Curiosamente também, parece estamos hoje mais bem preparados para suspeitar da extensão dessa influência em

cremos haver algum exagero em considerar, como faz R. MORGHEN, *Francescanesimo e Rinascimento in Iacopone e il suo Tempo*, Todi, 1959, 19, Ubertino «il precursore di Tommaso da Kempis, come maestro di vita spirituale dei nuovi tempi». A. G. WEILLER, *Il Significato della «Devotio Moderna» per la Cultura Europea in Cristianesimo nella Storia*, XV, 1 (1994), 51-69, passando em revista e discutindo a mais recente bibliografia sobre a *Devotio Moderna*, pondera as coincidências e relações do movimento neerlandês com a espiritualidade franciscana, entre outras (esp.60-61).

¹⁸ Para uma visão geral da temática devota Irenée NOUYE in *Dictionnaire de Spiritualité*, IV (1), 660 apresenta ainda um elenco suficiente; G. COLASENTINI, *Il S. S. Cuori di Gesù e di Maria nell' "Arbor Vitae" (1305) di Ubertino da Casale, O.Min.* in *Miscellanea Francescana*, LIX (1960), 30-69; acrescentemos a meditação e a devoção às «dores mentais» de Cristo - influência de Ângela de Foligno como o foi em Santa Catarina de Bolonha? (Conf. Massimo PETROCHI, *Storia della Spiritualità Italiana*, Roma, 1984, 27 - de grande fortuna depois do *Tratatello* que Hugo Panziera dedicou ao tema, como se pode verificar na *Segunda Parte da Cronica da Ordem dos Frades Menores* (1562), VII, 23 de Fr. Marcos de Lisboa em que se publicam as páginas de H. de Panziera.

¹⁹ Pedro SAÍNZ RODRIGUEZ, *Espiritualidad Española*, Madrid, 1961, 85

²⁰ José M. POU Y MARTÍ, *Visionarios, Beguinos y Fraticelos Catalanes (Siglos XIII-XV)*, Vich, 1930, 32, 443-445 (cit. pela reimpressão anastática de Madrid, 1991); M. AURELLI, *Eschatologie, Spiritualité et Politique dans la Confédération Catalane-Aragonaise (1282-1412) in Fin du Monde et Signes des Temps...*, ed. cit., 191-235 (esp.209).

²¹ Manuel de CASTRO, *Manuscritos Franciscanos de la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid, 1973, assinala (nº453, nº653) dois exemplares da obra de Ubertino, ambos do século XV, mas apenas um (nº653) contém os cinco livros, já que o outro apenas guarda o primeiro livro.

Portugal. Naturalmente, como já insinuámos, a influência de Ubertino deverá ter-se feito sentir, antes de mais, em textos e ambientes franciscanos. Mas, como se compreenderá igualmente, tal influência, para os fins do Quatrocentos e durante a primeira metade do século seguinte, é muito difícil de materializar em textos de tal proveniência. Além do seu reduzido número, percebe-se que, em princípio, a tradição franciscana mais poderosa e activa, a que, por comodidade, poderemos continuar a chamar conventual, não estaria interessada em difundir uma obra que, retomando teses radicais e, logo, polémicas sobre a pobreza e o *usus pauper*, isto é, um uso restrito dos bens como parte integrante do voto de pobreza franciscano²² - teses que, a partir de 1270-1279 e, sobretudo, de 1318 se revelaram de trágicas consequências -, sobre a licitude e limites dos estudos..., sobre a sumptuosidade das casas..., etc., era uma violenta acusação aos «desvios» que à observância da Regra tal grupo, longe de ser tão homogéneo como habitualmente se pensa ou certa historiografia antiga faz crer²³, ia favorecendo desde, de acordo com os seus opositores - «espirituais», zelantes, reformados, observantes - quase desde os dias do Fundador... A circulação restrita da *Arbor Vitae* em manuscrito não facilitava, por outro lado, o seu aproveitamento por alguns desses grupos que com mais ou menos radicalismo se opunham à conventualidade. De qualquer modo, alguns manuscritos ainda hoje conservados, se bem que de proveniência incerta, e

²² Dentro de uma vastíssima bibliografia, permitimo-nos salientar os títulos mais recentes sobre tal questão: David BURR, *Petrus Joannis Olivi, De Usu Pauper. The "Quaestio" and the "Tractatus"*, Firenze, 1992; Olivi e la Povertà Franciscana. *Le Origini della Controversia sull' "Usus Pauper"*, Milano, 1992; Andrea TABARRONI, *Paupertas Christi et Apostolorum. L'Ideale Franciscano in Discussione (1322-1324)*, Roma, 1990; AA.VV., *La Conversione alla Povertà nell'Italia dei Secoli XII-XIV*, Spoleto, 1991.

²³ Independentemente das suas fontes, a historiografia franciscana (e não só) peninsular dos séculos XVI e XVII - Marcos de Lisboa..., Manuel da Esperança - Fernando da Soledade..., S.Cornejo... - oferece uma visão observante da evolução e, quando é o caso, do "estado" seu contemporâneo, da ordem franciscana. Assim, a oposição observância/conventualidade rege, com todas as suas consequências, a exposição. No entanto, mesmo descontando os "exemplos" que, por antigos, não se reclamam da observância - dos seus antecedentes ou dos seus precursores - os cronistas, por vezes, acabam por reconhecer quanto o espírito observante encontrou apoio entre a conventualidade, como é caso da «muyta benevolencia» que os primeiros fundadores da província observante portuguesa da Piedade conheceram, pelos fins do século XV e começos do século seguinte, junto do provincial dos conventuais, Fr. João de Chaves: não só os «recebeo com caridade de pae», mas também «logo lhes assinou tres conventos... em que elles principiarão a sua» província (Fr. Manuel da ESPERANÇA, *Historia Serafica*, I (Lisboa, 16), 1, 53, 171. Conf. a biografia de Fr. João de Chaves que foi D. Prior do Mosteiro da Costa de Cónegos Regrantes e fugaz bispo de Viseu (1524-1525) em FORTUNATO DE ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal* (Nova Ed. sob a direcção de Damião Peres), Porto, 1968, II, 661.

as notícias que sobre um outro agora ilocalizáveis, poderão ajudar a confirmar os dados que possuímos sobre a sua presença em alguma bibliotecas franciscanas antes de 1485²⁴... No entanto, será à medida que as reformas franciscanas, juridicamente dependentes ou não da observância, se vão consolidando que, muito naturalmente, a sua presença pode ser garantida... Para Portugal, possuímos hoje uma preciosa série de sete inventários de minúsculas bibliotecas de alguns oratórios franciscanos que estiveram na base da reforma observante no norte de Portugal e que podem muito bem passar por um índice, em nosso entender, por ora, insuperável, dos modos e datas da presença da *Arbor Vitae* escalonados entre 1452 e 1491, tais inventários de que os principais, dizendo respeito ao pequeníssimo oratório da Ínsua e ao não maior de S. Clemente das Penhas, foram compilados pelo célebre Fr. João da Póvoa, podem ser completados por uma outra série de notícias dispersas provenientes de crónicas da Ordem e de outra documentação. Por outro lado, já foi igualmente possível reunir alguns dados sobre outras pequenas bibliotecas observantes desse mesmo período em Alenquer, Tentúgal e Xabregas. Ignoramos, por não termos podido, até hoje, reconstituir a sua história, se o precioso códice da Biblioteca Nacional de Lisboa que contem a obra de Ubertino terá pertencido a qualquer casa franciscana destes dias - o provável não é uma certeza -, mas sabemos que em Setembro de 1492, talvez trazido por um Fr. Fernando de Portugal, um dos três franciscanos que, com salvo-conduto de 3-III-1488 do doge veneziano Agostino Barbelico, tinham passado à Terra Santa, um exemplar da edição de 1485, comprado em Veneza e ainda hoje conservado na Biblioteca Nacional de Lisboa (Inc.722), já dera entrada na casa da Ínsua onde foi encadernado e, talvez, discretamente iluminado. Nesse mesmo ano de 1488, recebeu a obra, por oferta de Luis de Medina, um seu amigo sevilhano, Fr. João da Póvoa que, como se atesta no próprio exemplar ainda hoje igualmente guardado na Biblioteca Nacional de Lisboa (Inc.725), a usou até 1491, ano em que a ofereceu à casa de Santa Cristina de Tentúgal donde era professo. E, pelas mesmas datas, terá entrado outro exemplar em Alenquer (B.N.L., Inc.723). Pertencerá a estes anos o que possuía S. Francisco de Xabregas? É possível que o exemplar que lhe pertenceu, mas cujo pertence não está datado, possa remontar a estes anos. Deve, porém, notar-se que a existência de exemplares nas casas de Alenquer e Xabregas

²⁴ Abordámos esta questão do rastreio dos exemplares da *Arbor Vitae* em bibliotecas portuguesas dos séculos XV e XVI no trabalho já cit. *Livros e Leituras Franciscanos...* ed.cit., 166-167. ed. cit., 166-167

poderia ser considerada normal, em virtude da sua importância, já que, por esses dias, eram centros de estudos que os observantes portugueses, já então, como a Observância em geral, a eles mais abertos, ia mantendo, mas a sua presença em minúsculos oratórios de 5/6 frades, como os da Ínsua ou de Tentúgal, sugere que em relação à obra de Ubertino essa "normalidade" era extensa e que a partir de, pelo menos, 1488, por compra ou por oferta, as casas observantes portuguesas - então assim fundadas ou nesse sentido reformadas - fizeram questão em possuir - e devemos crer em ler - a *Arbor Vitae Crucifixae*... Fr. João da Póvoa que, como se sabe, foi, de certo modo, o último confessor de João II, "usou-a", isto é, leu-a, e difundiu-a, não só porque «teve notável cuidado de prover as livrarias em razão da utilidade delas...», mas também, como «tinha boa pena», porque «escrevia alguns», afirmação de cronista que muitos dos livros registados nos inventários das casas por onde foi vivendo ou visitando como provincial por longos anos plenamente confirmam... Independentemente de, para estas datas, se poderem localizar outros exemplares em grandes bibliotecas, como a capitular de Braga²⁵, será de algum interesse como confirmação dessa difusão saber que, por estes mesmos dias, no convento de Jesus de Aveiro, existia outro exemplar, ainda actualmente conservado na Biblioteca Pública Municipal do Porto (Inc.234). Pertença da princesa Joana de Portugal que aí residia, por sua morte (1491) passou, como se declara em nota manuscrita aposta ao livro à posse do convento²⁶.... A documentação destas existências e as notícias que sugerem a circulação da *Arbor* revestem-se, cremos, de muita importância, pois são, para estes tempos, o único meio de que, por agora, dispomos para garantir o apreço que a obra de Ubertino obteve junto de pequenos grupos de observantes, já que, exceptuando algum texto polémico ou normativo, tais grupos, durante o século XV, não parecem ter deixado qualquer produção "literária" em que a sua leitura possa ser rastreada e interpretada. De todos os modos, que Fr. João da Póvoa tenha oferecido a sua obra a algumas das casas mais austeras da pristina observância portuguesa - Santa Cristina de Tentúgal onde professou e Santa Maria da Ínsua onde, sempre que lho permitiam os seus trabalhos de vigário dos observantes, se recolhia - fala bem do apreço em que tinha e seria tida a obra... Como a terão lido? Antes de tentar qualquer sugestão de resposta,

²⁵ Avelino de Jesus da COSTA, *A Biblioteca e o Tesouro da Sé de Braga nos Séculos XV a XVIII*, Braga, 1984, 84.

²⁶ Na Biblioteca Pública Municipal do Porto conserva-se o exemplar (Inc.234) que pertenceu, segundo se declara em nota aposta após o colofón, à infanta Joana de Portugal que entre 1472 e 1490 residiu no convento de Jesus de Aveiro.

será de certo interesse anotar que, tanto quanto é legítimo interpretar referências incompletas, nas reformas franciscanas castelhanas a *Arbor* parece ter igualmente gozado de um certo prestígio proporcional ao que alguns dos indícios já referidos permitem suspeitar. O austero Fr. Lope de Salazar y Salinas, o continuador e intrépido defensor da reforma de Pedro de Villacreces, parece citá-lo e recomendá-lo²⁷. Curiosamente, porém, hoje por hoje, o estado da investigação sobre as bibliotecas franciscanas reformadas ou observantes de Castela não permite ir mais além... Como se terá já compreendido, só possuímos referências precisas sobre a circulação em Portugal - e talvez mesmo em Espanha - para depois de 1485, ano da edição veneziana. Poderemos, contudo, por uma questão metodológica, perguntarmo-nos se, independentemente de uma possível circulação manuscrita autónoma da obra, algumas páginas - e quais? - da *Arbor* terão passado a alguma compilação de fontes franciscanas peninsular, como, por exemplo, a chamada *Compilação de Barcelona* (se preferirmos, as *Compilações de Barcelona* ou o *Floreto de S. Francisco*)²⁸... Pensamos que haverá que responder negativamente. E, no entanto, talvez valha a pena recordar como essas compilações, nomeadamente o *Floreto*, poderão ter ajudado a preparar a descoberta e depois a promover o interesse pela obra de Ubertino e, enfim, a confirmá-la... O *Floreto de S. Francisco* faz parte do contexto mais imediato da difusão da *Arbor*..., pois não só circula em manuscrito antes de 1452 nas casas observantes portuguesas²⁹ - e, para sermos mais precisos, em algumas das que sabemos que virão a possuir a

²⁷ Dizemos parece, porque a recomendação que da obra faz Fr. Lope de Salazar y Salinas no *Memoriale Religionis*, cap.XIV (Conf. *Escritos Villacreceanos in Las Reformas en los Siglos XIV y XV in A.I.A.*, XVII (1957), 713), pode, como assinalam os editores do texto prestar-se a alguma confusão.

²⁸ A importância da *Compilações de Barcelona* ficou demonstrada com a publicação do seu texto por Jacques CAMEL, *Glanes Franciscaines. La Première Compilation de Barcelone e Glanes Franciscaines. La Seconde Compilation de Barcelone in A.I.A.*, XXIII (1963), 65-91, 391-453; XXV (19 65), 223-298. Quanto ao *Floreto* o seu interesse foi assinalado antes de mais por A. QUAGLIA, "El Floreto": *Fonte Storica Sconosciuta di Marco da Lisbona e del Wadding in Studi Francescani*, LIV, (1957), 40-49, ainda que A. IVARS tivesse chamado a atenção para a obra em *Una Versión Castellana de la "leyenda de S. Francisco" y la Crónica de los XXIV Ministros Generales in A.I.A.*, XVIII (1922), 252-266 (261n^o3); S.CLASEN, *El Floreto de Sant Francisco, Collectionis Hispanicae de S. Francisco eiusque Sociis Notitiarum Analysis in Collectanea Franciscana*, XXXV, (1965), 249-286; em 1988, a Comissão Executiva do "Congresso Intert. sobre Bartolomeu Dias e a sua Época" fez editar uma reimpressão anastática do Incunábulo sevilhano (Porto, 1988).

²⁹ Efectivamente o eremitério de S. Clemente das Penhas (Matozinhos) possuía, segundo o *Inventário* de Fr. Francisco de Arruda em 1452, «dhum florete de San Francisco em boa letera» (cf. José Adriano de Freitas CARVALHO, *Livros e Leituras Franciscanas...*, ed.cit., 208).

Arbor -, mas também, depois de impresso em Sevilha em 1492, o podemos documentar a continuar a acompanhar a difusão da *Arbor*... Esta última compilação, o *Floreto*, é uma compilação ibérica de origens ainda um tanto misteriosas, pois se sabemos que circulou manuscrito em catalão, em castelhano e, depois, em português, ainda não se pôde determinar onde foi organizada, se é que o foi em um só lugar e de uma só vez... Contém integralmente, o que a torna extremamente relevante para o estudo das fontes franciscanas o *Anonimus Perusinus* e, também em texto completo, o *Speculum Perfectionis*..., a que se juntaram, num esforço de complementariedade e de "conforto" de alguns pontos de vista dessas duas obras, outros textos extractados do *Actus Beati Francisci*..., da *Chronica XXIV Generalium*..., dificuldade de encontrar antigas biografias de Francisco anteriores a 1266, isto é, ao ano em que foi ordenada pelo capítulo de Paris a sua destruição e substituição pela *Legenda Mayor* - texto significativamente com mínima representação no *Floreto* e, mesmo assim, talvez, nem sempre directa - indicia, imediatamente, a visão que de S. Francisco e da sua ordem parece prevalecer nessa compilação peninsular... A valorização da extrema pobreza e, quase consequentemente, do polémico conceito do *usus pauper*..., o desprezo dos estudos e, logo, dos livros de *scientia* que não de *sapientia*..., a frequente preocupação que se diz remontar ao próprio Fundador pelo futuro da ordem... e o anúncio das tribulações que os fiéis ao seu espírito deverão suportar em ordem à *renovatio* final..., etc..., são alguns dos temas que, entre outros, confluíam, uma vez mais, na dramática questão da pobreza evangélica enquanto fundamento da definição que os Menores se propunham e propunham da sua própria existência como restauradores da *societas Christi*... É evidente quer pela escolha dos textos que, com algum radicalismo, acentuam essa visão franciscana quer pelos *exempla notabilia* que, através dos discípulos do *Poverello* e dos discípulos desses discípulos, a ilustram, iluminando-lhes os traços para melhor a fixar, que o *Floreto* se insere plenamente nessa tradição e a ajudou a florescer nas reformas e observâncias do século XV peninsular... E, desde este ponto de vista, cremos ser de assinalar que também nessa compilação ibérica se acolhem algumas profecias sobre o porvir da ordem franciscana recebidas, as mais importantes, da *Expositio Regulae* por Ângelo Clareno³⁰,

30 Referimo-nos antes de mais ao cap.XIII: «Que fábla de una profecia de Joaquin abad de la orden de los predicadores y de los menores; cap. LXXVI: «Como Sant Francisco profetizó que los que en el tiempo de la tribulación advenidera entraran en la orden seran bienaventurados y seran provados y que los que perseveran en el bien que començaron seran mejores que los antecessores»; cap. LXXXI: «De la profecia de sant Francisco que dixo del mal estado que avia de venir su orden;

representante de uma das frentes do combate pela fidelidade à *intentio* de Francisco que Ubertino, precisamente com a *Arbor Vitae*, quis ilustrar e defender... Atentemos ainda no lugar que o *Floreto* concede, já não diremos a Ângela de Foligno cujo papel junto de Ubertino é - já o referimos - bem conhecido, mas aos elogios e *dicta* do Beato Conrado de Ofida (+1306), esse discípulo de Fr. Leão, confessor e confidente de Francisco e activo membro do grupo que obteve de Celestino V essa (má) solução do problema dos «espirituais» italianos que foi a criação dos «Pobres Eremitas», ainda que depois se tenha afastado das suas posições frente a Bonifácio VIII³¹. Compreende-se que Conrado seja uma das fontes de Ubertino para suportar a defesa da fidelidade na observância da Regra e como fundamento da «pacífica contemplatio Dei, et reformatio mundi per plenum mundi contemptum...», isto é, da «Hierusalem novam» que por «Franciscum et viros ei similes [...] habet iniciari, fundari, sustentari»...³² E um pouco mais: é sob a palavra de Conrado de Ofida - além do mais, um correspondente privilegiado de Olivi para as questões consequentes das tomadas de posição dos «rebeldes» espirituais³³ - que Ubertino se atreve a divulgar e a assegurar um desses *secreta ordinis* que todos saberiam³⁴, mas que nem todos se atreveriam a pôr por escrito: «quod ad eorum confortationem et illuminationem ipsum (Francisco) resuscitaret piissimus Iesus in corpore glorioso et ipsem faceret predictis parvulis suis visibiliter apparere»...³⁵ Esperamos ter deixado perceber que o *Floreto de Sant Francisco* se reclama, em larga medida, de algumas das tradições mais fecundas do franciscanismo sobre a pobreza..., os estudos..., a renúncia aos privilégios..., o desprezo do mundo..., a *sequella Christi*..., etc. que Ubertino elaborou longamente na *Arbor Vitae* em quadro de estremeçada severidade para com a maior parte da ordem franciscana identificada com «corrumpentibus evangelicam vitam»... Por isso, depois de 1485, e, mais

cap.LXXXI: De la grand tribulacion que ha de venir a la orden segundo que Sant Francisco muchas vezes decia y sus companeros publicaron lo despues. E son escriptas las siguientes palabras en la exposicion de la regla que hizo fray angel [Claro no].

³¹ Gratien de PARIS, *Histoire de la Fondation et de l'Évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIIIème Siècle. Bibliographie Mise à jour par Mariano D'Alatri et Servus Gieben*, Roma, 1982, 385-386; David BURR, *Olivi e la Povertà Francescana...*, ed.cit., 113-130

³² Ubertino da CASALE, *Arbor Vitae...*, V, 4, ed.cit., 442.

³³ David BURR, *Olivi e la Povertà Francescana...*, ed.cit., 113-125.

³⁴ Stanislao da CAMPAGNOLA, *Influsso del Giachimismo nella Letteratura Umbro-Francescana del Due-Trecento* in Il B. Tomasuccio da Foligno, *Terziario Francescano ed I Movimenti Religiosi Popolare Umbri nel Trecento* (Raffaele Pazzeli, ed.), Roma, 1979, 97-129.

³⁵ Ubertino da CASALE, *Arbor Vitae...*, V, 4, ed.cit., 442.

concretamente talvez para a zona portuguesa, entre 1488, ano das primeiras notícias datadas da circulação da *Arbor* nas casas observantes no norte de Portugal, e 1492, ano da impressão sevilhana do *Floreto*, Ubertino deverá ter surgido como um texto de confluência de muitos outros já conhecidos capaz de precisar uma certa imagem de Francisco e tornar mais densa a espiritualidade que reformas e observâncias procuravam redefinir através dessa imagem de Francisco que, com alguma razão, julgavam mais justa e, conseqüentemente, através dela repropor na sua autenticidade a sua *intentio* de Fundador de uma fraternidade que, depois, teve de ser ordem...³⁶

Terá sido deste ambiente espiritual que terá partido para a Índia com «tantos carreguos que nom podia deixar de servir bem V.Alteza...» aquele Fr. João Alemão que em 25-10-1512 Afonso de Albuquerque recomenda vivamente a Manuel I de Portugal?³⁷ Se este Fr. João Alemão foi franciscano - o que se ignora, mas não é impossível - poderia supor-se, como simples hipótese de trabalho, identificável com um Fr. João Alemão que em 1486, vivendo em S. Clemente das Penhas, foi ordenado de presbítero... Ao lado do Conquistador, como seu padre espiritual, teríamos, então, um franciscano saído de um ambiente em que Ubertino era bem conhecido e para quem a derrota do Turco na Índia se abriria a secretos tempos futuros... Não seria, aliás, ele o primeiro sobre quem poderíamos fazer tal juízo... Da Ínsua partiu para Málaga em 1487 um Fr. Paulo, francês, a participar no cerco da cidade e lá morreu...³⁸ De todos os modos, este Fr. João Alemão de S. Clemente das Penhas seria sempre um melhor candidato a confessor de Albuquerque que esse outro Fr. João Alemão ou Alemany, «fraile menor de la orden de Sancti-Spiritus», que nos começos do século XV terá composto um livro «que habla de los grandes hechos que an de ser en el mundo», frequentemente adaptado na Península Ibérica em função das profecias sobre o «Encoberto»... e de quem já, alguma vez, se sugeriu o quanto interessante seria se pudesse identificar-se com o

³⁶ Théophile DESBONNETS, *De l'Intuition a l'Institution. Les Franciscains*, Paris, s.a. (1983), admirável síntese que motivou uma não menos admirável nota de G. MICCOLI, *Dall'Intuizione all'Istituzione: Un Passagio non Tutto Scontato* agora in *Francesco d'Assisi, Realtà e Memoria di una Esperienza Cristiana*, Torino, 1991, 98-113; O. CAPITANI, *Della "Fraternitas" all'Ordine: Impressioni di Lettura di un "non Francescanista" in Gli Studi Francescani dal Dopo Guerra...*, ed.cit., 113-142.

³⁷ Afonso de ALBUQUERQUE, *Cartas* (ed. de R. A. BULHÃO PATO), Lisboa, 1884, II, 93.

³⁸ Assim o noticia Fr. João da Póvoa em nota ao elenco dos moradores em Santa Maria da Ínsua que pôs no início do *Inventário* de 21-X-1474 (Conf. José Adriano de Freitas CARVALHO, *Livros e Leituras Franciscanos...*, ed.cit., 155 nº122)

homónimo confessor do terrível guerreiro...³⁹ Não é possível propor qualquer conclusão ou simples sugestão sobre o real significado desses dois casos ainda mal controlados - João Alemão e Paulo Francês -, mas gostaríamos de não apagar os seus rastros...

Contudo, é, de certo modo, nesta linha de influência de Ubertino que se perfila a visão que Fr. Marcos de Lisboa apresenta da história da ordem franciscana. Já não se trata, naturalmente, de uma influência que sabemos segura, ainda que apenas percebida pelas exigências de determinados contextos em vista à renovação da Ordem, mas, sim, do aproveitamento e elaboração de alguns temas iluminadores do papel que na economia da história da Igreja enquanto história da Salvação, estava reservado a Francisco e aos seus fiéis seguidores... Convirá recordar que Marcos de Lisboa foi o primeiro cronista geral da Ordem como resultado da escolha do português Fr. André da Ínsua, ministro geral entre 1547 e 1552⁴⁰. A sua obra, para cuja realização se empenhou não só num extraordinário trabalho de recompilação de fontes, mas também, para tal lograr, numa viagem a pé por toda a Europa franciscana que lhe foi acessível - Espanha, Itália, grande parte da França, pois a Alemanha estava-lhe vedada pelo «estado das coisas da religião»⁴¹ - para além de ser um grande trabalho histórico é ainda - e tal não se costuma ter em conta - uma vastíssima antologia de textos de espiritualidade franciscana, alguns em versão completa e outros até pela primeira vez aí editados... Dadas as suas mais de oitenta edições no original ou em tradução em várias línguas⁴², podemos dizer que a *Crónica da Ordem dos Frades Menores* foi, apesar de Gonzaga e de Wadding, o espelho por que, durante séculos, a Europa conheceu Francisco... e, um pouco mais, ajudou a fixar o papel que a Francisco e à sua ordem estava reservado na história... Curiosamente, apesar de seguir, muitas vezes, à letra, a *Legenda Mayor*, uma das suas fontes mais importantes para a sua biografia de Francisco, que "conforta", algumas

³⁹ Eugenio ASENSIO na sua ainda não superada «Introdução» a *Desengano de Perdidos* (Goa, 1573) de Gaspar de Leão, Coimbra, 1956, XXVIII.

⁴⁰ Fernando Félix LOPES, *Fr. André da Ínsua, Geral dos Observantes Franciscanos* in *A.I.A.*, XII (1952), 5-80.

⁴¹ Marcos de LISBOA, *Segunda Parte da Crónica da Ordem dos Frades Menores*, Lisboa, 1562, «Prólogo ao Lector», s.p.

⁴² Francisco Leite de FARIA, *Fr. Marcos de Lisboa, c. 1511-1591 e as Muitas Edições das suas Crónicas da Ordem de São Francisco* in *Rev. Bibl. Nac. Lisboa*, S. 2, 6 (1991), 85-106.

vezes, com a citação do Testamento⁴³, foi, precisamente, o *Floreto*... Uma solução de compromisso de quem, queixando-se, desde o Prólogo da sua *Crónica*, da inacessibilidade de certas fontes e não podendo, por isso, reescrever uma biografia de Francisco capaz de suportar a comparação com a de um Boaventura, se atrevia a introduzir algumas pistas que a *Legenda Mayor* tinha (voluntariamente, como acusam muitos) negligenciado? Talvez a questão não se deva pôr em tais termos, mas a realidade dos factos foi essa... Sem esquecer que o seu Francisco é, como o fora e seria ainda durante séculos, o Francisco de S. Boaventura, esse foi o modo por que, de certa maneira, - ele que lastimava não ter encontrado algumas das primeira biografias do «muito Pobrezinho S. Francisco» (saberia que, em larga medida, tal resultava de um decisão impulsada pelo próprio autor da *Legenda Mayor*?) - Fr. Marcos terá contrarrestado «l'impoverimento di notizie e di memorie che la *Legenda Mayor* produsse nella storia francescana»⁴⁴. Ora, exactamente no «Prólogo em que se declara o intento do Espírito Santo em a Instituição da Sagrada Religião dos Menores» aposto à Primeira Parte da obra (1556), Marcos de Lisboa para expor essa questão - a *intentio* de Francisco providencialmente perspectivada - que ele sabe ter desde sempre preocupado e seguir preocupando, apesar da aparenter consagração de reformas e observâncias, uma larga parte da Ordem... Fr. Marcos, dizíamos, aproveita, abundantemente, os três primeiros capitulos do Livro V da *Arbor*... Será fácil de compreender que não poderemos aqui analisar detalhadamente o modo como Marcos de Lisboa procede no aproveitamento primigénio dessas páginas em que Ubertino, com alguma originalidade, traduz, reduzindo embora, por uma cuidadosa precisão da sua aplicação a um caso concreto, o seu alcance escatológico, esquemas e ideias que P. de G. Olivi na *Lectura super Apocalypsim*, sobretudo, aproveitara directamente de Joaquim de Flora...⁴⁵ Mas podemos sugerir as linhas e momentos mais significativos dessa elaboração, remetendo para um apêndice a comparação dos textos.

Para fazer ver que a obra de Francisco, isto é, a sua Ordem, foi não só inspirada, mas também «figurada e significada em o Velho Testamento e

⁴³ Veja-se, por simples exemplo, a citação que desse texto faz Fr. Marcos de LISBOA, *Primeira Parte das Crónicas da Ordem dos Frades Menores*, Lisboa, 1556, I, 24, cit. pela edição global da obra pelos cuidados de Fr. Luis dos Anjos, Lisboa, 1614-1615, I, 21r-21v.

⁴⁴ Chiara FRUGONI, *Francesco e l'Invenzione delle Stimate. Una Storia per Parole e Immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino, 1993, 32.

⁴⁵ Seria interessante investigar as razões por que terá Fr. Marcos de Lisboa "apagado" referências a Joaquim que encontrou nas suas fontes, como, por exemplo, o *De Conformitate*...

prophetizada em o Novo e, por tal, de grande alteza e perfeição», Marcos de Lisboa, para expor a primeira parte do seu asserto, recorre, através de Ubertino, a Jeremias e, para a segunda, como já era bem tradicional, ao *Apocalipse*. Mas o mais interessante é que para mostrar a figura da Ordem no *Velho Testamento* o cronista escolhe do profeta Jeremias um texto (35, 7-10) que lhe permite sublinhar, antes de mais, o carácter peregrino dos franciscanos, pois estes, tal como os recabitas, não constroem casas..., não semeiam..., não plantam vinhas..., vivem em tendas... A este carácter peregrino que propõe o desapego do mundo e não propriamente o seu desprezo, Marcos de Lisboa junta, glosando ainda o texto bíblico, a estreita abstinência e pobreza e a obediência em que viviam os fiéis descendentes de Recab, tal como vivem os verdadeiros filhos de Francisco. Desta «geração sairá o varão justo que para sempre viverá na presença de Deus...», que, como já teremos suspeitado, é a figura expressa de Francisco. Com efeito, "cotejando" as palavras do profeta com as da Regra verifica-se que também nesta se ordena que «os frades nenhua cousa tenham propria, nem casa nem lugar, nem alguma outra cousa, mas como peregrinos e estrangeiros em este mundo com pobreza e humildade sirvão ao Senhor...». Se tal figura de Francisco no *Velho Testamento* é apresentada deste modo tão «velado quanto aquelle antigo estado compadecia...», no *Novo Testamento*, mais precisamente no *Apocalipse*, profetiza-se pormenorizadamente «o tempo e o estado do glorioso S. Francisco e seus filhos...». Refere-se, naturalmente, ao cap.7, 2 desse texto joanino em que surge o Anjo do Sexto Selo, figura com que desde muito cedo, a ponto de no tempo de Marcos de Lisboa ser, em certos ambientes, já um lugar comum quase inquestionável, se vinha identificando o santo de Assis. Se isto é verdade, Fr. Marcos que poderia muito bem ter recorrido a outras fontes - inclusivamente ao Prólogo da *Legenda Mayor* que bem conhecia - tradu-lo, citando-o, directamente de Ubertino: «Esta prophecia de S. João, segundo dá testemunho Ubertino, São Boaventura, seraphico Doctor, a pregou e a affirmou em hum capitulo provincial em Paris, que se entendia do padre S. Francisco. E que elle era certo e por revelações divinas que não podia duvidar que S. Francisco era o Anjo do 6º sello e que em todos os cenarios deste livro do Apocalipse S. João punha os olhos em o collegio dos frades menores perfectos imitadores de Christo»... Assim estabelecido Francisco como o Anjo de Sexto Selo e como *alter Christus* que na sexta idade realiza a plena concordância entre o *Velho* e o *Novo Testamento*, Marcos de Lisboa com ligeiras adaptações que, de um modo geral, mais do que o resultado de uma síntese forçosa, são o esforço

por matizar alguns extremismos de linguagem ou de algum tema mais radical que a evolução da Ordem já não justificava nem o contexto eclesial da segunda metade do século XVI toleraria, continua a aproveitar, traduzindo-lhe os passos mais significativos, essas páginas do primeiro capítulo desse Livro V da *Arbor Vitae* em que Ubertino expõe uma série de *notabilia*, recebidos de um Joaquim de Flora que parece só ter conhecido através de Olivi, a periodização da história da Igreja para precisar o papel central do «muito pobrezinho São Francisco», qual «novo Adão»⁴⁶, na fundação de um *populus novus* destinado a renovar no sexto estado a vida evangélica... Nesta ordem de ideias, Fr. Marcos, como era previsível, reteve, sintetizando-as, as passagens em que Ubertino retoma, para melhor a fixar, a imagem de Francisco como *alter Christus*, quer dizer, na tradução portuguesa, que «tal como Deus criou no sexto dia o homem à sua imagem e semelhança, também Christo formou em o sexto tempo da Igreja S. Francisco à sua imagem e semelhança expressada sua cruz e vida para nova multiplicação de fructo de bentos e escolhidos...». Marcos de Lisboa ao reter, especialmente, esta visão de Francisco muito própria também de Ubertino mostra ter percebido que o que distingue, desde este ponto de vista, a *Arbor* das suas fontes é, precisamente, não sublinhar apenas a «conformidade» de Francisco com Cristo - tema em que se vinha empenhando toda uma tradição que, como já lembrámos, culminará na célebre obra de Bartolomeu de Pisa, bem conhecida do cronista português - mas, sim, acentuar a «função histórica de renovação que ele assume na Igreja» e, logo, a responsabilidade de todos os que o seguem... Com efeito, interroga-se, continuando a traduzir a sua fonte, Marcos de Lisboa: «Quem poderia contar, nem ainda alcançar, com quanta semelhança o Spirito Santo representou em a vida deste santo a igreja, a cruz e humildade e perfeição que se ha de seguir Jesus Christo? Assi era necessario pelas grandes necessidades que a Igreja tinha...». E o futuro bispo do Porto não se cansa de continuar a traduzir na mesma linha para acentuar como esse *alter Christus* foi, desse modo, «o servo escolhido para tanta urgência», isto é, para que Cristo voltasse como a que ser crucificado «para assim se renovarem na memoria dos homens o guião da cruz e chagas e seguirem os christãos a perfeição do estado evangelico que em sua santissima vida nos ensinou...». Deste modo, Marcos de Lisboa, ao sintetizar essas páginas da *Arbor*, se soube deixar bem claro que também para si, como para Ubertino, Francisco é, antes de mais, o *renovator vitae*

⁴⁶ Para significado cultural deste tópico será interessante ter presente o que traz Chiara FRUGONI, *Francesco e l'Invenzione delle Stimate...*, ed.cit., 107.

Christi, pois o «representa aos olhos dos fiéis por sua pessoa e varões perfeitos da sua ordem...», soube igualmente, tirando as consequências, marcar o profundo cristocentrismo que as informa. Como prevenimos e se terá, certamente, compreendido temo-nos limitado aqui a apontar o núcleo central dos, talvez melhor que tradução, aproveitamentos que Marcos de Lisboa fez desses três primeiros capítulos do Livro V da *Arbor Vitae*, mas cremos terá sido possível deixar entrever como o futuro bispo do Porto soube traduzir, o que também quer dizer adaptar, para a fixar para sempre, essa imagem do «muito pobrezinho São Francisco» e da sua ordem - cremos que o cronista português nunca se põe a questão da evolução da fraternidade para a ordem - nos primeiros tempos que uma parte dela perseguia (ou julgava perseguir) desde há séculos. E não deixa de ser interessante que o tenha feito na segunda metade de Quinhentos, isto é, numa altura em que a Observância, desde 1517 senhora da representação "auténtica" de Francisco, voltava, uma vez mais, a ter de se "redefinir" em função dessa imagem... Talvez - e é uma simples sugestão - este vasto e complexo contexto nos ajude a perceber algo das razões por que, depois de regressado dessa larga peregrinação pela Europa franciscana, terá Marcos de Lisboa optado por se passar à recém-criada província de Santo António, dita Capucha, onde a Regra se observava (de novo) um pouco mais estritamente. Será para o mesmo contexto que nos deve remeter o seu patrocínio empenhado da edição (Lisboa, 1555) do *Tratado de como S. Francisco buscó e halló a su muy Querida Señora la Sancta Pobreza...*, isto é, da tradução do *Sacrum Commercium*⁴⁷ e depois - ele que os tinha largamente traduzido em português na sua *Crónica* - de ter favorecido e prefaciado a edição (Lisboa, 1576) da tradução em castelhano dos *Canticos Morales, Espirituales e Contemplativos* de I. da Todi que ele descobrira em Roma pela mão de Luís Gonçalves da Câmara⁴⁸ que, então (1558-1559), depois de ter sido

⁴⁷ Para os problemas de autoria, articulação teológica e edição crítica do texto desse *unicum* que é o *Sacrum Commercium* deve ver-se a excelente edição da obra preparada por Stefano Brufani, Assis, 1990. Seria interessante verificar algum dia de que texto se serviu o tradutor (português?) da impressão de Lisboa - de uma cópia manuscrita ou da edição de Milão (G.A.Castillliomo) de 1539?

⁴⁸ Efectivamente, Fr. Marcos de Lisboa na dedicatória da edição dessa tradução das *Laude* «Ao muyto R. P. Luys Gonçalvez de Camara, da Companhia de Jesus, Confessor e Mestre del Rey nosso Senhor...» declara: «Bem lembrará a V. R. que em Roma me deu os cantos italianos do bernaventurado F. Iacopone, frade menor, pera que com elles me consolasse e esforçasse na peregrinação que entã fazia por causa da historia da nossa ordem. E verdadeiramente eu recebi delles os effectos que me V. R. prometeo. E vi com quanta razam os padres de sua sancta companhia se servem e aproveitam de sua familiar lição...». Nos seus estudos, segundo cremos, ainda não superados, Pedro LETURIA, *Lecturas Ascéticas Y Lecturas Místicas entre los Jesuitas del Siglo XVI e Cordeses*,

(Setembro de 1553-Dezembro de 1555) o confidente de Inácio de Loyola para a sua *Autobiografia*, estava, de novo, em Itália. Era outro modo seu de continuar a insistir na proposta de prosseguir na busca da conformidade com Francisco de acordo com uma imagem que também ele e os seus companheiros observantes iam construindo pensando ser a primitiva... E, se nos recordarmos que o *Sacrum Commercium* é um dos textos franciscanos mais apreciados por Ubertino que deles fez uma das suas fontes para exaltar a «santa pobreza»⁴⁹, podemos ganhar não só mais um elo de ligação entre a *Arbor Vitae* e a *Crónica da Ordem dos Frades Menores*, mas também um fio para tecer com mais precisão o contexto em que se inscreve esse importante momento da cultura e espiritualidade portuguesa da segunda metade do século XVI que é esse «Prologo em que se declara o intento do Espirito Santo na Instituição dos Frades Menores»... Depois, Marcos de Lisboa que se aproveita, ainda que dispersamente, de Ubertino para enformar certos momentos da sua biografia de Francisco que ocupa largamente a Primeira Parte da sua *Crónica*, traduz, como que consagrando formalmente o outro modo como que o século XVI leu a *Arbor Vitae*, isto é, como um grande texto de meditação sobre a vida de Cristo, a *Comemoração do Exercício da Paixão de Christo que S. Francisco fazia a seus Frades* (I, 1, 87)⁵⁰. E, naturalmente, o observante que, pouco depois, passará para a recoleta Província de Santo António, não se esquece de chamar a atenção para o papel que o casalense desempenhou nos debates da *magna quaestio* da pobreza de Cristo e dos Apóstolos junto de Bonifácio VIII e João XXII (II, 8, 10). A biografia de Ubertino (II, 7, 22) sacada, como declara, das notas autobiográficas que o próprio autor deixou no Primeiro Prólogo à *Arbor Vitae*, coroa, com a naturalidade das coisas que muito se admiram, a recordação desse alguém que «foy de singular sciencia e zelo de religião»...

Poderiam estudar-se, com algum pormenor, através de uma série de exemplos portugueses e castelhanos que vão de Francisco de Osuna na *Ley de Amor Santo* (1530) até, nos começos do século XVII, o *Vergel del Anima Religiosa* (1610) de Fr. Juan de los Ángeles, passando pela corres-

Mercuriano, Colegio Romano y Lecturas Espirituales de los Jesuitas en el Siglo XVI in Estudios Ignacianos, Roma, 1957, 269-331; 333-378 não refere esta «familiar lição».

⁴⁹ M. DAMIATA, *Pietà e Storia nell' "Arbor Vitae"...*, ed.cit., 27, 32, 214, 215 aponta, com precisão, o significado do aproveitamento do *Sacrum Commercium* por parte de Ubertino; S.BRUFANI na "Introdução" à sua edição, já referida, desse texto faz também algumas alusões à mesma questão.

⁵⁰ A ignorância não nos permitiu descobrir em *Arbor Vitae* as páginas donde, como o declara explicitamente em nota, recolhe Fr. Marcos esta *Comemoração*.

pondência de João de Ávila..., pelo *Tratado da Paixão* (1551) de Jorge da Silva... e por vários tratados de Fr. Luis de Granada - pensamos, especialmente, na sua breve *Vita Christi* (Lisboa, 1561) - e ainda pelos *Motivos Espirituais* (c. 1600) do arrábido Fr. Rodrigo de Deus, poderiam estudar-se, dizíamos, as marcas, que já sugerimos, de Ubertino em outros caminhos da espiritualidade que, desde os fins do século XV, percorrem, nem sempre pacificamente, os campos da meditação na vida de Cristo, particularmente da sua paixão. Poderíamos até perguntarmo-nos qual o papel que em todas estas leituras representou esse já aludido anónimo *Fascicillum Myrrhae* (Sevilha, 1517, mas frequentemente editado ao longo de Quinhentos) - um título que bem poderia derivar das páginas prologais em que Ubertino explica como as suas primeiras meditações sobre a vida de Cristo, em especial sobre a sua paixão, que virão a constituir o Livro IV da sua obra, intitulara precisamente *Dilecti Iesu Fascicullus Myrrhae* - que, com um pouco de violência, se poderia dizer uma antologia da *Arbor Vitae*... É um urgente trabalho a fazer e em que não há, uma vez mais, qualquer interesse em olhar as coisas desde Espanha ou desde Portugal, mas aqui apenas podemos aludir a que este tipo de presença de Ubertino se situa, preferentemente, entre a simples citação de autoridade e a exploração de uma fonte de pormenores para completar, dolorosamente quase sempre, o retábulo da paixão de Cristo...⁵¹ Cremos, por exemplo, que quase tudo o que diz respeito ao tema das dores mentais de Cristo, um tema que, tantas vezes, permitiu, com êxito, caminhar no sentido da interiorização dessa meditação, deve, na Península Ibérica, muito mais à *Arbor Vitae* em que o tema, aprendido, como confessa Ubertino, na escola de Olivi e de Ângela de Foligno, aparece ou enunciado ou explicitamente tratado (v.g. *Prologus Primus*...; IV, 9; IV, 15...) do que, por exemplo, às *Epistolas* de Hugo de Panziera sobre o assunto..., apesar de Fr. Marcos lhe publicar alguma na sua *Crónica* (II,7,28).

A estes autores, neles incluídos os franciscanos - o que, à primeira vista, não deixará de ser um tanto estranho - que elencámos, assim, sem precisões nem matizes de contextos nem de orientações de espiritualidade e ao longo de um aro cronológico tão amplo como vago - quase um século peninsular em que os ecos da fragmentação da Igreja (ou das Igrejas?) e dos

⁵¹ Para além do trabalho já citado de Mário Martins - inolvidável personalidade e insubstituível presença na erudição medieval portuguesa - permitimo-nos recordar um velho trabalho nosso, *Evolução na Evocação de Cristo Sofrente na Península Ibérica (1538-1630)* in *Homenaje a Elias Serra Rafols*, La Laguna, 1970, II, 47-70.

caminhos, nem sempre lineares, em direcção à uma cada vez mais confrontante definição doutrinal têm de ser tidos em consideração mesmo num simples estudo de influências - apenas unidos por um autor - donde a sua autoridade? - e uma obra como fonte de pormenores para a sua *ars meditando*, não parece - e digámo-lo com todas as reservas que gostaríamos de ver desmentidas - interessar o Ubertino que, por mil modos, propõe Francisco como o *renovator vitae Christi*, incluindo, naturalmente, a sua paixão, mas, sim, o Francisco heróico fundador de uma ordem... e exemplo de humildade e da pobreza que a reflecte..., do desprezo do mundo... Donde esta exaltação? Por outro lado, não lhes interessa tão pouco, obviamente, de um modo programático, esse papel da ordem franciscana como o *novus populus* da Igreja em que Ubertino, na esteira do próprio Francisco, insistia..., mas que muitos otros, especialmente, por agora, franciscanos, tentarão, também com matizes de radicalismos que, alguma vez, serão tidos por heterodoxias, transpor nos novos mundos abertos à evangelização...

E, no entanto, apesar de tudo, estaríamos em dizer que «este» S. Francisco *renovator vitae Christi* na Sexta Idade que, fundamentalmente, ditou a *Arbor Vitae Crucifixae*, talvez terá marcado outras zonas da cultura portuguesa do século XVI e que, normalmente, não costumam ser olhadas desde este ponto de vista da história da espiritualidade. Referimo-nos ao *De Aetatibus Mundi Imagines* de Francisco de Olanda⁵².

Como se sabe, nesta magna obra em que o núcleo inicial data de 1545-1547, o pintor português ilustra uma periodização da história do mundo-história da Salvação absolutamente tradicional em que a *Sexta Aetas* em que vive e que durará *usque ad finem saeculi* começara com a encarnação do Filho, isto é, com o primeiro advento de Cristo. É, assim, a vida de Cristo, dos Apóstolos, dos Mártires, dos Anacoretas, dos Eremitas, dos Padres que Olanda vai representando pelas figuras históricas que julga mais significativas. A *Navis Petri*, a Igreja, que com naturalidade, porque esse é o seu tempo, ainda que, por contraste ou por apologia - ou por ambos simultaneamente -, reflectido pelos aureos começos, culmina essa série de ilustrações, sulca tranquila, porque sabe, como indica a própria legenda do desenho de Olanda, que «Portae Inferi non prevalebunt adversus carnem» (Math. XVI), base de todas as glosas - logo também da respectiva passagem

52 Este *opus magnum* de Francisco de Olanda foi publicado por Jorge SEGURADO em Lisboa, 1983, sob os auspícios do Comissariado para a "XVII Exposição Europeia de Arte, Ciência e Cultura"; Sylvie DESWARTE, *As Imagens das "Idades do Mundo" de Francisco de Olanda*, Lisboa, 1987

da *Glosa* - «de fortitudine et firmitate Ecclesiae»...⁵³ Ora, no fim exacto desta série de desenhos que ilustram o tempo da Igreja, a *Sexta Aetas*, e antes que Olanda nos mostre a *Concuspicientia* e a *Inobedientia* representadas na Grande Meretriz Babilónica que, cavalgando o dragão, o Mundo adorará antes da vitória final da *Fides* - uma clara representação, segundo nos parece, aos dias do Anti-Cristo que deverão preceder a *Mors Aetatum* e, logo depois, a *ressurrectio* final para o Juízo - o pintor português coloca um desenho representando S. Francisco recebendo as chagas que o conformam totalmente a Cristo, fazendo dele, portanto, um *alter Christus*... É, como já foi apontado, a última figura histórica do códice⁵⁴. Situando-o entre a *Navis Petri* e o aparecimento da Grande Meretriz, será violento afirmar que Olanda ilustra aqui esse S. Francisco não só *renovator vitae Christi* na Sexta Idade, mas também, para utilizar a expressão de Tomás de Celano dizer com Ubertino traduzido por Fr. Marcos, não só no centro da «renovaçam da vida evangelica», mas também da «guerra contra a secta do antichristo pellos pobres voluntarios que nada possuem nesta vida»... E não diz ainda Ubertino, também de acordo com a tradução do cronista franciscano, que «a septima idade começará na morte do antichristo figurada aos XX capitulos de Apocalypse, na final condenaçam do drago»? E um pouco mais ainda: Que, como escrevia o franciscano português, «o muito pobrezinho S. Francisco» e seus discípulos, entendamos, esses *virus ei similes* representados nesses «Clara» e «Antonius» que Olanda assinalou a vermelho no seu desenho, terão, qualquer seja a periodização da História, um papel central na renovação da vida espiritual dos últimos tempos que, obviamente, são «o estado da imitação de Christo reformativo da Igreja em os reformadores da vida evangelica»? Talvez tudo isto não seja tão violento como poderia pensar-se, mas, de qualquer forma, deixando para outro momento a exploração mais precisa destas sugestões, atrevemo-nos a confessar que o nexó entre o contexto espiritual desses anos por onde passa, directa ou indirectamente, Ubertino e a sequência ilustrativa de Olanda nos parece uma chave de interpretação preferível a qualquer filão joaquimita vagamente mais directo...⁵⁵

⁵³ Unicamente a título ilustrativo pode ver-se o que traz Álvaro PAIS, *Status et Planctus Ecclesiae* (art.63) que citamos por *Estado e Pranto da Igreja (Status et Planctus ecclesiae)*, Estabelecimento do texto e tradução de Miguel Pinto de MENESES, Lisboa, 1991, III, 136.

⁵⁴ Sylvie DESWARTE, *As Imagens do Mundo...*, ed.cit., 105 n°6

⁵⁵ Naturalmente, tais observações não implicam negar que Joaquim de Flora esteja ausente, indirectamente que seja, como elemento desse contexto, mas, sim assinalar que a sua presença aqui é tão oblíqua e longínqua quanto a «corrente de espiritualidade franciscana tão importante em

É para este mesmo contexto cultural, mas com um alcance que, por agora, apenas nos atrevemos a sugerir, que poderão remeter as notícias de que dispomos sobre a provável circulação no Portugal da segunda metade de Quinhentos, da *Apocalypsis Nova* atribuída ao Beato Amadeu da Silva. Atribuída, mas seguramente o texto que hoje conhecemos - e que, possivelmente, já assim foi conhecido no século XVI - não lhe pertence. Como se sabe, especialmente depois dos já citados estudos de Ana Morisi Guerra e de Cesar Vasoli, tal texto profético *post factum* terá fundamentalmente resultado da intervenção do polémico cardeal de Santa Cruz e protector da reforma franciscana dos amadeitas, o espanhol Bernardino López de Carvajal - por um momento, no concílio de Pisa, aspirante a tornar-se o papa profetizado pelo Beato Amadeu - e de G. B. Salviani, um franciscano bosno que poderá ter-se servido do texto no mesmo sentido e pretensões...⁵⁶ Desde muito cedo, cronistas franciscanos e autoridades eclesiásticas assinalaram, sem nomear ou sem acertar nos seus autores, essas interpolações no texto de um autor de que mesmo os mais sérios especialistas sobre a obra não acertam nem o nome nem a biografia⁵⁷ - a começar pela sua nacionalidade -, que só recentemente recebeu esclarecimentos fundamentais, nem sempre suficientemente divulgados, nos trabalhos de A. D. de Sousa Costa⁵⁸. Notemos, antes de mais, que com anterioridade a Marcos de Lisboa já o português Gaspar Barreiros, então

Portugal» (S. DESWARTE, *As Imagens do Mundo...*, ed. cit., 105) é múltipla, a ponto de nos parecer preferível falar em correntes... e ver, com mais precisão, qual a que poderá ter marcado Olanda. Por vasta e fecunda que seja a «posterité spirituelle» do abade calabrés não parece ser aconselhável, para não falar em legitimidade, em tudo e em todos ver a sua marca como tem tantas vezes lembrado a crítica mais inteligente desse *mapa mundi* de Saber que é a obra que Henri de Lubac dedicou ao joaquimismo - *La Posterité Spirituelle de Joachim de Flore*, Paris-Namur, s.a. (mas, I, 1979 e II, 1981). Com efeito, também aqui podera dizer-se, glosando H. Heine citado por H. de Lubac a outro propósito (*La Postérité Spirituelle...*, ed. cit., II, 30), que, afinal, em certos momentos e em certas obras, também Joaquim de Flora «est partout et nulle part»... Curiosamente, como salienta a nossa doutíssima Amiga e colega, Sylvie Deswarte, os teólogos conselheiros e aprovadores do trabalho de Olanda são dominicanos e não franciscanos (conf., *As Imagens do Mundo...*, ed. cit., 34, 35). Seria interessante ponderar os porquês desta opção (?), sem apelar aos que são facilmente imagináveis mesmo que, no fim, viessem a revelar-se os mais verdadeiros...

⁵⁶ C. VASOLI, *Profezia e Ragione...*, ed. cit., 90.

⁵⁷ Apenas a título de exemplo, v. François SECRET, *Le Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance* (Nouvelle Edition mise à jour), Milano, 1985, 103 em que vem nomeado por «Amadeus (Jo Menesius da Silva, 1431-1482)», o que não deverá ser simples falha tipográfica, pois a tradução espanhola dessa magna obra vem exactamente o mesmo (*La Kabbala Cristiana del Renacimiento*, Madrid, 1979, 126)

⁵⁸ António D. de Sousa COSTA, *Studio Critico e Documenti Inediti sulla Vita del Beato Ameseo de Silva nel Quarto Centenario della Morte*, Roma, 1985.

ainda cónego de Évora e depois, em 1562, franciscano no convento romano de Aracoeli - notemos, para o que valer, que aí leu cerca de 1547 G. Postel a obra de P. Galatino⁵⁹ - sob o nome de Francisco da Madre de Deus, tinha chamado a atenção, nas últimas páginas da sua *Corographia*⁶⁰ - redigida em 1546 e publicada em Coimbra em 1561 - para essas intervenções no texto da *Apocalypsis Nova* ditadas «por humanos interesses»..., que uma vez mais o "actualizavam", como, aliás, era normal em sede profética...

Como já em outra ocasião tivemos oportunidade de analisar algumas as notícias do século XVI português que poderão documentar o conhecimento da *Apocalypsis Nova* - um título, curiosamente, de «rancio abolengo» franciscano, pois já o célebre Gerardo de Borgo de S. Donino o utilizara⁶¹ -, limitar-nos-emos aqui a uma simples rememoração das mais importantes. Como, para estas datas, apenas temos notícias e não textos - cópias..., extractos..., citações...- não podemos discutir o que verdadeiramente foi conhecido. O texto integral? Alguns extractos? Mas, dadas as variantes, que texto terá circulado?

A primeira notícia que possuímos acerca do livro atribuído ao Beato Amadeu relacionada com Portugal diz respeito à certidão que em Azeitão, em 21-II-1543, passou Fr. Pedro de Alcântara, o futuro santo, sobre a existência e itinerário de uma cópia desse texto que de Roma trouxera para Castela Fr. Francisco de los Angeles (Quiñones), então ministro geral da Observância, eleito em 1523⁶². A ser assim - haverá que garanti-lo por outras vias, pois, muitas vezes, as datas, mesmo se garantidas por certidão de santo, não são precisas - já conheceria Francisco de los Angeles a

⁵⁹ M. REEVES, *The Influence of the Prophecy in the Latter Middle Ages. A study in Joachimism*, Oxford, 1969, 234, 238, 479, C. VASOLI, *L'Apocalypsis Nova: Gioglio Benigno, Pietro Galatino e Guillaume Postel in Filosofia e Religione nella Cultura dei Rinascimento*, Napoli, 1988, 211-229.

⁶⁰ Gaspar BARREIROS, *Corographia de alguns Lugares que estam em hum Caminho que fes...ao anno de MDXXXVI começando em a Cidade Badajoz em Castela té a cidade de Milam em Italia*, Coimbra, 1561 (aliás, Coimbra, 1968, reprodução anastática da ed.cit.), 245v-247v.

⁶¹ Bernhard TOPFER, *Il Regno Futuro della Libertà. Lo Sviluppo delle Speranze Millenaristiche nel Medioevo Centrale*, Genova, 1992, 177 (a 1ª ed. é de Berlim, 1964).

⁶² Pedro de Alcáçova CARNEIRO nas suas *Relações* (1515-1568) publicadas por E. Campos de ANDRADA (Lisboa, 1937) traz (p.221) uma *Lembrança de quando veio o geral de S. Francisco da Observancia* em que recorda as cerimónias com que, nesse ano de 1524, foi recebido em Évora e impressão de virtude que aí deixou. Recordemos que nessas datas (1524) Paolo Angelo divulgava em italiano na *Epistola... Sathan Ruinam Tyrannidis* uma passagem importante do texto atribuído a Amadeu da Silva relativo ao «Pastor Angélico», como aponta G. TOGNETTI, *Note sul Profetismo nel Rinascimento e la Letteratura Relativa in Boletino del Istituto Storico Italiano per Il Medioevo e Archivio Muratoriano*, LXXXII (1970), 129-157 esp.152-153).

Apocalypsis Nova quando nessa qualidade visitou, nos começos de 1524, Portugal onde impressionou pela sua muita virtude? Pode ser um dado muito interessante a reter, pois o Geral Quiñones que, mais tarde, nos seus tempos de cardeal (eleito em 1528) terá como capelão nada mais que o velho e ferveroso leitor da *Apocalypsis Nova* que foi Pedro Galatino⁶³, é o conhecidíssimo autor da célebre *Instrucción* dada em 30-X-1523 a Fr. Martín de Valencia antes de passar à América e em que, com imprecisão, por serem confundidos com o forte sentimento escatológico que a informa, á se tem querido descortinar traços utópico-joaquimitas...⁶⁴ Seria, porém, apaixonante poder, algum dia, relacionar tudo isto com as peripécias de esse manuscrito da *Apocalypsis Nova* que de Roma foi, através de Espanha, parar, precisamente, às Índias de Castela onde foi novamente copiado e donde regressou para ser aprovado pelo arcebispo de Sevilha que era então, como diz a referida certidão, Alonso Manrique († 1538), esse «complejo personaje» que foi um inquisidor-geral de «talante moderado y tolerante», correspondente de Erasmo e protector não muito bem sucedido de erasmistas...⁶⁵ Depois da aprovação do arcebispo foi o manuscrito recuperado por S. Pedro de Alcântara⁶⁶... Qual o seu destino? Por agora,

⁶³ C. VASOLI, *Giorgio Benigno Salviati, Pietro Galatino e la Edizione di Ortona (1518) del "Arcanis Catholicae Veritatis, in Filosofia e Religione..."*, ed. cit., 183-209 (esp. 187-188) chamou a atenção para este facto; R. RUSCONI, *Circolazioni di Testi Profetici agli inizi del Cinquecento. La Figura di Pietro Galatino*, in AA.VV., *Il Profetismo Gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento (Atti del III Congresso Internazionali di Studi Gioachimiti, ed. G. L. POTESTÀ)*, Genova, 1991, 379-400 ponderou com notável cuidado a circulação, nos começos do século XVI, de textos proféticos medievais de que Pedro Galatino foi um atento coleccionador.

⁶⁴ J. I. SARAYANA, A. de ZABALLA, *Joaquín de Fiore y America*, Pamplona, 1992 examinaram, com preciosa atenção, este velho e sempre tão "excitante" como mal colocado problema e, aparte qualquer aspecto e de que poderíamos - interessará, verdadeiramente, a estas luzes em que nos colocamos, distinguir o joaquimismo autêntico do falso? -, apresentando, cremos, a melhor e mais serena perspectiva sobre «el evangelismo escatológico novohispano» que não haverá que confundir com o «pseudo-joaquimismo bajomedieval»(37). Curiosamente, os eruditísimos autores não parecem ter-se colocado directamente a questão do papel que poderão ter desempenhado o Livro V da *Arbor* e a *Apocalypsis Nova*. Exageramos? De todos os modos, para estas questões serão ainda de ter presentes os trabalhos de Juana ARCELUS ULIBARRENA, *Cristóbal Colombo y los Primeros Evangelizadores de Nuevo Mundo. Lección de Profetismo Joaquinista*, in AA.VV., *Il Profetismo Gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento...*, ed. cit., 475-504 e *La Esperanza Milenaria de Joaquín de Fiore y el Nuevo Mundo: Trayectoria Española de una Utopía* in *Florensia*, I, 1 (1987), 47-75.

⁶⁵ Miguel AVILEZ, *Erasmo y los Teólogos Españoles* in AA.VV., *El Erasmismo en España* (ed. M. REVUELTA SAÑUDO, C. MORÓN ARROYO), Santander, 1986, 175-193

⁶⁶ Assim se deduz do que afirma S. Pedro de Alcântara na referida certidão (Conf., A. BARRADO MANZANO, *S. Pedro de Alcántara...*, ed. cit., 186.

interessa-nos apenas assinalar que, pelo menos cerca de 1543, haveria em Portugal círculos espirituais que, muito provavelmente, conheciam uma obra cuja estima e ortodoxia vinham garantidas pelo prestígio do ministro geral dos franciscanos observantes, pelo arcebispo de Sevilha e por um Fr. Pedro de Alcântara, figura estreitissimamente relacionada com os arrábidos portugueses e com altas figuras da corte lusitana, como o infante Luís, a infanta Isabel, duquesa de Bragança, e a infanta Maria de Portugal, como pode testemunhar alguma da correspondência ainda conservada⁶⁷... Isto sem pensar no atractivo de saber - se o soubessem... - que o autor era português... A notícia poderá ganhar ainda mais relevância se recordarmos que, como referimos, por estes mesmos anos, mais exactamente em 1546, Gaspar de Barreiros viria a conhecer em extensão e por meios (directamente?) que, apesar de tudo, ainda não podemos precisar, o texto das profecias atribuídas ao Beato Amadeu da Silva. Com efeito, o então cônego de Évora, em Milão, onde «sta o corpo de beato Amadeo, tido em muita estima e veneraçam», ao fazer uma «breve commemoraçam» biográfica desse nosso natural de quem, em contraste com «os estrangeiros que tudo fazem para que lhe celebrem seu nome, dediquem igrejas e fabriquem nobres sepulturas», há «tam pouca lembrança da memoria [...] que tenhamos seu nome em perpetuo esquecimento»⁶⁸, apesar da lenda que o envolvia em amores desencantados com princesas e do encontro que tivera com algum alto prelado seu parente e embaixador de Portugal ao papa, assinala a importância do texto profético que circulava sob o seu nome... E, como prova dessa importância e da santidade desse homem «sancto e nobre» recorda, que «fazendo assi sancta vida teve muitas revelações de nosso Senhor, de que deixou alguas profecias scriptas em Latim, antre as quaes foi o sacco de Roma [...] e assi outras muitas cousas que se acharam depois mui verdadeiras»...⁶⁹ Mais do que «o livro das suas profecias que anda adulterado com muitas cousas frivolas que n'elle foram interpostas por pessoas induzidas pello Demonio e por humanos interesses»⁷⁰, há que considerar a sua vida, pois nela achará «quem quer que elle for, muitas

⁶⁷ A. BARRADO MANZANO, *S. Pedro de Alcântara...*, ed. cit., 188, 189, 196, 197, 198, 200, 202, 203 204, 205 publica esta correspondência que, já anteriormente, editara Fernando Félix LOPES, *Influência de S. Pedro de Alcântara na Espiritualidade Portuguesa*, Coimbra, 1964, 55-64.

⁶⁸ Gaspar BARREIROS, *Corographia...*, ed. cit., 245v.

⁶⁹ Gaspar BARREIROS, *Corographia...*, ed. cit., 247v.

⁷⁰ Gaspar BARREIROS, *Corographia...*, ed. cit., 247v.

cousas dignas de memoria e proveitosas para edificaçam nossa»...⁷¹ Preferindo acentuar a «vida sanctissima... de muita aspereza e sanctos costumes...» em lugar de se demorar na obra "adulterada" - mas demonstrando saber que continha um núcleo original autêntico e estar a par da história do texto que circulava, o que não significa necessariamente que o conhecesse directamente -, Gaspar Barreiros não se demorou a assinalar as esperanças de renovação da cristandade que largamente ditam o texto nem os seus agentes... Talvez por isso - não esqueçamos que só conhecemos o texto da *Corographia* editado em 1561... - não tem uma palavra sobre um dos temas obsessivos da obra, o *Pastor Angelicus* - um dos grandes mitos da cristandade medieval e renascentista⁷² - que no texto actualmente conhecido seria, como em toda uma longuíssima tradição, contemporâneo de um *Rex Magnus* empenhado, a seu modo e segundo o seu estado, nessa renovação espiritual dos últimos tempos que incluía, naturalmente, a destruição de «universa fere scelera...», para o dizer com a expressão de Jean de Roquetaillade, ilustre franciscano e, de certo modo, precursor, neste como em outros temas, da *Apocalypsis Nova*...⁷³ Devemos, contudo, notar que no texto do Pseudo-Amadeu o *Rex Magnus*, representação do Imperador dos Últimos Tempos de ancestral ascendência pseudo-metodiana e sibilina, não conserva a obsessiva relevância com que atravessou a Idade Média e se anichou - por propaganda ou por convicção - em certas zonas culturais da Península Ibérica nos tempos modernos. Com efeito, na *Apocalypsis Nova* quase tudo se organiza em torno do advento do *Pastor Magnus*..., esse *Pastor Angelicus*..., esse *Pastor Bonus*... que em Portugal, confirmando, a seu modo, se outros não houvesse, o que já sugerimos, alguns esperavam tão veementemente que partiam para Roma para o receber ou para o vir a ser, como já o fizera, aliás, esse Fr. Bonaventura que em 1514-1516, em Roma,

⁷¹ Gaspar BARREIROS, *Corographia*..., ed.cit., 247v.

⁷² Bernard McGINN, "Pastor Angelicus": *Apocalyptic Mith and Political Hope in the Fourteenth Century* in *Santi e Santità nel Secolo XIV*, Assisi, 1989, 219-251 apresenta a mais cuidada síntese e a mais precisa configuração do significado original desse mito apoiadas numa extensa bibliografia que nos exime de qualquer veleidade neste domínio.

⁷³ Aos clássicos e ainda inultrapassados estudos de Jeanne BIGNAMI-ODIER, *Jean de Roquetaillade e (de Rupescissa) Théologien, Polémiste, Alchimiste*, Paris, 1952 que cit. pela reed. in *Histoire Littéraire de France*, XLI (1981), aproveitando para agradecer ao meu Amigo e colega Arnaldo Saraiva o desespero com que logrou descobrir esta revista e desse trabalho ter logrado a fotocópia. Aos trabalhos de Mme Bignami-Odier há que juntar agora os estudos publicados in AA.VV., *Les Textes Prophétiques et la Prophétie en Occident (XII-XVI Siècles)* ed. de A.Vauchez, Roma, 1990 e ainda Sylvie BARNAY, *L'Univers Visionnaire de Jean de Roquetaillade* in AA.VV., *Fin du Monde et Signes des Temps*..., ed.cit., 171-190.

proclamou ser o ansiado pontífice...⁷⁴ Assim, também na conhecidíssima carta que, em 1549, Juan Polanco escreveu em nome de Inácio de Loyola a Francisco de Borja, ainda então duque de Gandia, a preveni-lo contra profecias a que, sob a influência de franciscano Fr. Juan de Texeda, davam crédito alguns da jovem Companhia que nele, em vésperas de se fazer jesuítas, viam o futuro *Papa Angelicus*...⁷⁵ Aí, com efeito, se assinalam, como exemplo de vaidade, dois portugueses, ao parecer da Companhia, que idos de Portugal procederam em Roma em consonância com tais esperanças...⁷⁶ Estes dois casos de jesuítas ou de gente com eles estreitamente relacionada e que terão mesmo tido, ainda que com algum humor, uma certa ressonância em Roma, parecem atestar que em Portugal, cerca de 1549 - notemos: depois de 1543..., de 1546...: a seqüência será casual? - as profecias em torno do Papa Angélico eram (relativamente?) bem conhecidas. Poderá, contudo, objectar-se que, em rigor, tais esperas e esperanças podem muito bem ser apenas ecos de outras tradições difundidíssimas. Convém, por isso, recordar que estes dois últimos casos vêm referidos na carta de Inácio de Loyola em um contexto que remete explicitamente para Pedro Galatino - um autor bem conhecido em Portugal a ajuizar do uso que do seu *De Arcanis Catholica Veritatis* fazem, por exemplo, um Fr. Nicolau Coelho do Amaral, O. SS. T., na sua *Cronologia* (Coimbra, 1554) ou um Brás Viegas, S. J., nos seus *Commentarii Exegetici in Apocalypsim* (Évora, 1601, mas escritos cerca de 1594)⁷⁷ - e para G. Postel, isto é, para grandes elaboradores das mesmas esperanças por influência, não exclusiva, obviamente, da *Apocalypsis Nova*... De qualquer modo, para Inácio de Loyola era esse texto que estava em causa... Não

⁷⁴ M. REEVES, *Roma Profética* in AA.VV., *La Città dei Segreti...*, ed. cit., 285; Kenneth M. SETTON, *Western Hostility...* ed. cit., 23.

⁷⁵ Ignacio de LOYOLA, *Cartas* [Julho de 1549] in *Obras Completas*, Madrid, 1963, 734.

⁷⁶ Ignacio de LOYOLA, *Cartas...*, ed. cit., 725-726.

⁷⁷ A influência - ou, pelo menos, o conhecimento da sua obra - de Pedro Galatino em Portugal encontra-se, tanto quanto nos é possível saber, totalmente por fazer. Sylvie Deswarte no estudo que dedicou a Francisco de Olanda (*As Imagens do Mundo...*, ed. cit., 46 et passim) chamou a atenção - pela primeira vez que saibamos - para a sua presença - um tanto confusa, é certo - na *Cronologia seu Ratio Temporum Maxime in Theologorum atque Bonarum Litterarum Studiosorum* (Coimbra, 1554) sendo, do ponto de vista que nos ocupa, extremamente interessante a utilização de Pedro Galatino por estas datas. Assinalemos ainda a sua larga presença - aceite, discutida, elogiada, segundo as circunstâncias - nesses *Commentarii Exegetici in Apocalypsim* (Évora, 1601) de Brás Viegas, S. J., obra de grande ressonância editorial, presença que ainda se verificará, de forma mais discreta, nos *Commentaria in Apocalypsim*, Lyon, 1663 (I), 1669 (II) de Fr. João da Silveira, O. C., tratados de não menor audiência. Incidentalmente, deixemos constância da presença, quase sempre em tom elogioso, de Francesco Giorgio Veneto nos *Commentarii* de Brás Viegas.

tiremos as conclusões, mas guardemos as sugestões para o que um dia possam valer: se soubermos que Gaspar Barreiros, antes de se fazer franciscano, entrara na Companhia de Jesus sob o fascínio de Francisco de Borja, então já geral da Companhia de visita a Portugal, talvez os fios da trama contextual da difusão, por indirecta que fosse, do texto do Pseudo-Amadeu possam parecer-nos um pouco mais entretrecidos... E, ainda que um tanto tardia em relação às fronteiras cronológicas em que nos situamos, a proibição em *quae cumque lingua* pelo *Index* português de 1581 de um *Raptus seu Revelationes Amadei*, mesmo que, talvez, não represente mais do que um extracto que, em folheto, terá circulado, poderia, de algum modo, ser ainda referido a esse contexto...

De qualquer modo, gostaríamos de aprofundar um pouco mais as sugestões que igualmente já fizemos sobre a influência da *Apocalypsis Nova* sobre a primeira parte, pelo menos, do *Desengano de Perdidos* (Goa, 1573) de Gaspar de Leão⁷⁸.

Note-se antes de mais que antes de se tornar o primeiro arcebispo de Goa (1559), o autor fora bispo auxiliar do cardeal Henrique em Évora (1557) e antes ainda, desde 1551, cónego dessa sé alentejana, circunstâncias biográficas que permitem sugerir a sua colocação num contexto espiritual que começa a ser marcado por uma Companhia de Jesus relativamente muito jovem e ainda não compactizada e em que, ao parecer, como sugerimos, se conhecia a obra atribuída ao Beato Amadeu... Efectivamente, desde 1551, através do seu colégio e universidade, os companheiros de Inácio afirmavam-se em Évora. E, ainda que indirectamente, sabemos-lo muito próximo de alguém que, por esses anos igualmente até 1576, viveu na órbita da Companhia e por ela sempre foi protegido e admirado: Simão Gomes, o «Sapateiro Santo», asceta leigo com carisma de profeta, muito relacionado em Évora com familiares de Mestre Gaspar de Leão⁷⁹.

Terá o futuro arcebispo de Goa conhecido a *Apocalypsis Nova*? É bem possível, e mesmo sabendo que não a cita de uma forma absolutamente insofismável nem refere o seu "autor", tentaremos aqui sugerir como o texto do Pseudo-Amadeu poderá ter contribuído para lhe facilitar a aplicação a Pio V - e até certo ponto a D. Sebastião - do cap. 18,7 do *Apocalipse* - de que dá a

⁷⁸ A obra de Gaspar de Leão, foi, como é bem sabido, publicada, com uma Introdução ainda não superada, por Eugenio Asensio, Coimbra, 1956, por onde citaremos.

⁷⁹ José Adriano de Freitas 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 (Séculos XVI-XVIII)*, Porto, 1993, 233 260 (Esp. 235).

tradução⁸⁰ - donde brota um comentário que ocupa um lugar central no primeiro livro do *Desengano de Perdidos*.

Como explica Gaspar de Leão no «Prohemio» da obra, esse primeiro livro, determinado pelo desengano do socorro militar português à Índia necessário para, à volta de 1572, enfrentar o Turco, explora, manejando a «experiencia favorável do Senhor e as esperanças que as novas da sancta Liga e a sua divina victoria» [em Lepanto] (Ihe) derão, «a profecia do Apostolo S. João no Apocalypsis cap.18» no sentido de a aplicar à «total destruição dos mouros e secta mahometica»... O arcebispo pensa, diferentemente de alguns doutores que a aplicavam ou «aplicam a guerras já passadas entre a christandade e os mouros», que a profecia desse cap.18 do *Apocalipse* «se cumpre em nossos tempos ao pé da letra»⁸¹ e que, portanto, à destruição total do Turco se deverá seguir «a geral conversão dos gentios e entrada na Igreja catholica»...⁸² A lenta exposição que vai fazendo de vitórias portuguesas na Índia, de triunfos cristãos sobre os turcos, de sinais maravilhosos, de visões, etc., no intuito de ir apropriando o texto profético à realidade contemporânea, ao mesmo tempo que vai, apologeticamente, anotando a superioridade do Evangelho sobre o Corão, culmina, desde este nosso ponto de vista, nos capítulos 17-26 desse primeiro livro. Aí, com efeito, a partir de datas - curiosamente muito próximo da *Expositio in Apocalypsim* de J. de Flora⁸³ -, defende que nessa «era de 1572 que ora estamos» se iniciará essa «total ruina dos inimigos da christandade»...⁸⁴, pois quando nesse texto do *Apocalipse* se diz que viu um anjo descer do céu há-de entender-se que «o anjo he o nosso summo pontifice Pio Quinto que agora governa a Igreja de Deos»...⁸⁵. Depois, «as grandes vozes que o anjo deo dizendo: caia, caia, etc.» haverá que referi-las, em primeiro lugar, à inspiração divina que, manifestando-se através da vitória que a Liga do papa e dos príncipes cristãos contra o Turco obteve em Lepanto, chamará "os mouros predestinados que se hão-de salvar"⁸⁶, perspectiva que, se o afasta de comentadores tradicionais do *Apocalipse* como Martin de Ampié⁸⁷, o

80 Gaspar de LEÃO, *Desengano de Perdidos...*, ed. cit., 64-65

81 Gaspar de LEÃO, *Desengano de Perdidos...*, ed. cit., 13

82 Gaspar de LEÃO, *Desengano de Perdidos...*, ed. cit., 10.12

83 Joaquim de FLORA, *Expositio in Apocalypsim...Pars Quinta*, Veneza, 1527, 163r-163v (conf.

134r) de acordo com a reimpressão de Frankfurt, 1964.

84 Gaspar de LEÃO, *Desengano de Perdidos...*, ed. cit., 62

85 Gaspar de LEÃO, *Desengano de Perdidos...*, ed. cit., 67

86 Gaspar de LEÃO, *Desengano de Perdidos...*, ed. cit., 69

87 Martín MARTÍNEZ DE AMPIÉS, [autor?, tradutor?], *Libro del Anticristo*, Burgos, 1497, cap. XXI que cit. pela reimpressão de Ramón de Alba no volume antológico *Del Anticristo*, Madrid,

aproxima de outros mais do seus dias, como Brás Viegas, que só nesse sentido admitem a conversão geral dos turcos, judeus e gentios...; em segundo lugar, tais vozes significam «o aviso do papa aos gregos e mais nações christãs que vivem sob o poder do turco que deixem os costumes de mouros e se fação prestes para ajudar a Liga desembarcando nas suas praias»⁸⁸; em terceiro lugar, «a voz he o serenissimo rey D. Sebastião e o povo de Deos, o reino de França»....⁸⁹ A aplicação da profecia a D. Sebastião não é de todo transparente, mas percebe-se que o zelo do rei de Portugal - oferecer-se para entrar na Liga e aceitar casar com a irmã do rei de França se este abandonar as tradicionais alianças com o Turco, essas alianças que apareciam como um paradoxo num sucessor de S. Luis⁹⁰ - possa permitir utilizar politicamente o texto profético em favor da exaltação de um rei que, imperialmente, pode aplicar os rendimentos da Índia para conquistar todo o Oriente como vai fazendo e «vir a conquistar todo este mar atee Sués»....⁹¹ Não nos ocupemos com estes sonhos de um arcebispo nos últimos tempos de um império português na Índia... Mas anotemos, que, com alguma clarividência, consequente, talvez, do desengano desses socorros necessários que não chegariam, Gaspar de Leão, concedendo, desse modo, ao rei de Portugal um protagonismo especial nessa confederação militar derivado do seu *zelus fidei* e do seu ainda grande poder no Oriente, não explora, como poderia esperar-se nesses dias, este sentido imperial da letra do *Apocalipse*... Também a *Apocalypsis Nova*, numa tradição que passa por P. de Giovanni Olivi e por Ubertino⁹², não concede, como já lembrámos, atenção especial a esse *rex magnus*, companheiro e colaborador desse *Pastor Magnus* que, não esqueçamos, é um *Pastor Angelicus* e um *renovator Ecclesiae* dos *novissima tempora*... É precisamente na verificação de Pio V como esse Anjo do *Apocalipse* que Gaspar de Leão parece, senão glosar, ter bem presente o texto da *Apocalypsis Nova*. Com efeito, se no texto atribuído ao Beato Amadeu se diz, «de pastore tanto tempore a bonis desiderato, que quando esse sanctus et bonus pastor... eligetur cum admiratione et stuporem omnium... omnes gentes infidelium ad fidem vestra

1982, s.p., A. MILHOU, *Colón y la Mentalidad Mesianica en el Ambiente Franciscanista Español*, Valladolid, 1983, 13-29 chamou pertinentemente a atenção para a importância desta obra.

⁸⁸ Gaspar de LEÃO, *Desengano de Perdidos...*, ed.cit., 70

⁸⁹ Gaspar de LEÃO, *Desengano de Perdidos...*, ed.cit., 70.

⁹⁰ Queirós VELOSO, *D. Sebastião: 1554-1578*, Lisboa, 1945, 170-171.

⁹¹ Gaspar de LEÃO, *Desengano de Perdidos...*, ed.cit., 71.

⁹² Giulia BARONE, *L'Oeuvre Eschatologique de Pierre Jean-Olieu et son Influence. Un Bilan Historique in Fin du Monde et Signes des Temps...*, ed.cit., 49-61(esp, 52).

convertentur, et ei sicut patri obedient, et reget omnes gentes in timore Dei ipse et sucesoribus eius temporibus multis. Erit omnium hominum unum ovile et unus pastor (Joh.X,16). Canones et antiquas patrum consuetudines observabit; omnes pravas leges et consuetudines extirpabit; bona inseret et plantabit. Curam habebit magis animarum et spiritualium negotiorum quam temporalium; necque ad thesauros intendet, nisi prout ecclesiae expediens fuerit et orfanis, viduis et pauperibus aliis...»⁹³, também Gaspar de Leão, que não tem que perguntar «quando populus christianus nunc admodum infelix tanta felicitate perfruetur», nos garante que, como garantem as raras virtudes deste papa, «veio do ceo, pois o Spirito Santo não escolhe para esta suprema dignidade, senão aquelle onde habita per heroicas virtudes».... Tal pontífice, se com as suas virtudes dá «luz e doutrina aos fiees, com as suas obras reslandecentes [dá] lume e claridade a toda a Igreja»... Na verdade, não só «em seo tempo e per seo ferventissimo zelo se concluiu o sagrado Concilio Tridentino, que he o principal sol humano que a Igreja na terra tem , com o qual he alumuada, reformada, e gloriosa»..., mas também «em seo felicissimo tempo começa Deos a destruição da ley mahometica tão necessaria [...] e [...] tão desejada»....⁹⁴ Com efeito, coroando a fortaleza e constância de suas virtudes e sua suprema dignidade, «lhe inspirou Deos a destruição da [...] ley (de Maomé) e os meios que pera isso devia ter... Pello que logo sem tardar o pos por obra e o denunciou aos reis christãos... E com o mesmo fervor persuadió aos Reys e Republicas christãas, que fizessem liga eterna, pera eterna destruição dos mouros... Entrando elle summo Pontifice por cabeça da Liga...»⁹⁵. Por tudo isto que confirma que «esta Proephecia do Apocalise se cumpre em nossos dias ao pé da letra»..., revelando-se, como se diz no texto do pseudo-Amadeu, em um pontífice «mais cioso dos bens espirituais que materiais» postos ao serviço da destruição final do Alcorão e em cujos dias se renova ou, se preferirmos, se conclui a renovação que ilumina a Igreja que acaba de ser conciliarmente reformada, por tudo isto, dizíamos, será violento propor que o andamento do texto do arcebispo de Goa acentuando o papel de Pio V na conclusão do concilio tridentino e, por outro lado, a sua acção profética inspiradora da «liga eterna para eterna destruição dos mouros»⁹⁶, pondera e desenvolve, acentuando-lhe com precisão a dimensão espiritual, idênticos andamentos da *Apocalypsis Nova*?

⁹³ Ps.-Amadeu da SILVA, *Apocalypsis Nova...*, in Ana MORISI, *Apocalypsis Nova. Ricerche...*, ed. cit., 14.

⁹⁴ Gaspar de LEÃO, *Desengano de Perdidos...*, ed. cit., 67.

⁹⁵ Gaspar de LEÃO, *Desengano de Perdidos...*, ed. cit., 68.

⁹⁶ Gaspar de LEÃO, *Desengano de Perdidos...*, ed. cit., 68

Ou não recordamos: «omnes gentes infidelium ad fidem vestram convertentur et sicut patri obedient... e canones antiquas patrum consuetudines observabit, omnes pravas leges et consuetudines extirpabit»?...

De qualquer modo e qualquer que seja a sua origem, é por estas razões, reiteradas em outros lugares da *Apocalypsis Nova* com fórmulas que poderíamos pensar estar mais próximas do texto de Gaspar de Leão, que Pio V, em textos que lhe aplicam exactamente o que vinha profetizado para o *Papa Angelicus* em tempos do concílio de Pisa, é, por sua vez, esse *Pastor Angelicus* a quem tais obras estão prometidas... E não deixará de ser curioso notar que, segundo o anjo anuncia no texto do Pseudo-Amadeu, «ante eventum pastoris non fiet vera expurgatio infidelium»... que é, cremos, o tema que organiza essas páginas do *Desengano de Perdidos*, pois só a reforma da Igreja e a destruição eterna do turco - que, agora, é uma acção «inspirada» e, assim, essencialmente espiritual - permitirão, finalmente, *unum ovile et unus pastor...* e, necessariamente, ainda que o arcebispo de Goa não o declare explicitamente, um novo tempo na história da Salvação. A alusão declarada aos «turcos predestinados que se hão-de salvar» não é mais do que um meio de confirmar, qualquer que seja a conclusão quantitativa do ponto de vista exegético, esse tempo novo e final. Um tempo novo em que, nos começos do século XVII, a figura do Papa Angélico, contemporânea de um rei de Portugal, cabeça da liga que destruirá, finalmente, o turco, se há-de tornar, sob a influência decisiva da *Apocalypsis Nova*, obsessiva para algum comentador do *Apocalipse*...⁹⁷

Com estas notas gostaríamos de ter chamado a atenção para a importância de alguns textos franciscanos que poderão ter desempenhado, em Portugal, um papel de relevo na formação da trama contextual e na fixação de certos temas traduzindo aspirações de profunda renovação da

⁹⁷ Preparamos um estudo sobre o *Comentário* inédito de D. João de Castro ao *Apocalipse*, a que já nos referimos, e em que cita, transcrevendo algumas importantes passagens, a *Apocalypsis Nova*. Como, aliás, procede, mais parcamente, em outros escritos seus, nomeadamente em *Aurora*. Quando confrontadas com esse *Comentário* ao livro de S. João as páginas da *Paraphrase* dedicadas ao mesmo tema do «Pastor Angélico» revelam-se, como suspeitávamos e já tivemos ocasião de sugerir, na plenitude das suas fontes. A este propósito, notemos que nessa vastíssima colecção de textos proféticos do século XVII português que é o *Jardim de Ameno* (A.N.T.T. cód. 774) há um larguíssimo extracto, seguido da respectiva tradução, da obra atribuída a Amadeu da Silva; na B.P.M. do Porto (ms.359) há igualmente um extracto importante, ainda que mais breve. Curiosamente, como é fácil de verificar por citações e notícias, o P. António Vieira não conheceu directamente - nem, talvez, qualquer texto - da *Apocalypsis Nova*. Infelizmente, não conseguimos localizar qualquer cópia da obra em bibliotecas portuguesas. Existirá ou terá existido?

Igreja - entendamos: também da sociedade -, muitos deles de marcado carácter escatológico nesse longo tempo que vai dos fins do século XV quase ao termo do século seguinte e para os quais se têm, alguma vez, buscado origens tão vagas e tão descronologizadas que, quando não são absolutamente erróneas, são, do ponto de vista operacional, absolutamente inúteis. Por outro lado, se temos consciência de que tais textos não fornecem uma explicação cabal dos vários contextos em que tais temas se foram tecendo, sabemos, mesmo que venha a demonstrar-se que não assim como propomos aqui, que esses para tal contribuíram ao ser lidos, interpretados, difundidos e até, em algum caso, proibidos... Desta maneira, através da presença de Ubertino e do Ps.-Amadeu, procurámos, uma vez mais, chamar a atenção para alguns dos modos da influência do complexíssimo mundo espiritual do franciscanismo de directa matriz italiana na cultura portuguesa de Quinhentos e para a urgência de levar mais longe a luz sobre tal questão...

José Adriano de Freitas Carvalho

Summary: *The Arbor Vitae Crucifixae by Ubertino da Casale has played an important role in Portuguese spirituality, both among the Franciscans and through its influence on different works concerning the contemplation of the Passion of Christ. The first general Franciscan chronicle, Cronica da Ordem dos Frades Menores (1557-1562) by the Franciscan Marcos de Lisboa - especially in its prologue -, retrieves, summarizing and adapting, sometimes in a literal way, many pages from the Book V, Ubertino's work, as we try to show through the comparison of some texts. On the other hand, beyond the debt of other authors towards the Arbor as a source of the contemplation of the Passion of Christ in the 16th and 17th centuries, the work may contribute to a better understanding of some aspects of the De Aetatibus Mundi by the Portuguese painter Francisco de Olanda. The Apocalypsis Nova is believed to have been written by the Portuguese Amadeu da Silva. There is evidence of its influence during the second half of the 16th century in Portugal. It also seems to have determined the diffusion of some prophecies about Papa Angelicus and the final defeat of the Turkish, namely the Desengano de Perdidos (1573) by Gaspar de Leão, first archbishop of Goa.*

ANEXO

A Crónica da Ordem dos Frades Menores e a Arbor Vitae Crucifixae

Comparação de alguns textos

[...] E com esta sancta congregação dos Menores que se obrigou a tantos e tão arduos preceptos de pobreza, aspereza e obediencia e os trabalha guardar repreende nosso Senhor aos desobedientes christãos que andam como bebados e fora de si após o ouro e suas cobiças, vaidades e sensualidades tra-zendo-lhes pellas portas a pobreza e sanctidade de vida dos verdadeiros filhos de Sam Francisco que a seguir tão estreitamente as passadas de nosso Senhor Iesu Christo se obrigaram a exemplo de seu glorioso padre.[...] E não faltarão varões perfectos pera sempre desta sagrada religião com que Deos amoeste seu povo e lhe represente quão longe anda do muito com que pode e deve servir a Deos. E muito particularmente o amado discipulo São João Evangelista e Propheta prophetizou o tempo e estado do glorioso Padre São Francisco e seus filhos em o sexto capitulo do Apocalypse em o

[...] Nam si de conversatione loquamur quanta similitudine vitam Christi passibilem studuerit imitari quis enarrare sufficiat? Nam totum studium eius publicum et privatum ad hoc tendebat: ut Christi vestigiis operata oblivioni tradita in se et in aliis renovaret: et istud fuit singulare privilegium istius benedicti Francisci quo vitam Iesu primum meruit universaliter et sollicitè in statu communi et durabili ordinis sui ecclesie sancte dare[...]. Et idcirco tibi dixi supra quod sextus status singulariter respicit Christi tempus in cuius figura appropriatione sexti signaculi: Vidi, ait Ioannes, alterum angelum ascendentem ab ortu solis habentem signum Dei vivi: ubi et dixit Ioachim[...]. Et ego audivi a solemnibus doctore istius ordinis quod frater Bonaventura tunc generalis minister et doctor solemniter presente prefato doctore quod mihi dixit: quod in capitulo parisiensi solemniter predicavit quod ipse erat certus et

abrimiento do sexto sello dizendo: E como se como se abrisse o sexto selo... E vi outro Anjo que subia do nascimento do sol e trazia o sinal de Deos vivo... Esta prophesia de São João... São Boaventura seraphico Doctor a pregou e affirmou em hum capitulo provincial em Paris que se entendia do Padre São Francisco. E que elle era certo e por revelações divinas que não podia duvidar que São Francisco era o Anjo do sexto selo e que em todos os senarios deste livro do Apocalypse São João punha os olhos em o collegio dos frades menores perfectos imitadores de Christo. O mesmo affirmou frey João de Parma varão sanctissimo, cuja sanctidade confirmou e mostrou Nosso Senhor com muitos e muy grandes milagres... (1)

E pera melhor entender isto se ha-de notar que em aquellas sete visões de São João no Apocalypse são significadas sete idades ou estados da igreja. A primeira idade he da fundação da primitiva igreja feita por Christo e seus apóstolos no Judaismo. E começou da pregação de Christo ate o martyrio dos Apóstolos

certificatus quod beatus Franciscu erat angelus sexti signaculi et quod ad litteram de ipso et eius statu et ordine evangelista Ioannes intellexit et quod in spiritum vidit quod predicta verba pretulit et suorum filiorum perfecte Christum imitantium collegium aspexit in onibus senariis huius libri. Et hic predictus frater Bonaventura ibidem cum maximo fervore asservit ab illo audivi si memmoria me non fallit: scire se certissime per solemnes et indubitabiles revelationes factas talibus personis quod de hoc non poterat dubitare[...]; quia ista sub indubitabili certitudine asserebant nec enim negligendum testimonium deo denoti sancti et maioris perfectionis viri q in diebus nostris extiterit quantum in exterioribus colligi possunt signis sanctissimi fratris Ioanis de Parma[...]; cuius glorificationis in celis tam multiplicia miraculorum testimonia glocicatorum suorum humilium Iesus reddidit mundo quod raro memi me legisse alicuius sancti magis multiplicata miracula a multis diebus....(1)

V, 3, 421 422 b-a

Ad quorum intelligentiam est notandum quod septem status fuerunt in ecclesia formandi et propagandi per virtutem Iesus lucentis in ipsa[...]. Hi autem septem status sub multis figuris multiformiter et multiplici repetitionem describuntur ab illa sublimissima aquila Ioanne in Apocalypse qui fuit testamenti novi

figurada pella primeira visão das sete igrejas nos capitulos primeiro e segundo...(2)

singularis propheta. Nam secundum septem statu eosdem septem principales visiones continet ille liber[...] Prima autem visio est de septem ecclesiis[...] Quantum ergo ad primum sciendum quod primus status est foundationibus primitive et pricipue in iudaismo ab apostolis facte[...] Primus status proprie incipit a spiritus sancti missione: licet et alio modo cepirit a Christi Iesu predicatione...(2)

V, I 409 a-b

A segunda idade he a confirmaçãoda fee e sangue dos martyres derramado em todo mundo pelos gentios idolatras e começou na perseguição feita por Nero figurada em a segunda visão do Apocalypse dos sete sellos no quinto capitulo.(3)

Secunda de septem signaculis que incipit quarto capitulo[...] Secundum confirmationis probative per martyria facta a paganis in toto orbe.[...] Secundus proprie cepit a persecutione facta sub Nerone (3)

V, I, 409 b

A terceira idade foy a doutrina que declarou os misterios da fee e confundiu as heresias e começou no tempo de Constantino emperador que fez convocar o concilio Niceno contra a heresia arriana figurada na terceira visão das sete trombetas Apocalipsis setimo.(4)

Tertius de Septem tubis que incipit sexto capitulo[...] Tertius doctrina illuminative ad clarificandum fidei et hereses confundendas [...]. Tertius proprie cepit a tempore Constantini imperatoris ad fidem Christi conversi seu a tempore beati Silvestri seu a tempore Niceni concilii contra arrianam heresim celebrati.(4)

V, I, 409 a-b

A quarta idade foy da vida solitaria e hermitica em grande austeridade e contemplação, começando do tempo de sancto Antam figurada em a visão quarta da mulher cuberta de sol no capitulo duodecimo do Apocalypse(5)

Quarta de muliere amicta sole cum suis liberis que incipit XII capitulo[...] Quartus fuit anachoritice vite in solitudine viventis austerissime.[...] Quartus cepit tempore magni Anthoni seu a

tempore Pauli primi heremite vel secundum Ioachim a tempore Justiniani augusti sub quo habemus magna culta.(5)

V, 1, 409 a.b

A quinta idade foy quando a igreja começou a ter possissões temporaes, assi a cleresia como as religiões e foy em tempo do emperador Carlos Magno figurada em a visão quinta dos sete copos entornados do capitulo XV do Apocalypse.(6)

Quinta de septem phialis qui incipit XV capitulo.[...] Quintus fuit condescensive sub monachis et clericis temporalia possidentibus. [...] Quintus vero proprie cepit a tempore Caroli Magni (6)

V, 1, 409 a-b

A sexta idade he da renovaçam da vida evangelica e guerra contra a secta do antichristo pellos pobres voluntarios que nada possuem nesta vida.E começou em o tempo do seraphico varam São Francisco principio das ordens mendicantes, figurada em a visão de grande e perdida mulher Babylonia, Apocalypse XVII (7)

Sexta de damnatione meretricis magna babylonis e de novis agni nupciis cum nova sponsa et incipit añ. XVII capitulum ubi dicitur. Et facta sunt sulfura et voces et tonitrua; secundum alios in principio XVII capituli. [...] Sextus est renovationis evangelice vite et expugnationis secte antichristiane sub pauperibus voluntariis nihil possidentibus in hac vita.[...] Sextus vero iniciatus est a tempore seraphi viri Francisci, plenius tamen apparebit in damnatione babylonis meretricis magne qñ perfectio an vel in viris eiusdem spiritus secum signabit futuram malitiam christiani.(7)

V, I, 409-410

A septima idade está em hua quieta e maravilhosa participaçam da futura gloria na terra e em breve sua perfeiçam será em a ressureiçam geral dos escolhidos e começará na morte do antichristo, figurada aos xx capitulos do Apocalypse na final

Septima etate de finali condemnatione draconis et omnium reproborum et de finali glorificatione totius orbis et omnium electorum infra .xx. capitulum [...] Septimus prout spectat ad vitam istam est quedam quieta et mira participatio future glorie [...]

condenaçam do drago e glorificaçam dos escolhidos.(8)

prout verospectat ad aliam est status generalis resurrectionis omnium [...] Spetimus autem uno modo inchoat ab interfectione illius antichristi que judei recipient.(8)

V, I, 409-410

Assi que na primeira idade floreceo a perfeiçam da prelazia e cura pastoral em os pastores da igreja, os apóstolos. Em a segunda, o estado do martyrio e triumphante batalha dos martyres, cavaleiros da milicia de Christo. Em a terceira a voz da pregaçam e trombeta dos doctores e pregoeiros da sapiencia christaã. Em a quarta floreceo a sanctidade e ornamento da vida contemplativa em os que em a terra viverão vida evangelica e celestial. Em a quinta o zelo da justiça e condescimento à vida commum e menos perfecta em os zeladores justos e instituidores dos regulares estados. Em a sexta o estado da imitação de Christo reformativo da igreja em os reformadores da vida evangelica. Em a septima o gosto da gloria de Deos que o Senhor communicará a os seus polos trabalhos passados, quanto o presente estado sofre e Deos he servido communicar-se...(9)

[...]primus apostolorum et pastorum leoni in autoritate et constantia similat. [...] In primo eminet principatus prelationis et cura pastoralis. [...] In primo preminent pastores ecclesie catholice.[...] Secundus qui est martyrur vitulo in sacrificiis mactato.[...] In secundo onus predicationis et pugna triumphalis.[...] In secundo pugiles christiane militie.[...] Tertius doctorum et confessorum hōi predicto [...] In tertio sonus predicationis et tuba magistralis. [...] In tertio pones christiane sapientie. [...] Quartus virginum seu contemplativorum aquile. [...] In quarto ornato sanctitudinis et vita singularis. [...] In quarto observatores vite celice [...] Quintus assimilatur sedi generali a quattuor animalibus sustentate a qua manare juditia justitie et misericordie[...]. In quinto zelus rectitudinis et ira judicialiis ac vita condescensiva et conventualis. [...] In quinto justus zelatoris et piis regularis sanctimonie. [...] In sexto vero et septimo semper e nova inchoatio ut in infra parebit. [...] In sexto forma christiani reformatoris ecclesiam reformans.[...] In sexto reformatoris vite evangelice. [...] In septimo vero gloria deiformis ipsam felicitans et consumans. [...] In septimo vero

E ordenou assi Christo fundador e governador da igreja estes estados e idades, segundo as necessidades da igreja contra os spirituaes inimigos nossos e os maos homens seus soldados e seu corpo e membros damnados que com a igreja e seus filhos tem inimizadas antigas e guerras por Deos pregoadas, pera mayor gloria dos justos.(10)

E assi o primeiro estado foy contra as carnaes cerimoniaes e entendimento judaico. O segundo teve guerra contra a idolatria dos Gentios. O terceiro pelejou contra Arrianos e outros herejes. O quarto contra a secta carnal de Mahamede. O quinto contra a fez e mistura dos maos christãos que em o quinto tempo crescerão. O sexto contra a peste do Anti-christo místico e seus sequazes. O septimo contra o exercito dos demonios que naquelle ultimo tempo combateram mais fortemen-

gustus felicitatis. [...] In septimo
pregustatores eterne glorie [...] (9).

V, 1, 410a

Patet. n. primo hoc de primo dono. Nam pastoralis cura insistit primo oviu propagati oni. Secundo earum defensionem ab imbribus et lupis. Tertio earum directioni seu deductioni. Quarto earum pasuali refectio. Quinto morborum cure pie et morbidarum medicinali extirpationi. Sexto ipsarum plene reforma-tioni. Septimo ipsarum in suum ovile reductioni et recolationi. Constat autem quod propagatio appropiatur plantationi apostolorum: defensio pugne matyrorum: directio doctrine: refectio devotioni anachoretarum: curatio zelo cenobitarum: reformatio perfectioni evangelici status: reductio igressui eterne vite. Patet hoc etiam de secundo. s. pugna quod in quolibet statu invenitur. (10)

V, 1, 410b

Nam prima pugna fuit contra carnalem cerimoniam et intelligentiam judeorum. Secunda contra idolatria paganorum. Tertia contra perfidiam arrianorum et ceterarum heresum. Quarta contra sectam saracenorum. Quinta contra fecem et misturam falsorum christianorum qui in quinto tempore enormiter multiplicantur. Sexta contra pestem antichristi et suorum sequantium. Septima contra aciem demonum in agone novissimo ecclesiam ubicumque circundantium. Vel si sexta

te a igreja.(11)

E não havemos de entender que sejam tão distintos estes estados e idades que hus não entrem pelos outros mas que ainda que a preminencia seja particular em cada hum, todas as sete propriedades e virtudes de algua maneira, mais ou menos como Deo he servido communicar suas graças, se achão em cada hum estado. Porque sempre houve prelados justos, Martyres, Doctores, contemplativos, zelozos regedores e perfectos seguidores de Christo e que gostão sua suavidade e gloria.(12)

dividas in duas: quarum prima est antichristi mystici: secunda vero antichristi proprii [...](11)

V, 1, 410b

Debes scire quod prima ratio est ad idem sub pluribus signis et similitudinibus plenius exprimendum et magnificandum. Nam aliquas proprietates predictorum statuum exprimuntur per una visionem: que nom exprimuntur per aliam: et magnificentius concepimus magnitu dinem alicuius rei quando sub pluribus solemnibus signis nobis ingeritur intuenda.[...] Tertia est quare nullus septem statuum predictorum esset perfectus absque septem donis superius tactis. Quilibet enim status eget cura pastoralis et pugna triumphali et tuba magistralis et sic de aliis. [...] Ille autem status in quo unum donum preminent et cetera illi desserviunt tanquam ad eius perfectionem ordinata denominatur incongrue ab illo dono [...](12).

V, 1. 410a-b.

De secunda parte huius tertii notabilis: quare primus status et secundus videntur simul current. Et circa hoc debes scire quod si per status intelligatur eorum dona et officia: tunc in quolibet tempore currunt omnes. Unde Petrus fuit pastor, martyr, et doctor et solitarius sepe et austerus et plerunque condescensivus et evangelice vite professor et maximus celestium degustator; sic Ioannes sic Paulus sic ceteri apostoli sic multi sequentes pastores viri perfecti [...]. Tertia

E muito certo he pera contemplar quão sapientissima-mente foram ordenados estes tempos da igreja pelo Spirito Sancto. Christo nosso Redemptor, como raiz e cabeça da sua igreja, avia de ter o primeiro estado com sua gloriosa madre e escolhidos Apostolos e primitiva igreja de que avia manar a perfeição dos seguintes. E porque sua cruel e desconhecida sinagoga apossada do demonio lhe resistio, por isso foy logo necessaria a primeira guerra, em que elle que como nosso capitão sahio ao campo por nos e ouve gloriosa victoria, deixando nova maneira e arte de guerrear os inimigos e conquistar os ceos aos seus e dando-lhe novas forças. E como Iesu Christo Salvador verdadeiro era Deos e Senhor de todas cousas, pera confusão da synagoga que o engeitou, e pera mayor mostra de sua omnipotencia e clemencia, foy conveniente cousa que se pregasse e fosse conhecido em toda a redondeza da terra de todas as gentes. Mas como ellas erão idolatras e costumadas a pessimos vicios insinados pelos abominaveis demonios a que obedeciam, foy necessaria fortissima peleja pelos cavaleiros de Christo, os martyres,

communis est omnibus statibus: debuit enim se inchoari ante cessionem prioris [...] Et hac ratione status martyrorum sub apostolis et status monachorum et canonicorum sub anacotis inceptiunt.[...] (12)

V, 1, 412b

Quantum ad tertium nota quam optime isti status sunt ordinati. Cum noster Christus Iesus et eius primitiva ecclesia sint radix et complementum omnium statuum sequentium: debuit ipse primo introduci cum sua benedicta matre et electis discipulis et quare suo statui obsistit sua impia synagoga ideo necesse fuit aggredi primum bellum post hoc. Secundo cum ipse illis esset omnium deus dominus et redemptor ad confusionem illius impie synagoge quod ilim repeluerat: debuit ipse in totum orbem omnium terrarum nationum diffundi: cum erent idolatre et pessimis moribus imbuti oportuit fieri bellum fortissimum ad talia excluenda. Tertio in fine huius belli debuit totius orbis subiici spetro Christi: put factum e tempore Constantini.

V, 1, 412b

pera desterrar as idolatrias e vícios infernaes. E no cabo desta guerra avia todo o mundo de dar obediencia ao ceptro de Iesu Christo, como se em o tempo de Constantino emperador. Em cujo tempo quis o Senhor dar algum folego e recreação a sua igreja. E porque então era necessaria mais clara noticia da fee da Sanctissima Trindade e humanidade de Christo em todo o mundo floreceo a ordem e dignidade dos Doctores alumiados pello Spirito Sancto. E tambem porque como os nossos engenhos não podem alcançar a profundeza dos mysterios da fee e muyto presumindo da subtilieza de seus entendimentos principalmente os Gregos, justamente por permissão divina cairam em muytos erros, heresias e enganos do demonio. Donde recresceo a necessidade dos Doctores e a coroa de suas victorias contra o hereges e suas malicias. E porque a intelligencia e noticia das cousas divinas pouco ou nada aproveitava sem vida conforme a doutrina divina, portanto em o quarto estado que quasi concorreo com o terceiro dos Doctores, resplandeceo aquella vida angelica e celestial dos hermitães ou anachoritas, principalmente em os desertos da Arabia, Palestina e Egypto pera iso muy convenientes, em que viviam os hermitães em muyta abstinencia, vigílias, disciplinas, orações, contemplações e exercicios com que subjugavam a carne ao spirito e o spirito com soo Deos perfectamente o occupavam. Mas porque a malicia e

[...] ad pacem christianis sub Constantino datam[...] in electis suis quarto tempore parvo secundum modum apparente respiraculo[...]

V, 1, 417a

Et quare tunc Christi divinitas et humanitas eius et beatissime trinitatis fides toti orbi debuit clarius expicari ex tunc claruit ordo doctorum. Quia vero humanus sensus non prevalet intelligere eternam Dei generationem et personarum distinctionem et naturam unionem in persona Iesu Christo explicari ex tunc claruit ordo doctorum. Quia vero humanus sensus non prevalet intelligere eternam Dei generationem et personarum distinctionem et naturarum unionem in persona Iesu et sic de ceteris profunditatibus fidei. Idcirco presumentes de subtilitate intellectus sui; iuste sunt traditi deceptionibus demonum ac per hoc in multas hereses sunt prolapsi propter quas oportuit moneri tertium bellum sacrorum doctorum contra insidias heresum.

V, 1, 411b

[...] tertio cum quarto doctorum cum anachoritis concurrisse dicuntur.[...]

V, 1, 412

Quia vero intelligentia divinarum par aut nihil prodest absque vita perfecta secundum divina dicta ideo in quarto statu refulsit celestis vita anachoritarum et precipue in desertis arabie egypti tali vite congruis. Quia vero infectio humani generis et sue carnis non patitur tam arduam vitam

fraqueza da geração humana não pode sofrer vida tam alta durar muito tempo e o cair de tam alto estado traz consigo grandes peccados e frieza no amor de Deos e às vezes apostasia, juntos estes males com os das heresias, foram necessarios grandes castigos. E assi foram muy castigados os christãos por barbaros ferocissimos, Vandolos, Godos, Hunos e Longobardos e por derradeiro contra os falsos christãos e hereges veyo o perseverado açoute de Deos a cruel e fea besta a secta de Mahamede, destruindo e captivando grande parte da terra dos christãos. E assi se moveo a quarta batalha em que a igreja foy muy afligida polla frieza do spirito que ja andava nos christãos, mas não desemparou Deos sua igreja de homens sanctos em que sobre columnas se sustentasse naquelles trabalhosos tempos, como se pode ver nos dialogos de Sam Gregorio. E defendendo e emparando nosso Salvador a igreja, recolheo a melhor e mais limpa parte neste pedaço de terra que chamamos Europa, em tempo de Carlos Magno, em que deu Deos assento e estado mais quieto a seus vigarios em Roma, cabeça do Romano Imperio: o qual Carlos fortissimamente pelejou contra esta besta Mahametica e por elle deu nosso Senhor paz à igreja.

E neste quinto tempo convenientemente foy instituida vida condescensiva e mais humana aos christãos, porque aos que não podiam levar a alteza da vida de martyrio ou

in hoc seculo perdurare: casus autem a statu tam arduo gravem hypocrisiam et remissionem aut apertam apostasiam inducit: talis autem lapsus cum primo lapsu perfidarum heresum dignus e iudicio et exterminio grandi. Id circo circa finem quarti status contra hereticos et hypocritas et remissos supervenit secta saracenicam omnia fere devastans et subiugans[...]

V, 1, 411b

[...] et prius etiam arriana maxime in quattuor pessimis gentibus in quibus tunc invalvit: grecis, gotis, vandalis, longobardus tantum devastavit ecclesiam: quod Gregorius Magnus circa finem quinti temporis fere credit extremum iudicium adesse.

V, 1, 417b

[...] et ideo contra illam motum est quartum bellum. Ecclesia enim Christi que nullo modo a mundo debet excludi in paucis suis reliquiis fuit a Deo defensi et in unam partem terre recollecta. Et quare erunt congruentior sede Petri et romani imperii: ideo in quinto tempore quando cepit a Carolo Magno facta est defensio et recollectio ista qui multum fortiter saracenicam bestiam expugnavit. [...]

V, 1, 411b

Tunc et congrue instituta est vita condescensiva ut nequeuntibus in arduis perdurare daretur locus gracie in mediocri statu. Et q̄ non servantibus condescensiva et coia

contemplação fosse concedido lugar de graça em estado mediocre, aos prelados com segurança e rendas e aos subditos paz e bens temporaes. E porque nem este estado mais baixo muitos não quizerão guardar, proveo Deos de padres sanctos e zelosos contra os vicios e larguezas dos subditos, donde nasceo grande guerra aos prelados zelosos e perseguições de seu proprios subditos. E usando mal os christãos da paz e merces temporaes de Deos cayrão em grandes relaxações sem termo, assi os ecclesiasticos como os seculares e ainda em grandes vicios de avarezas, syonias, onzenas, violencias, dissensões, sensualidades e vaidades a redea solta sem temorde Deos, tendo so o nome e fe de Christãos e a vida dos gentios¹. E cresceo tanto esta relaxação e vida carnal que toda spiritual vida e imitação de Christo parecia de todo apagada da memoria dos homens e portanto foy necessario prover Christo nosso Senhor de reformaçam e memoria de sua sanctissima vida em sua igreja.

Nem he por isso em algua maneira de estranhar a providencia divina por dar o estado dos bens temporaes a sua igreja, porque suave e benignamente despoem e ordena todas as cousas. Antes foy muy conveniente por muitas razões. E primeira mente por mostrar que Christo he todo poderoso, Criador e Governador de todas as cousas e toda a criatura lhe he subjecta e de toda se

debet fervere zelus correptionis idcirco sanctorum prum contra subditos fortiter zelus exarsit. Et quare condensationis gra multi de facili abutuntur e in consuetudinales relaxationes decidunt que et enormiter crescunt. Idcirco fine quinti temporis crevit tanta relaxio vite ad ea que carnis sunt: quod tota spiritalis vita Christi videtur exsuffiata de medio[...] Ideo tunc singular debet apparere perfecta renovatio Christi vite et sequens conversio synagogue.

V, 1, 411b-412a

Sicut ex predictis patet quintus status ecclesie fuit zelative correptionis et pie condensationis multiplicatis temporalibus in ecclesia largiflua devotione fidelium et ipsa ecclesia multo sublimius quere prius supra omnes reges et principes triumphaliter exaltata. Fuit autem conveniens temporalia ab omnipotente Iesu ecclesie sue dari. Primo ad os tendendum quod ipse

pode servir e ser servido contra a heresia dos Manicheus. E pera mostrar que Deos não reprova no novo testamento o estado dos principes poderosos, senhores e ricos, ainda que elle nas terras conversando quis levar outro caminho de pobreza, humilade e Cruz. E tambem pera reformação e exemplo do estado secular em a igreja quis o Senhor dotar os seus prelados ecclesiasticos de titulos, honras e bens temporaes porque reis e principes tevessem em os prelados sanctos da igreja, forma e exemplo de humildade e liberdade e familiar e benigna conversação com o seu povo. E com serem zelosos de justiça contra malfetores, aprendessem ter misericordia e piedade com todos. E aprendessem os ricos não gastar seus bens em as vaidades do mundo nem em viços e sobejo mimo de seus corpos, mas em obras de misericordia e em vida abstinent e temperada Este exemplo deram os prelados daquelle tempo em sua tão extremada humildade, charidade e abstinencia e zelo de gastar o patrimonio de Christo com os seus pobres e castigar o contrario. Outra razão podemos dar, que quis Deos enriquecer sua igreja, porque fosse mais conhecida e aceita da perfeição da vida Christo em pobreza, desprezo e Cruz, vendo-se manifestamente como a igreja por honras e temporalidades veo a tanto monturo de males. Donde fica claro, ainda aos cegos mundanos, que a vida que Christo escolheo em carne passivel he mais segura e mais per-

creator omnipotens visivilium et invisibilium et quod omnis creatura est sibi plene subiecta et ideo creatura sub diversis circumstantiis et regulis potest sancta ecclesia bene uti. Et hoc ad confutandam heresim ipsii Manichei et sequentium ipsorum. Secundo ad ostendendum quod Deus non reprobatur etiam in novo testamento divitum, regum, principum, baronum: licet ipse in paupertate et humilitate et austeritate crucis vixerit in hac vita: propter quod etiam ad formandum varium statum in ecclesia voluit ipsam ecclesiam honoribus extollere et in temporalibus abundare. Quia etiam conveniens fuit quod regia potestas et mundi dominium secundum aliquem statum presentis vite in suis vicariis refugeret ad informandum omnes reges et divites quod ad formam prelatorum sanctorum ponticum deberent tenere in honoribus humilitatem et vilitatem sui et familiarem et dulcem condescensione populi et simul cum rigiditate iustitie contra male-factores haberent pietatem misericordiam super bonos ut similiter discerent divites in exemplo prelatorum ecclesie divitias non in pompis huius mundi expendere, nec de eis in nutrimento suorum corporum lascire, sed ad modum renunculi domino oblati in vetero testamento in medio pinguendis temporalium macie abstinentie conservare et adiem abundantie temporalium pauperibus indigentibus elargiri. [...] Alia ratio

fecta que toda outra, o que não poderam conhecer tam claramente, se a experiencia não mostrara tanta multidão de males em que os bens temporaes afogaram a igreja. Nem se recebera de tão boamente com tanto conhecimento o alto estado e merce da vida evangelica e crucificada que Christo avia de dar aos chistãos. Assi que com sapientissimo conselho do Spirito Santo a igreja foy dotada de bens temporaes. E alem das razões ja ditas, foy previsto e predestinado pola eterna sapiencia que muitos por esta via erão escolhidos, os quaes erão tão fortes que recebessem martyrio ou tomassem trabalhos da alta e Apostolica pobreza, porque nelles se perderam por sua fraqueza. Donde se pode tirar que segundo o que he conveniente aos escolhidos que estam ainda em a terra, modera sempre Deos o estado de sua igreja. E isto he pera os fracos e virtuosos que pera os imperfectos prelados, clerigos e religiosos foy este stado de abastança temporal provação muy justa em que se visse se tinham humildade nas honras, temperança no sobejo e pobreza nas riquezas. Mas como isto he de muy poucos, creceo logo a relaxação e o que foy dado pera instrumento de virtude foy convertido em occasião de transgressões incomportaveis. E este descaimento em as fezes desta quinta idade e estado de prosperidade temporal declara São João em os quinarios ou quintas partes de suas visões maravilhosamente. Porque ao Anjo

fuit ut magis esset grata et recognita perfectio Christi vite in paupertate et despectu et cruce. Ex hoc enim quod ecclesia per honores et temporalia ad tantam spurcitiã malorum devenit: patet quod modus vite Christi quem elegit in carne passibili fuit perfectior omnino alio ad temporalia se* habendi. Ad quam grandem cognitionem sic lucidam non devenis set ecclesia nisi exposita fuis set tanta sentina malorum quam ipsam in suis temporalibus non oppressit ac per hoc non ita grate successisset sublimissimum donum crucifixioris vite evangelice sibi dande. Patet ita que quod sapienti consilio Spi ritus Sancti ecclesia enim in temporalibus exaltata: nam propter rationes predictas providit eterna electio multos per illam viam salvandos: quod martyrum supplicia et alta pauper tatis culmina non fuerent apti suscipere ac per hoc et defecissent in illis. Unde e secundum quod expedit electis qui sunt in terra seper deus statum in ecclesia moderatur hoc pro infirmis. Imperfectis vero ponti ficibus et clericis fuit virtus probata sublimis: dum sic sciverint humilitatem servare in honoribus: austeritatem in eliciis et in abundantia paupertatem. Quia vero paucissimo rum est istud: ideo paulatine relaxio tantum increvit quam illud quodquod fuit in virtutis instrumentum in transgressionem inportabilem est conversum. Lapsum autem istum in fecibus quinti temporis omnes quinarii Apocalysim qui respiciunt

da quinta igreja de Sardis se diz: Tens nome que vives e es morto, e conta-lhe muitos males e pocos bens e se não a emendasse ameaça-lhe subito e imprevisto castigo e condemnaçam. E no abrimento do quinto selo se diz ser sancto o zelo dos Sanctos, que parece não poderem ja sofrer tão grande chea de males. E em o tanger da quinta trombeta, a claridade das estrelas dos governadores seculares em tanta cubiça como em terra se diz que cahio, que o poço dos abissos se abrio, porque toda a maneira de fazer males por soberba, crueldades, roubos, mortes, sensualidades, avarezas e symonias e outras malicias sem conto, com seus escandalos e maos exemplos insinaram aos seus subditos. Pelo qual tam vituperado e blasphemado foy o nome de Christo no estado destes que governavam na igreja que sua má e desforme vida deu occasião a heresias sem conto e juntamente a guerras e divisões de reynos com reynos e povos com povos e a scismas de prelados com prelados e subitos com prelados que deram immensos trabalhos aos fieis, tanto mayores que os passados quanto eram mais de casa e entre os regedores della.

Foy das fezes deste tempo desta quinta idade o imperio do Emperador Federico segundo, Rey de Sicilia, por o qual a igreja de Deos todo seu tempo foy perseguida gravissimamente, pola divisam que entre elle e o Romano Pontifice avia, até trazer

quintum statum stupendo modo declaravit. Nam quinte ecclesia Sardis dicitur: Nomen habes quod vivas et motuus es et sibi multa mala dicit et paucissima bona et si non se correxerit subitum et improvisum iudicium comminatur. Et in apertione quinti sigilli introducitur tanta impatientia sanctorum licet scire etiam mystica quod non videntur mala inundantia plus portare. In cantu vero quinte tube stellaris claritas status ecclesiastici in tantam avaritiam temporalium quasi in terram dicitur cecidisse quod puteum abyssi aperuisse dicitur quare omnem viam maleficiendi in superbia in lascivia in crudelitate in symonia et in aliis malitiis innumeris sua mala exemplaritate subditis subministrat propter quodquod tantum est vilificatus Iesus in statu illorum quis videntur cultum ecclesie regere quod deformitas vite illorum magnam prebuit occasionem ut inundaret multitudo paterenorum diversarum heresum[...] quia manifeste apparebat pessimus abusus eorum in clericis et monachis et eos imitantibus [...]

V, 2, 420b-421a

Mouros e lhe dar Colonia e habitacam em Italia na provincia de Apulha, em hua cidade a que chamão Nuceria dos Sarracenos. Onde crescerão até vinte mil homens de guerra, e sahião a fazer grandes males em Italia em ajuda de Federico contra a igreja e destruyão os povos, igrejas e mosteiros como inimigos da fee que erão. Então o sol se fez negro.s. a pessoa do sancto Padre privado daquela authoridade e reverencia que se lhe deve em toda a terra e a lua sangue, pela prisão, perseguiçam e mortes dos Cardeaes e prelados ecclesiasti-cos por Federico e seus favorecedores. E as estrelas cahirão do Ceo. s. muitos ecclesiasticos que a tal principe antes seguiam que a IESU Christo e sua igreja.Estavam ja os Anjos maos, ministros para executar a ira de Deos sobre o mundo em quatro partes da terra, impedindo com peccados que fazião acrescentar que Deos não mandasse o spirito de sua graça e misericordia à terra pera o renovar, mas tomasse vingança de tantos males. E em tantos peccados viviam os Christãos que se por novo renascimento e reformaçam do spirito de penitencia, humildade e pobreza não acudia IESU Christo a sua igreja não escapara o mundo de grande juizo e castigo de Deos.

Não deixou o Senhor de revelar esta necessidade e o remedio que lhe queria dar a summos Pontifces e a outros fieis Catholicos pera sua consolaçam, como quando vio em

Quia vero plenior malitia huius
quinti status maxime apparet in
contemptu spiritus Dei apparentis in
eo in viris perfectis Francisco et
Dominico et eorum virtuosa prole

sonhos o Papa Inocencio terceiro a igreja Lateranense estar toda arruinada e pera ca virem dous homens pobrezinhos e sustentarem-na com os hombros. E vindo São Francisco depois São Domingos a lhe pedir autoridade pera principiarem novos e apostolicos estados em a Igreja de Deos, elle os conheceo por o Spirito Sancto serem os que em revelaçam vira sustentar a Igreja e lhes aprovou e concedeo suas petições.

Assi que estando a Igreja neste tempo chea de animaes entregues a sua sensualidade, de serpentes terreaes avarentos e de bestas feras crueis e soberbos e tam desfeada sua face e conversaçam e roida e gastada com as hipocrisias e tantas heresias sem conto que naquelles tempos havia (ainda que o Senhor muy ciosos de sua esposa se inclinasse contra tanta malicia della que em tanta multidam seguia os adulteros) não reteve em a ira a sua grande misericordia. Mas levantou em meo de sua igreja as

quam fumus huius pessimi putei horrenda lepra infecti in quo maxime stat pugna huius quanti cum principio sexti. Ideo plenam explicationem horum malorum dimittemus describere: [...] Et hic illud quod supra in fine precedentis capituli secundam vilificationem vocabimus Iesu Christi dicere quod in tantam vilitate tunc temporis erat ecclesia quod nisi per novam prolem spiritus paupertatis subvenisset Iesus: iam tunc iudicium mortis erat ecclesia subitura, sicut expresse ostendunt calamitates heresum que ecclesie superficiem opprimebat. Sed piissimus Iesus ad clarificationem ilorum duorum luminarium tam summis pontificibus quam alii fidelibus hoc ipsum puribus revelationibus declaravit: maxime cum lateranensem ecclesiam ruine proximam horu duorum pauperis humeris sustentari lux vera Iesus vicario suo monstravit.[...]

V, 2, 421a

Abundantibus in fine quinti iumentis lascivie reptilibus avaritie bestiis superbieet his omnibus tota deturpata conversationem ecclesie preregrine ac per hoc ipsam corrodente hypocrisia caterva impietatis heretice licet indignaretur zelotes Iesu contra malitia sponse que in magna multitudinem post adulteros declinabat non continuit tunc in ira misericordiam suam, sed ultimam citationem ad ecclesiam quinti temporis destinavit suscitans in medio eius viros veritatis excelsae

ordens mendicantes cheas de varões de alta sanctidade que extirpasssem a cobiça, desterrassem a má delectaçam, recusassem as honras e dignidades, fugissem a hipocrisia, defendessem a verdade, acendessem o fogo da charidade, reformassem a honestidade e imitando e seguindo a Iesu Christo, por exemplos de vida fortissimamente reprehendessem as desordens e desformidades da igreja, com a palavra de Deos e pregaçam excitassem o povo a penitencia, com maravilhosa virtude confundissem a malicia e erros dos hereges e com ajuda e instancia de suas ferventissimas orações aplacassem a justica divina. Entre os quaes como em figura de Elias e Enoch, Sam Domingos e Sam Francisco singularmente foram pera esta obra deputados. [...] Eram estas duas cabeças e instituidores de tam perfectas religiões em a igreja de Christo, São Domingos como querubim esclarecido com lume de sapiencia e assi estendeo as asas de sua doctrina e pregaçam sobre as trevas do mundo que afugentou as nevoas dos erros e heresias e alumiu e encaminhou os corações dos fieis aos caminhos da paz. E Sam Francisco como outro Anjo seraphim subindo o oriente, purgando com a ardentissimae seraphica Iesu Christo crucificado e todo inflammado do ardor e amor celestial, pos e acendeo este amor divino e fogo em todo o mundo. As quaes propriedades dexaram estes sanctos padres aos filhos ainda que em elles ambos e

cupiditatem extirpantes voluptatem exterminantes dignitatem recusantes duplicitatem execrantes veritatem defendentes charitatem incendentes honestatem reformantes ac Christum Iesum singulariter pre ceteris imitantes quod et exemplo sue vite fortissime arguerunt deformatam ecclesiam et verbo predicationis excitaverunt plebem ad penitentiam et argumento defensionis confuderunt pravi tatem hereticam et patrocinio orationis placaverunt iram divina. Inter quos in typo Helie et Henoch Franciscus et Dominicus singulariter claruerunt: quorum primus seraphico calculo purgatus et ardore celico inflammatus totum mundum incendere videbatur. Secundus vero ut cherubim extensus et protegens lunime sapientie clarus verbo predicationis fecundus super mundi tenebras clarius radiavit, quas proprietatis primitus in filios transfuderunt licet in utiusque spendor et ardor in abundantia spiritus conjugantur.

alguns seus legítimos e perfectos filhos o esplendor e o ardor em avonança spiritual fossem juntos. E porque os males daquelle tempo nasciam da cobiça e avonança das cousas temporaes e se criavam e sustentavam em as vaidades e pessimas sensualidades que os homens viviam entregues, por tanto o padre Sam Francisco movido do Spirito sancto de raiz quis lançar de si e seu estado as cousas temporaes como reformador deste quinto tempo e como em quem o Spirito sancto começava a sexta idade e estado da igreja, em que se reformava e punha ante os olhos de todos os christãos a vida de Iesu Christo, não escripta ou lida em papel, mas debuxada com obras de perfectos imitadores e seguidores de Christo crucificado. E pode-se dizer que foy este sancto padre formado por Deos como o primeiro homem, o qual com deliberado conselho despois dos primeiros cinco dias e suas obras fez Deos em o sexto a sua imagem e semelhança. Assi Christo formou em o sexto tempo de sua igreja a Sam Francisco a sua imagem e expressa semelhança de sua Cruz e vida, pera nova multiplicaçam de fructo de seus bentos e escolhidos. [...] E pertencia este officio ao sanctissimo padre Sam Francisco como a quem trazia o titulo, sello e figura de Iesu Christo e sua paixam e vida, assi nas passadas de sua conversaçam como na alteza da contemplaçam, assi nas obras milagrosas e admiraçam como o singular privilegio da comunicaçam

Quia totum malum quinti temporis fuit in depravatione vanitatis multiplicis quod ex cupiditate et abundantia temporalium trahit fomentum, id circo ille qui temporalia radicalius a se et a suo statu exclusit, ille principalis dicitur huius temporis reformator. Et quare in ipso sextus status ecclesie inchoatur in quo debet esse reformatio Christi vite: ideo potest dici quod per illum primum hominem figuratur quem Deus deliberato consilio post quinque dierum opera fecit ad imaginem similitudinis sue ut cunctis temporibus dominaret[...]

[...]cui et singularius potest dici quod ipse fuit signaculum similitudinis vite Christi tam vestigio conversationis quam fastigio contemplationis quam prodigio admirationis quam etiam privilegio consignationis vulnerum passionis sacratissime Iesu Christi. Nam si de conversatione loquamur quanta similitudine vitam Christi passibilem studuerit imitari enarrare sufficiat? Nam totum studium eius publicum et privatum ad hoc tendebat: ut Christi vestigia operata et oblivioni tradita in se et in aliis renovare et istius fuit singulare privilegium istius benedicti Francisci: quo vitam Iesu primum meruit universaliter et sollicitate in

das sagradas chagas de Christo. Quem poderia contar nem ainda alcançar com quanta semelhança o spirito sancto representou em a vida deste sancto a igreja, a vida, cruz e humildade e perfeiçam que se ha de seguir Iesu Christo?

statu communi et durabili ordinis sui
ecclesie sancte dare.

V, 3, 421b-422a

1 O que aparentemente poderá ser uma amplificação do texto de Ubertino, poderia igualmente ser, até certo ponto, o aproveitamento ordenado de breves alusões dispersas por diferentes capítulos do Livro V, nomeadamente do cap. VII (*Jesus Despectus Iterum*) a partir do momento em que Ubertino retoma a glosa do texto de Olivi (*Arbor Vitae*, ed. cit., 454-456).

Natureza e Retórica em Fr. Agostinho da Cruz

0. Em 1971, na sua conhecida obra sobre *Maneirismo e barroco na poesia lírica portuguesa*¹, Aguiar e Silva punha em destaque o panorama desolador que se depara ao historiador literário que «pretender estudar a poesia portuguesa das derradeiras décadas do século XVI e dos primeiros anos do século XVII: a obra de alguns poetas perdeu-se na totalidade, ou quase; a obra de outros só muito fragmentariamente pode ser recuperada, através da pesquisa de cancioneiros manuscritos; a obra publicada de alguns poetas, como Camões e Frei Agostinho da Cruz, suscita muitas dúvidas em matéria de autoria e de fidedignidade textual»².

Como exemplo paradigmático desta situação, o autor avançava com um conjunto de observações documentalmente fundamentadas acerca de quarenta e cinco composições que andam atribuídas ao irmão de Diogo Bernardes na edição de Mendes dos Remédios³ e que, em sua opinião, «de certeza, ou, em alguns casos, com fortes probabilidades, devem ser excluídas da obra de Frei Agostinho da Cruz»⁴. Nesta sequência, lançava ainda a suspeição sobre as quarenta e duas composições em língua castelhana publicadas na mesma edição e que justificariam a afirmação de que «o número de poemas a excluir do cânone de Frei Agostinho da Cruz é ainda passível de alongamento»⁵. Em contraponto à proposta destas exclusões, Aguiar e Silva publicava, em apêndice à sua obra⁶, um conjunto de seis composições - quatro églogas, uma elegia e um epigrama - que encontrara no manuscrito 7691 do Fundo Geral da Biblioteca Nacional de Lisboa. A concluir este conjunto de observações críticas e de valiosas contribuições

¹ Vítor Manuel P. de Aguiar e SILVA, *Maneirismo e barroco na poesia lírica portuguesa*, Coimbra, 1971.

² op. cit., pág. 52.

³ Fr. Agostinho da CRUZ, *Obras. Conforme a edição impressa de 1771 e os Códices manuscritos das Bibliotecas de Coimbra, Porto e Évora*. Com prefácio e notas de Mendes dos Remédios, Coimbra, 1918.

⁴ Aguiar e SILVA, *Maneirismo e barroco...*, 54.

⁵ idem, 66.

⁶ A obra apresenta dois apêndices; referimo-nos ao *Apêndice I, Poemas inéditas de Frei Agostinho da Cruz contidas no ms. BNL FG 7691*, o qual ocupa as páginas 505-531 da edição acima indicada.

textuais, podia o autor afirmar que o caminho para a elaboração de uma edição crítica das obras de Frei Agostinho da Cruz «está hoje já desbravado»⁷.

Apesar do pertinente e inestimável contributo que para tal edição representa, indubitavelmente, o trabalho do Prof. Aguiar e Silva, a verdade é que hoje, quase um quarto de século depois da publicação do resultado dessas investigações, o caminho para a almejada e tão necessária edição crítica das obras do célebre frade arrábido continua por percorrer e o conhecimento da sua poesia encontra-se ainda no exacto estado em que ficou depois da publicação do trabalho a que nos temos vindo a referir. Infelizmente, e ao contrário do que legitimamente esperava o autor do texto sobre *Maneirismo e barroco na poesia lírica portuguesa*, não se confirmaram as esperanças de uma profunda renovação no campo dos estudos de crítica textual que o início da década de setenta permitia acalantar. Neste domínio, talvez porque tais estudos «exigem muita pesquisa, muito tempo, muita paciência e muito saber»⁸, o panorama continua tão desolador em 1994 como era em 1971 e, por isso, continuamos a correr o mesmo risco de «fundar no vazio quaisquer indagações de história ou de crítica literárias»⁹. Este é um risco que teremos de assumir conscientemente, ainda que procuremos minimizá-lo, recorrendo, nomeadamente, às contribuições oferecidas por Aguiar e Silva.

O perigo de correr riscos importantes não deve, a nosso ver, inibir-nos de abordar criticamente uma obra tão significativa e tão pouco conhecida - queremos dizer tão pouco lida e estudada com profundidade e rigor - como é a do célebre frade arrábido, um dos raros poetas portugueses que podemos classificar de místico. Se os problemas de crítica textual que já foram evocados recomendam a maior cautela e a maior reserva em todas as afirmações, dificultando - e, talvez, até inviabilizando - um amplo estudo de conjunto que interprete e compreenda a obra de Frei Agostinho da Cruz em todas as suas dimensões literárias, culturais e religiosas, julgamos que não impedem nem desvalorizam totalmente uma aproximação à sua poesia e à sua espiritualidade que se faça por um ângulo particular e tão saliente como é o da presença e funcionalidade da natureza.

1. Desde sempre, o nome de Fr. Agostinho da Cruz tem sido associado às paisagens da serra da Arrábida. Esta associação justifica-se perfeitamente,

⁷ Aguiar e SILVA, *Maneirismo e barroco...*, 69.

⁸ Aguiar e SILVA, *Maneirismo e barroco...*, 66.

⁹ Aguiar e SILVA, *Maneirismo e barroco...*, 66

tanto pela sua obra, como pela sua vida. O itinerário iniciado nas margens do rio Lima viria, com efeito, a conduzir o irmão de Diogo Bernardes à solidão de uma vida eremítica nas encostas desta serra, cuja descrição enche tantos dos seus versos. Esse percurso não foi, todavia, completamente linear.

Pela biografia que Frei António da Piedade publicou no seu *Espelho de penitentes*¹⁰, ficamos a saber que Frei Agostinho da Cruz teve de insistir com o Provincial para que este permitisse a sua partida para o isolamento da serra, onde desejava «ir viver como Ermitão, retirado de toda a comunicação humana»¹¹. A recusa que Frei António da Assumpção opunha aos seus desejos de isolamento baseava-se, a acreditar no cronista, em que a vida solitária «era em tudo contrária à sua natural inclinação»¹². Que esta justificação era sincera, prova-o a autorização dada a Fr. Diogo dos Innocentes pelo mesmo Provincial, baseada em que este tinha um temperamento particularmente adaptado a tal estilo de vida: «todos o conhecião intratavel, e austero»¹³. Apesar de estar aparentemente em contradição com o seu temperamento afável e sociável, o Provincial arrábido acabaria por ceder aos insistentes pedidos de Frei Agostinho e concedeu-lhe a autorização para abandonar o convento e para se recolher ao interior da serra, onde passaria os últimos catorze anos, na sua habitação solitária, «em que vivia tão contente, que muitas vezes affirmava não trocaria com ella os mayores Palacios, e delicias do Mundo»¹⁴.

Esta nótula biográfica permite-nos acercarmo-nos da dimensão mais evidente que o convívio com a natureza adquire na obra do frade arrábido; como para a maioria dos seus contemporâneos, o ambiente natural da serra é, antes de mais, o lugar propício à vida solitária e contemplativa, no que esta representa de fuga aos perigos e tentações do mundo. Sá de Miranda, frei Antonio de Guevara e tantos outros já haviam defendido, na esteira de uma longa tradição clássica, a superioridade moral do isolamento campestre relativamente à vida cheia de preocupações e de injustificadas fadigas da vida citadina. No entanto, o isolamento de Fr. Agostinho parece ir mais longe, na medida em que não admite a presença daqueles poucos mas fiéis amigos que Sá de Miranda desejava ter no seu «retiro».

¹⁰ Fr. António da PIEDADE, *Espelho de Penitentes e Crónica de Santa Maria da Arrábida*, Lisboa, 1728, vol. I, 923-942.

¹¹ Fr. A. da PIEDADE, *Espelho de penitentes...*, 926.

¹² Fr. A. da PIEDADE, *Espelho de penitentes...*, 926.

¹³ Fr. A. da PIEDADE, *Espelho de penitentes...*, 926.

¹⁴ Fr. A. da PIEDADE, *Espelho de penitentes...*, 934.

A serra é, acima e antes de tudo, o «deserto», isto é a ausência de todo o contacto humano, o que significa, num primeiro momento, uma drástica redução das ocasiões de perigo moral. Se nos recordarmos do que escrevia o seu biógrafo, esta vida apartada é, para o frade poeta, uma forma de ascese, na medida em que representa um corte radical com o convívio humano a que era afeiçoado e de que desejava, assim, desprender-se. São estes parâmetros que podem justificar a visão eufórica da vida na serra que ressalta das endechas «Fiz conta comigo»¹⁵. Nestas nove quadras de redondilha menor, faz-se o elogio da vida solitária, e lamenta-se o tempo e a vida perdidos durante a juventude - passada no convívio humano:

«Campos povoados,
povoados valles,
em vós nascem males,
sem sêr semeados.

Quem nunca vos vira,
nunca em vós pascêra,
nunca se vendêra,
nunca se sentira!

Quam tarde se sente,
quam tarde se entende
quanto bem depende
de fugir da gente!

Solitaria vida,
suave, ditosa,
vida saudosa,
vida só vivida!»

A oposição estabelece-se entre o convívio humano, marcado negativamente, e o convívio com os elementos da natureza, marcado positivamente. Na natureza não há maldade, não há enganar. Como se assinala no soneto VII¹⁶, S. João Baptista é o claro exemplo deste contraste:

¹⁵ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, ed. cit., 365-367.

¹⁶ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 5.

«Nas pedras do deserto achou brandura,
 Nas serpentes da serra piedade,
 E nas peles das feras cobertura.»

A mesma ideia é ainda referida na écloga I, «Lançou-se Limabeu entre huns penedos»¹⁷, em que o quadro de uma natureza acolhedora e «temperada», característico da tradição bucólica, é pretexto para uma reflexão sobre os perigos da vida no «povoado» e leva à evocação da narração evangélica da morte de Cristo no calvário, quando a natureza, em contraste com os homens, reagiu à morte do Salvador:

«Quebraram-se, meu Deos, as pedras duras;
 Mostrou o sol e lua sentimento;
 E não vossas humanas creaturas!»¹⁸

2. É evidente, na poesia de Fr. Agostinho da Cruz, que a vida no isolamento da serra é encarada como um avanço relativamente à vida no «povoado». Devemos, contudo, sublinhar que este isolamento não é um fim em si mesmo. Ele é apenas uma etapa de um itinerário que o poeta-penitente deve percorrer e corresponde a um estilo de vida mais favorável para que consiga alcançar o que é verdadeiramente importante: o desapego dos bens terrenos. Apesar do sinal positivo com que a marca, esta via purgativa não se apresenta ao nosso autor completamente livre de escolhos; se a vida solitária permite a fuga aos perigos inerentes ao viver em sociedade, ela também não está isenta de tentações. A vida na serra ajuda o místico a libertar-se das amarras que representam os afectos humanos, mas pode levar à criação de outros laços de afecto, agora aos próprios elementos da natureza. Na écloga VI¹⁹, Limabeu constata justamente este perigo:

«Deixei de conversar humana gente
 Para me afeiçoar cá no deserto
 A brutos animais mais brutaemente.»²⁰

¹⁷ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 18-21.

¹⁸ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 20.

¹⁹ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 48-51.

²⁰ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 49.

O itinerário que Limabeu deve percorrer não termina no convívio com a natureza. Se passarmos além da simples dimensão moral para que a leitura dos textos acima citados aponta, poderemos constatar que as palavras de Limabeu (o conhecido *alter-ego* do poeta arrábido) evocam uma significação deste contacto com a natureza que se eleva ao plano transcendente da finalidade da vida humana. Na verdade, o percurso em que o protagonista se empenhou não termina nesta Terra, neste mundo sensível:

«Nasci para lavrar na terra alheia,
Terra da maldição, de Deos maldita,
De cardos, e de espinhos sempre cheia.»²¹

A felicidade, essa «composição clara, e serena»²², só a atingirá quando todos os laços que o prendem a esta «terra alheia» forem definitivamente cortados, quando os prazeres da vida solitária forem superados, na busca ansiosa da autêntica e imperecível felicidade para que o homem foi criado:

«Mas pois a verdadeira liberdade
Depende de trazer o pensamento
Acesso na divina saudade;

De tudo o que me fôr impedimento
Para poder lograr hum bem tamanho,
Determino fazer apartamento.»²³

A vida solitária não é, assim, um ponto de chegada nesta via purgativa, nem representa um espaço onde o místico possa repousar. A profunda inquietação metafísica que domina o poeta-eremita não se suspende só porque este se isolou na serra. A paz que num primeiro momento parecia ter invadido aquele que abandonara os campos povoados para subir a serra em busca do sossego definitivo não é permanente nem está isenta de perigos, como já foi assinalado. Ao contrário do que chegara a pensar o poeta, a comunhão com a natureza não lhe trouxe a tranquilidade interior. É a constatação desolada a que chega, nessa belíssima elegia II, «Alta serra deserta, donde vejo», à qual voltaremos, a outro propósito:

²¹ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 50.

²² Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 50.

²³ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 50.

«Cuidei que se esquecesse nesta Serra
A dura imiga minha natureza;
mas donde quer que vou lá me faz guerra.»²⁴

Nestas circunstâncias, o itinerário deve prolongar-se e o pastor desce à praia, tornando-se pescador. Tem sido sublinhada como singular na obra de Fr. Agostinho da Cruz a presença de várias écloas piscatórias. Esta variante da écloga não é, no entanto, uma mera curiosidade literária, no contexto da sua poesia; há razões que se prendem com a vivência espiritual do frade arrábido que podem explicar a adopção deste subgénero bucólico. Tendo em conta a orientação das preocupações espirituais do autor, a transformação do pastor em pescador representa o vencer de mais uma etapa na via em que a alma se lança, na busca inquieta do Bem supremo.

Na écloga XI, «Aparta-se de vós, desaparece»²⁵, Almilão revê o seu percurso, referindo que as circunstâncias da sua vida o trouxeram da condição de pastor entre pastores para a de pescador solitário; esta transformação foi provocada pelo abandono do desejo de alcançar o amor humano (ainda que «honesto e puro») para se consagrar inteiramente à busca do Amor divino. Efectivamente, quando Almilão verifica o fim a que o amor humano conduziu um pastor e uma pastora seus conhecidos - a morte de ambos, originada por um desastrado mal-entendido -, descrê da felicidade terrena e parte em perseguição do Amor autêntico. Com este objectivo, procura o isolamento total, não se satisfazendo já com a sua aparente vida solitária de pastor, a qual substitue pela mais apartada vida de pescador:

«Eu dalli me parti naquele instante,
De valle em valle vim, de monte em monte,
Até não poder mais passar avante:
Que as agoas Oceanas não tem ponte:
Neste batel, que remo, qualquer onda
Em qualquer taboa faz vir huma fonte.»²⁶

Solitário na sua lapa, o pescador vive despojado de todos os interesses e afectos humanos. Nesta praia, que não é mais do que o espaço físico que concretiza a *finisterra*, esse ponto a partir do qual não há mais

²⁴ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 91.

²⁵ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 77-80.

²⁶ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 80.

caminho, porque «as agoas Oceanas não tem ponte», o pescador concentra toda a sua energia em suspirar, já não pelo passado que deixou para trás, definitivamente superado, mas sim pelo futuro:

«Aqui com mais repouso acabarei
O pouco que me fica, suspirando,
Não pelo verde campo em que pastei,

Mas por amor suave, doce e brando
Daquelle Summo Bem, cuja lembrança
Da terra o coração vai desterrando
Confirmando no Ceo sua esperança.»²⁷

Este mesmo significado adquire a passagem da vida de pastor à condição de pescador no diálogo que Galapo e Almilão sustentam na écloga IX, «Duas cousas receio, duas faço»²⁸. Galapo, que sempre foi pescador, estranha que Almilão tenha abandonado a sua condição de pastor para assumir a de pescador:

«Toda a quietação, todo o interesse
Cuidei que consistia em ser pastor,
Posto que de seu gado não tivesse;

E que ser não podia outro pior
Sucesso da fortuna dura, imiga,
Que nascer junto d'agoa pescador.»²⁹

Almilão explica, então, ao seu interlocutor que escolheu a vida de pescador porque esta é totalmente solitária, favorecendo o isolamento absoluto de qualquer contacto humano, o que faz com que a lapa em que este vive, num completo despojamento de todos os interesses e afectos mundanos, represente o autêntico deserto, quando comparada com o aparente deserto em que decorre a vida do pastor:

«Suspira est'alma minha, chora, e geme,
Por não ver, nem ouvir quem falle, ou veja:

²⁷ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 80.

²⁸ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 64-70.

²⁹ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 66.

De qualquer sombra humana pasma, e treme.»³⁰

O isolamento que se deseja deve ser radical, evitando todo e qualquer contacto humano, procurando-se assim avançar na via purgativa que conduzirá, no seu extremo, à contemplação do Sumo Bem. No entanto, mesmo no enquadramento de total despojamento que a vida do pescador proporciona, permanece a inquietação e o repouso afigura-se impossível de alcançar. A verdade é que a paz e a felicidade que o ser humano persegue não pode ser encontrada sobre a terra. Como resulta claramente explícito da leitura do soneto LX, «Mostrai-me, meo Senhor, em que deserto»³¹, é impossível encontrar neste mundo terreno um espaço físico onde se possa viver sem inquietação, porque o inimigo do homem é a sua própria condição humana; por isso, vá para onde for, tanto no povoado como no deserto, como pastor ou como pescador, enquanto não se elevar acima da sua condição contingente de ser humano, sempre estará longe de Deus. Só quando alcançar a união com o seu Criador, quando estiver n'Ele, encontrará o verdadeiro e definitivo repouso, porque só então o ser humano poderá esquecer-se completamente de si:

«Mostrai-me, meo Senhor, em que deserto,
 Em que ribeira, valle, monte ou serra,
 Em quanto me deixas andar na terra,
 Do ceo me deixareis andar mais perto.
 (...)
 Mas como, e donde posso defender-me,
 (...)
 Senão sendo metido em vosso lado
 Pera todo de mim mesmo esquecer-me,
 E só de vós, meo Deus, ser alebrado?»³²

3. A leitura do soneto LX, que acabamos de citar parcialmente, permite circunscrever e identificar um drama que é recorrente na obra poética de Fr. Agostinho da Cruz e que é o drama da contínua inquietação humana, experimentado por todos os místicos. A nosso ver, este drama tem

³⁰ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 68.

³¹ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 207-208.

³² Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 207-208

a sua matriz na doutrina de Santo Agostinho, cujas *Confissões* parecem ecoar em muitos passos das poesias do frade arrábido³³. Na abertura desse bellissimo e perene texto, o santo bispo de Hipona afirma que fomos criados para Deus e que o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa n'Ele³⁴. Com estas palavras, que resumem o essencial de todo o seu texto, Santo Agostinho traça o sentido e o objecto da busca e da vida de cada indivíduo; no entanto, como assinala M. F. Sciacca, traça também «les limites de ce que l'homme peut faire pour atteindre ce but, dont la réalisation, en effet, ne dépend pas seulement de lui-même ou de l'aide et de la collaboration d'autres hommes (y compris l'humanité tout entière)»³⁵. Daqui nasce essa irremediável inquietação que assinalamos nos poemas do nosso arrábido: a paz do Homem está em Deus e não no mundo sensível, pelo que a vida humana não pode ser senão um estado de permanente angústia. Voltando às palavras de Sciacca, «toute la vie de la créature, faite «pour Dieu», est (...) un consentement continuellement renouvelé à l'Être et une éternelle aspiration à la paix qu'elle n'a pas encore et qu'elle espère avoir, qu'elle a peur de ne pas obtenir ou de perdre par le reniement de l'Être, reniement qui serait avant tout un «non» à sa nature profonde, essentielle.»³⁶

A felicidade do Homem está, pois, em Deus, como reconhecia igualmente Fr. Agostinho da Cruz no soneto LX, acima citado, e só n'Ele o Homem pode descansar. O poeta sabe que Deus é o seu fim, e por isso, deseja entregar-se por inteiro ao seu Amor. Esta é uma ideia que podemos

³³ Não podemos afirmar que o rasto de Santo Agostinho seja uma característica original da espiritualidade de Fr. Agostinho da Cruz ou dos franciscanos arrábidos. Se um dia tivermos acesso ao rol dos livros que pertenceram a esta casa, talvez seja possível provar, materialmente, a dívida dos arrábidos ao santo bispo de Hipona. No entanto, é bem conhecida a influência dos seus escritos ao longo de toda a Idade Média, bem como nos autores do que se tem designado como «humanismo cristão», de que é um bom representante, em Portugal, Fr. Heitor Pinto. A coincidência de muitas posições defendidas por Fr. Agostinho da Cruz com as ideias que o célebre jerónimo expõe na sua *Imagem da vida cristã* leva-nos a pensar que o legado agostiniano era já, nessa segunda metade do século XVI português, um património comum a que recorriam frequentemente os vários autores, não representando, por isso, um aspecto específico da obra de Fr. Agostinho da Cruz. De qualquer modo, seja a dependência directa ou resultante de um «caldo de cultura» em que se formou a personalidade do místico arrábido, julgamos útil e pertinente assinalar, em concreto, os modos que esta assume no caso do autor de que nos ocupamos, uma vez que, embora possa não ser original, ela é, seguramente, um elemento essencial no contexto da sua poesia religiosa.

³⁴ «Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te». *Confissões*, livro I, cap. 1.

³⁵ M. F. SCIACCA, *Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne*, Louvain / Paris, 1956, 49.

³⁶ M. F. SCIACCA, *Saint Augustin...*, 49.

também encontrar na obra de um célebre contemporâneo do frade arrábido, Fr. Heitor Pinto, o qual cita, explicitamente, Santo Agostinho no seu «Diálogo da verdadeira filosofia»:

«Mas consiste a verdadeira filosofia em nos conhecermos a nós mesmos, e daí subirmos ao conhecimento de Deus, e amá-lo sumamente com todo o coração, com tôda a alma, e com todas as fôrças, e dar-mo-nos a êle, e fazermos-lhe uma total entrega de nós mesmos, amando sôbre tudo a êle e ao próximo como a nós por êle.»³⁷

O Homem sabe, pois, que a verdadeira e suprema felicidade consiste em amar a Deus. Mas a esta constatação segue-se a pergunta de Santo Agostinho: «Que amo eu, [Senhor,] quando Vos amo?»³⁸. Para chegar a uma resposta, o bispo de Hipona aponta o caminho da contemplação das criaturas divinas:

«Quem é Deus?

Perguntei-o à terra e disse-me: - «Eu não sou». E tudo o que nela existe respondeu-me o mesmo. Interroguei o mar, os abismos e os répteis animados e vivos e responderam-me: -«Não somos o teu Deus; busca-o acima de nós». Perguntei aos ventos que sopram; e o ar, com os seus habitantes respondeu-me: -«Anaximenes está enganado; eu não sou o teu Deus». Interroguei o sol, a lua, as estrelas e disseram-me: - «Nós também não somos o Deus que procuras». Disse a todos os seres que me rodeiam as portas da carne: - «Já que não sois o meu Deus, falai-me do meu Deus, dizei-me, ao menos, alguma coisa d'Ele». E exclamaram com alarido: - «Foi Ele quem nos criou».³⁹

O excerto que acabámos de citar - justamente um dos mais célebres

³⁷ Frei Heitor PINTO, *Imagem da vida cristã*, Lisboa, 1940, vol. I, 77.

³⁸ «*Quid autem amo, cum te amo?*». *Confissões*, livro X, cap. 6; edição de Pierre de LABRIOLLE, Paris, 1947, Tomo II, 245. Os textos das *Confissões* que citamos em português são extraídos da tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina (12ª edição, Livraria Apostolado da Imprensa, 1990).

³⁹ «*Et quid est hoc?*

*Interrogavi terram, et dixit: «Non sum»; et quaecumque in eadem sunt, idem confessa sunt. Interrogavi mare et abyssos et reptilia animarum uiuarum, et responderunt: «Non sumus deus tuus; quaere super nos». Interrogavi auras flabiles, et inquit uniuersus aer cum incolis suis: «Fallitur Anaximenes; non sum deus». Interrogavi caelum, solem, lunam, stellas: «Neque nos sumus deus, quem quaeris», inquit. Et dixi omnibus his, quae circumstant fores carnis meae: dicite mihi de deo meo, quod uos non estis, dicite mihi de illo aliquid. Et exclamauerunt uoce magna: ipse fecit nos.» (*Confissões*, livro X, cap. 9, ed. cit., 246).*

das *Confissões* - ilustra de modo eloquente o método e o objectivo do que Étienne Gilson, remetendo para Fulbert Cayré, designa por «contemplação agostiniana»⁴⁰; sendo impossível ao Homem a visão de Deus em si mesmo, resta-lhe a possibilidade de O contemplar nas suas obras, ou seja no mundo dos corpos de que o próprio homem faz parte, e, depois, na alma humana, que é a mais clara imagem divina. Contemplar é, pois, perscrutar atentamente as coisas, formulando deste modo a magna questão para a qual essa visão das coisas constitue a resposta⁴¹.

4. A atenção permanente que Fr. Agostinho da Cruz consagra aos elementos da natureza constitue, em nossa opinião, uma clara forma de «contemplação agostiniana», tal como a apresenta o santo bispo de Hipona, quer no seu método, quer nos seus objectivos. Este é o sentido que lemos na Elegia II, «Alta serra deserta, donde vejo», à qual já nos referimos e que é um dos textos mais conhecidos do nosso frade arrábido, tendo sido, também, um dos primeiros a conhecer a impressão⁴². Esse poema bellissimo é fundamental para documentarmos a inspiração agostiniana da espiritualidade praticada pelo seu autor, podendo até servir para demonstrarmos a utilização que o frade português faz do mesmo processo literário que utiliza o santo Doutor da Igreja: interrogar os seres sob o aspecto estético em ordem a um fim metafísico.

A elegia inicia-se com a apóstrofe à Serra da Arrábida, interrogando-a o poeta sobre «Aquella saudade» que o manda «lágrimas derramar em toda a parte». A descrição da paisagem que a serra oferece, a qual ocupa os cinco tercetos seguintes, é interrompida por uma pergunta que se impõe com urgência ao espírito do sujeito:

«Os olhos meus dalli dependurados,
Pergunto ó mar, às plantas, ós penedos

⁴⁰ cf. Étienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1969, 243-244: «Tel est l'ordre que l'on a justement nommé celui de la «contemplation augustinienne», où l'intelligence purifiée trouve, dans la jouissance d'une vérité au moins partiellement découverte, les prémices de la béatitude.»

⁴¹ cf. E. GILSON, *Introduction...*, 244. O próprio texto de Santo Agostinho o afirma nestes exactos termos: «*Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum*» (*Confissões*, livro X, cap. 9; ed. cit., 246).

⁴² Fr. A. da CRUZ, *Obras...*, ed. cit., 89-92. Esta elegia foi publicada pela primeira vez por Fr. António da PIEDADE, no *Espelho de Penitentes e Crónica de Santa Maria da Arrábida*, a pág. 936-939 (Parte I, Livro V, Capítulo XX).

Como, quando, por quem fôram creados?»⁴³

A pergunta - que se nos afigura, na sequência do que já temos sugerido anteriormente, um claro eco do texto agostiniano - não fica sem resposta, ainda que os elementos naturais da Arrábida não se exprimam *uoce magna*; «em segredo», a paisagem que se oferece à vista do poeta responde, pela voz de cada um dos seus componentes, «mil segredos». Na verdade, a natureza criada fala - a quem a quer entender ou a quem está preparado para a compreender -do seu criador. Na beleza dos seres criados revela-se a Beleza do Criador e é isso que dá sentido à sua contemplação e que a justifica. Como já ficou apontado acima, o Homem corre o risco de se apegar aos seres criados, à parte de beleza que existe em cada um, o que o impedirá de aceder ao conhecimento de Deus, que é a Beleza em si. As criaturas são imperfeitas, efémeras, contingentes; por isso o Homem não pode ficar preso a elas, sob o risco de se esquecer do que verdadeiramente é a sua finalidade.

Como explica Marc Fumaroli⁴⁴, ao incarnar num corpo de carne e osso, ao assumir a condição humana em toda a sua plenitude, Deus estabeleceu uma via de comunicação possível com os homens. Receptáculos do Verbo divino no corpo de Cristo, as «coisas» deste mundo foram elevadas à condição de «signos» das «coisas» divinas. No entanto, o nosso amor não pode ficar-se pelas «coisas» terrenas; ele deve orientar-se para a parcela da Realidade última que estas significam. Elaborada em termos literários, esta é a mensagem do soneto LXXXII de Fr. Agostinho da Cruz:

«Dos solitarios bosques a verdura,
Nas duras penedias sustentada,
Nesta Serra, do mar largo cercada,
Me move a contemplar mais fermosura.

Que tem quem tem na terra mór ventura,
Nos mais altos estados arriscada,
Se não tem a vontade registada
Nas mãos do Creador da creatura?

⁴³ Fr. A. da CRUZ, *Obras...*, ed. cit., 90.

⁴⁴ Marc FUMAROLI, *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, 1980, 71.

A folha, que no bosque verde estava,
Em breve espaço cahe, perdida a flor,
Que tantas esperanças sustentava.

Por isso considere o peccador,
Se quando na pintura se enlevava
Não se enlevava mais no seo pintor.»⁴⁵

A visão da natureza conduz o olhar para a contemplação do Céu, ou seja das «coisas» divinas. Quando o contemplativo alcança elevar-se acima da realidade sensível, a beleza efémera e contingente desaparece, para ceder o lugar à fruição da Beleza eterna e imutável. Os «signos» apagam-se porque o místico acede ao conhecimento da Realidade última por estes significados. Neste sentido, Fr. Agostinho da Cruz valoriza a natureza e as criaturas enquanto meios de meditação e possibilidade de conhecimento sensível das Realidades divinas, num processo que o jesuíta Diogo Monteiro acolhe na sua *Arte de Orar*⁴⁶, esboçando uma paisagem que poderia ter sido inspirada nas descrições poéticas do frade arrábido e apelando explicitamente para o magistério de Santo Agostinho:

«Se nos vemos em bosques, jardins, recreados de harmonias de aves cantoras, à vista da immensidade do mar, da formosura do Ceo estrelado em noite serena; em templos armados, celebrados com música e officios divinos, os objectos, que naturalmente convidão são as mesmas creaturas que logamos feitas como escadas por onde subimos a Deos e paraíso, ou Deos e sua gloria representada por estas criaturas.»⁴⁷

Este é um processo de meditação claramente descrito por Fr. Agostinho da Cruz na ode «A vista derramada»⁴⁸, na qual se descreve a experiência de um momento de êxtase:

«A vista derramada
Por cima da verdura
Dos saudosos bosques desta Serra,
Do largo mar cercada,
Batendo a rocha dura,

⁴⁵ Fr. A. da CRUZ, *Obras...*, ed. cit., 222.

⁴⁶ Diogo MONTEIRO, S. J., *Arte de Orar*, Coimbra, 1630.

⁴⁷ Diogo MONTEIRO, S. J., *Arte de Orar*, ed. cit., 126.

⁴⁸ Fr. A. da CRUZ, *Obras...*, ed. cit., 270-272.

A que de novo faz antiga guerra,
 Deixando mar e terra,
 No Ceo fica suspensa,
 Naquella antiga e nova fermosura,
 Que pera sempre dura,
 Da summa perfeição, bondade immensa,
 Perdendo a natureza
 Em quanto foi d'amor divino prêsa.»⁴⁹

5. A experiência mística é suscitada pela contemplação da natureza, mas esta não é incorporada nessa experiência, conservando-se exterior a ela, porque os elementos naturais pertencem ao domínio terreno, domínio do mutável, do contingente, do «signo» que deve apagar-se quando o sujeito atinge a comunicação directa com a divindade. Do mesmo modo, também o contemplativo «perde» a sua natureza humana, imperfeita e limitada, quando se vê presa do amor divino. Deste modo, a experiência mística proporciona ao sujeito contemplativo a fruição - mesmo se fugaz... - da beatitude a que aspira, o que o levará a sentir-se ainda mais exilado e infeliz no seio de um mundo imperfeito a que tem de regressar, quando o êxtase termina. De acordo com a explicação de Santo Agostinho, na qual se poderá encontrar um fundamento filosófico para os receios e angústias que a obra do frade arrábido patenteia, nem todos em todas as ocasiões podem ouvir e entender as perfeições invisíveis de Deus. É o santo bispo de Hipona quem interroga: «Por que não fala [a beleza das «coisas» terrenas] a todos do mesmo modo?» E responde:

«Os animais, pequenos ou grandes, vêem a beleza, mas não a podem interrogar. Não lhes foi dada a razão - juiz que julga o que os sentidos lhe anunciam. Os homens, pelo contrário, podem-na interrogar, para verem as perfeições invisíveis de Deus, considerando-as nas obras criadas. Submetem-se todavia a estas pelo amor, e assim já não as podem julgar. Nem a todos os que as interrogam, respondem as criaturas, mas, só aos que as julgam.»⁵⁰

⁴⁹ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 270.

⁵⁰ «*Cur non omnibus eadem loquitur? Animalia pusilla et magna uident eam, sed interrogare nequeunt. Non enim praeposita est in eis nuntiantibus sensibus iudex ratio. Homines autem possunt interrogare, ut inuisibilia dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciant, sed amore*

Ao contemplar a natureza, podemos conhecer o que as criaturas nos revelam do seu criador. Há, no entanto, o perigo de nos deixarmos ofuscar por essa parte da Beleza que evidenciam e de nos afeiçoarmos a elas, o que nos tornará incapazes de ir além do nível das realidades imperfeitas e efêmeras e impedirá que sejamos capazes de as julgar; este apego aos seres terrenos coloca os homens no mesmo nível dos «animais, grandes e pequenos». Neste caso, a comunhão com a natureza já não será, para utilizarmos a expressão do P. Diogo Monteiro, «escada por onde subimos a Deus e paraíso», porque o Homem se revela incapaz para utilizar a razão e, por esse uso, julgar aquilo que lhe é dado conhecer pela via dos sentidos. Com efeito, se Deus, pelo mistério da encarnação, fez com que as «coisas» terrenas possam falar ao Homem das realidades divinas, a consequência lógica que decorre desse facto é que o seu único valor consiste exactamente em remeterem para a Verdade divina⁵¹. E isto, que é válido para a «retórica» da natureza, é igualmente válido para a «retórica» da linguagem humana.

Ao assumir a contemplação agostiniana como modo e meio de integrar na vivência da sua espiritualidade uma relação privilegiada com a natureza que lhe é característica, Fr. Agostinho da Cruz não poderia deixar de retirar daí, como consequência inerente a essa forma de se relacionar com o divino, uma concepção da natureza que a encara como uma retórica, visto que os seres que nela se integram não são mais do que signos tangíveis de realidades que os ultrapassam e lhes dão todo o sentido que neles se possa ler. Isto, que é válido para os elementos da natureza, é igualmente válido para a linguagem humana, uma vez que esta é constituída por um conjunto de signos que representam as «coisas» naturais. Os ensinamentos que a linguagem humana pode transmitir, assim como aqueles que a natureza nos pode revelar têm uma única justificação: conduzirem o Homem ao encontro da Verdade divina.

6. O sentido e a razão de ser de toda a retórica - quer seja a da natureza, quer seja a da poesia - está na sua eficiência, isto é no efeito positivo que provoca no decodificador do seu «texto». Para percebermos como a obra de Fr. Agostinho da Cruz adopta esta perspectiva, é parti-

subduntur eis et subditi iudicare non possunt. Nec respondent ista interrogantibus nisi iudicantibus (...) (*Confissões*, livro X, cap. 10, ed. cit., 247).

⁵¹ cf. Marc FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence*, 71.

cularmente importante a análise da elegia «Deixei de cantar já, como sohia»⁵², na medida em que o autor equaciona neste texto a problemática do valor e/ou utilidade da eloquência humana - e da sua poesia, em particular -, contrapondo-a à eloquência da natureza.

De acordo com o texto do poema, parece poder concluir-se que o trabalho literário a que o seu autor dedicadamente se consagra acaba por ter um efeito prático contrário ao pretendido, na medida em que a mensagem assim veiculada não consegue vencer as barreiras que o leitor deliberadamente opõe ao conhecimento da Verdade, nem logra o desígnio de o colocar em sintonia com a experiência e o sentimento do poeta:

«Mal se pode escrever o que se sente,
No meio do silencio sepultado,
Consumido de amor em fogo ardente.

Não quer ouvir o mal acostumado
A quem curar deseja seu defeito,
Mais quer não se curar, que sêr curado.»⁵³

Sendo assim, a poesia de nada vale, a retórica é inútil, porque são impotentes para transmitirem a mensagem divina; o texto literário parece, pois, não ser um veículo adequado à transmissão da verdade revelada no êxtase místico. Para que a poesia seja eficaz e consiga levar a mensagem ao seu destinatário, é imprescindível que se verifique uma condição prévia: que o homem se conheça, isto é que por um processo de introspecção que já foi designado por «socratismo cristão»⁵⁴ saiba que foi criado por Deus e para Deus e que, por isso, embora viva neste mundo, que foi criado para ele, o seu fim não está nos bens terrenos, predispondo-se a abandonar os caminhos do erro pelos quais tem vindo a conduzir a sua vida. No entanto, a necessidade desta exigência prévia mostra, por si só, a inutilidade prática da poesia, uma vez que esta exige, para ser eficazmente compreendida, que o receptor já conheça e tenha posto em execução os ensinamentos que constituem o cerne da sua mensagem. Nesta linha, Fr. Agostinho da Cruz pondera, mesmo, os perigos em que pode incorrer aquele que se dedica à escrita poética, o maior

⁵² Fr. A. da CRUZ, *Obras...*, ed. cit., 298-300.

⁵³ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 299.

⁵⁴ cf. Robert RICARD, *La connaissance de soi-même chez Fr. Heitor Pinto*, in *Arquivos do Centro Cultural Português*, V, Paris, 1972, 289-300.

dos quais consiste na eventualidade de esta actividade intelectual vir a afastar o poeta do amor divino, no qual deve concentrar toda a sua atenção e todo o seu ser em todos os momentos. Consciente deste risco, o frade arrábido escreve:

«Deixei de cantar já, como sohia,
Por vêr se poderia, não cantando,
Seguir o summo bem de que fugia.

Que pouco val cantar suave e brando,
Nos ouvidos de quem não tem brandura,
Perdendo quanto mais sinto calando.»⁵⁵

Esta desistência é o reconhecimento de que a retórica humana, na sua opacidade, não só é inútil, mas pode mesmo tornar-se prejudicial, quando desvia a atenção do leitor - e do escritor, também... - das realidades de que as palavras são apenas signos para os próprios signos. O trabalho literário pode, assim, na sua opacidade característica, constituir um ruído que perturba - e tantas vezes impede - a comunicação com as realidades divinas, tornada possível pelo mistério da encarnação. Para aquele que fez a experiência de um contacto directo com a verdade divina, a poesia, mesmo que mística, deixou de fazer sentido:

«O que mais claro vir esta verdade,
Não tem pera que mais se desvelar
Em versos da divina saudade.

Sem syllabas medir, e sem trovar,
Se logre dos conceitos, que de cima
Pelo de cima, fazem suspirar.»⁵⁶

Os tercetos citados indicam com clareza o lugar que a retórica humana ocupa na concepção de vida e na espiritualidade a que chegou Fr. Agostinho da Cruz. A poesia é um meio de aceder à verdade divina que pode e deve ser superado, uma vez que esta tenha sido atingida, da mesma forma que a contemplação da natureza é um simples instrumento que permite subir à contemplação das realidades divinas e que, portanto, deve ser ultrapassada

⁵⁵ Fr. A. da CRUZ, *Obras...*, ed. cit., 298.

⁵⁶ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 299.

e abandonada, depois de ter servido eficazmente o fim que a justifica. Se a linguagem humana é um mundo de signos que tem como referente o mundo sensível criado, e se este mundo *natural* é, por sua vez, um mundo de signos contingentes e efêmeros submetidos à lei da mudança contínua mas que remetem para a realidade transcendente, imutável e eterna, então é mais eficaz a linguagem natural, que é signo primeiro, do que a linguagem humana da retórica poética, que é signo segundo da realidade em si. É no contexto desta mundividência agostiniana que podemos entender os desabafos do poeta, paradoxalmente pedindo escusa da poesia:

«Escuse de limar, em prosa ou rima,
 Porque sem se limar a rima ou prosa,
 Nem por isso no Ceo menos se estima.
 Não deixa de cheirar melhor a rosa,
 Por se colher nascida das espinhas,
 Sem desfolhar-se, fica mais fermosa.

Das prosas que limei, das rimas minhas,
 Que proveito colhi, senão vergonha,
 Nas estranhas nações, e nas vizinhas?»⁵⁷

Nos versos de Fr. Agostinho da Cruz que acabamos de transcrever parece ouvir-se um eco da polémica que ocupou longamente os chamados humanistas cristãos, em oposição aos humanistas *civis*, na qual se enfrentaram os argumentos dos que defendiam o valor do trabalho retórico e da erudição face aos que os condenavam, em favor de uma anti-retórica *natural* que se aproximaria mais da matriz do discurso bíblico. Inseridos neste contexto, os tercetos do arrábido lembram as posições defendidas por Fr. Heitor Pinto, no «Diálogo da discreta ignorância»:

«- Que mor discrição pode ser que querer ignorar cousas ôcas, e vãs, e danosas, por saber as sólidas, e massiças, e proveitosas?

O verdadeiro saber do homem é amar a Deus sôbre tudo, e ao próximo como a si, e guardar os divinos mandamentos, e conselhos evangélicos, e saber aquelas cousas que para isto aproveitam, e a isto excitam, e finalmente andar pelo caminho da salvação. Muito sabe quem se sabe salvar, e néscio é quem se lança a perder.»⁵⁸

⁵⁷ Fr. A. da CRUZ, *Obras*, 299-300.

⁵⁸ Fr. Heitor PINTO, *Imagem da vida cristã*, ed. cit., III, 10-11.

Do mesmo modo que o texto do monge jerónimo parece apontar no sentido de um certo anti-intelectualismo, também os versos do eremita da Arrábida indiciam o desejo de um abandono de toda a retórica literária. Na verdade, o que Fr. Agostinho da Cruz aponta como um objectivo a perseguir é, no seguimento lógico da interpretação que temos vindo a propor, uma retórica *natural*, isto é que a linguagem humana não oculte os conceitos, ou simplesmente os *escoreça*, que a eloquência não torne o discurso de tal modo opaco que a mensagem se perca. Neste sentido, a aparente simplicidade de construção literária que a poesia do arrábido patenteia, a quase completa ausência de referências eruditas que não sejam de origem bíblica, aparecem-nos como a concretização, ao nível do texto lírico, de preceitos que Santo Agostinho defendia, no seu *De Doctrina Christiana*, para a parenética.

A clareza agradável que o santo Doutor da Igreja propunha, reelaborando num sentido cristão a *neglegentia diligens* de Cícero⁵⁹, convém justamente à poesia do místico português. Também este não hesita em sacrificar a preocupação com a elaboração do discurso poético, quando isso pode prejudicar o que é essencial: tornar transparente e acessível a todos, tanto aos cultos como aos incultos, aos sábios como aos ignorantes, a mensagem divina. Mesmo correndo o risco de um certo *miserabilismo* retórico, Fr. Agostinho da Cruz opta por um discurso que nos aparece como de algum modo primitivo, ingénuo e imediatista, por outras palavras *natural*. Poder-se-ia dizer que, contemplando a natureza da Arrábida, constatando o poder da eloquência com que, «em segredo», os seres criados falam de Deus, o místico tem o desejo de dominar a técnica dessa retórica natural que de maneira tão eficaz lhe ensina a prática do amor de Deus. Imitando esta eloquência, a poesia tornar-se-á oração e o amor do Criador superará a retórica de todas as criaturas:

«Meu Deus Omnipotente,
Vós só por nossa guia,
Sem viva creatura,
Na vossa fermosura
Abrazai duas almas noite, e dia:
Por vós arçam, Deos nosso,
Arçam de puro fogo d'amor vosso.»⁶⁰

⁵⁹ cf. Marc FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence*, 70-76.

⁶⁰ Fr. A. da CRUZ, *Obras...*, ed. cit., 118.

7. O desejo de delimitar os conceitos de natureza e de retórica no contexto da poesia de Fr. Agostinho da Cruz, procurando situá-los no quadro particular da sua espiritualidade, conduziu-nos, como acabamos de ver, a S.to Agostinho, esse autor que, como escreveu Robert Ricard, «nos encontramos siempre y en todos sitios»⁶¹. Pelo caminho, pudemos assinalar alguns pontos de contacto com conceitos expostos em textos contemporâneos do nosso autor. Deixamos marcada, por exemplo, a sua aproximação à corrente ascética e mística que tem sido designada como «socratismo cristão» e, ainda que não o tenhamos desenvolvido, a simples presença do tema permite a inclusão do frade arrábido nessa tradição que passa, como se sabe, por S.ta Teresa de Ávila e pelos espirituais espanhóis⁶².

Procurando ainda assinalar hipotéticas influências e/ou matrizes para a poesia e a espiritualidade do frade arrábido, poderíamos seguir a sugestão do já citado saudoso Robert Ricard⁶³, explorando o tema de «Jesus crucificado», o qual é recorrentemente tratado por Fr. Agostinho da Cruz⁶⁴. Os estudos do ilustre professor permitiram-lhe apontar a presença do tema em textos do Beato Juan de Ávila, Gracián, Diego de Estella, Lope de Vega, Malón de Chaide, Tirso de Molina e Francisco de Aldana, entre outros. Investigando as origens do tema, pôde remontar a Ludolfo da Saxónia e ao seu *Livro de Vita Christi*, o qual, por sua vez, remete para S. Bernardo e o Pseudo-Boaventura. Em todos esses textos é possível encontrar pontos de contacto com certos passos da poesia de Fr. Agostinho da Cruz, que constituem, a seu modo, contributos para a tradição de um tema que era, como deduz Robert Ricard, um verdadeiro lugar comum da literatura religiosa. Seria, portanto, interessante fazer um estudo sistemático do tema na obra do frade português, integrando-o no contexto mais amplo da sua

⁶¹ Robert RICARD, *Estudios de literatura religiosa española*, Madrid, 1964, 239.

⁶² A propósito da problemática do «socratismo cristão» poderá consultar-se com proveito o texto de Robert RICARD com o título «El socratismo cristiano», incluído na obra citada na nota anterior, onde ocupa as páginas 22-126.

⁶³ op. cit., 227-245.

⁶⁴ Vejam-se na edição citada das *Obras...*, a título exemplificativo, os poemas seguintes: Sonetos IV, «Às Chagas», 3; IX, «À Cruz», 6-7; X, «À mesma», 7; XIV, «A Jesus Crucificado», 10; XXXIV, 190; XXXV, «A Christo prêso à columna», 191; XXXVI, «Ao mesmo», 191-192; XXXVII, «A corôa d'espinhos», 192; XXXVIII, «A Christo na Cruz», 193; XXXIX, «Ao mesmo», 193-194; XL, «Ao mesmo», 194; XLIV, «Ao ferro da lança, que abriu o lado de Christo», 197; XLVI, «À Cruz», 198; IV, «A Christo crucificado», 406; Ode «Hymno à Cruz», 277-281; Elegia «A Jesu na Cruz», 308-311; Elegia II, 89-92; Oitavas I, «A Christo no Horto», 373; II, «A Christo azoutado», 373-374; III, «A Christo coroado», 374; IV, «A Christo com a cruz nas costas», 375; V, «A Christo crucificado», 375-376; Glosa do mote «A Cruz», 380-381.

devoção à Humanidade de Cristo. Esta é uma pista que merece, em nosso entender, uma particular atenção de qualquer investigador que queira consagrar-se a um autor e a uma obra que são campo fértil e praticamente virgem para os estudos tanto de literatura como de espiritualidade.

Luis de Sá Fardilha

Summary: *The author tries to identify the boundaries of the concepts of nature and rhetoric in the poetry of Fr. Agostinho da Cruz, locating them within the specific frame of his spirituality. Reading through the works of the friar and going back to the influence of St Augustine, the concepts of Nature as Rhetoric and of "natural" rhetoric are discussed. Some points of contact with other 16th century texts are hinted at, and an approach to the ascetic-mystical current known as "Christian Socratism" is attempted.*

Recordar os "santos vivos": leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII português.

Os estudos de história da espiritualidade em Portugal deparam-se, ainda hoje, mesmo depois das variadas e importantes contribuições das últimas décadas, com limitações de diferentes espécies que só muito lentamente vão sendo ultrapassadas ou que, em alguns casos, dificilmente o serão. Como em todos os ramos da história da cultura (e não só), as lacunas da informação, dos "documentos" e, em geral, das diferentes fontes históricas têm obrigado, quantas vezes, a basear hipóteses de interpretação de fenómenos históricos e culturais em ténues referências contextuais e, mesmo, em outras tantas ténues interpretações e em fragmentados dados históricos. Contudo, muitas vezes, são as ousadas, ainda que ténues, propostas de interpretação que têm permitido repensar muitos problemas culturais, abrindo pistas para se refazer - ou, pelo menos, ir refazendo - grande parte do complexo *puzzle* histórico e cultural.

Deste modo, a história da espiritualidade, ainda pouco valorizada nos estudos históricos em Portugal e bastante enfermada destes "males", tem avançado alguns passos, por um lado, com base em estudos particulares ou monográficos e, por outro, questionando muitas lacunas e dúvidas, nomeadamente as que alguns estudos clássicos (antigos ou recentes) deixaram em aberto, apesar de todos os seus méritos mais "positivos", ao levantarem - ou permitirem levantar - questões fundamentais para a percepção do que podem ter sido as "correntes do sentimento religioso" ou as práticas espirituais e devotas em Portugal na Época Moderna. Uma dessas questões, sem dúvida uma das mais importantes, é a que diz respeito às leituras e, em geral, à circulação de livros e de correntes de espiritualidade¹,

¹ Neste campo específico, não pode deixar-se de salientar as contribuições fundamentais tanto de estudos mais antigos como os de Maria de Lourdes B. PONTES, *Fr. António das Chagas, um homem e um estilo do séc. XVII*, Lisboa, 1953, de J.S. da Silva DIAS, *Correntes do sentimento religioso em Portugal (s. XVI a XVIII)*, Coimbra, 1960 e de Robert RICARD, *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*, Paris, 1970, como de estudos relativamente mais recentes, nomeadamente os de José Adriano de F. CARVALHO sobre *Gertrudes de Helfta e Espanha*, Porto, 1981, sobre as *Edições de S Boaventura em Portugal nos sécs. XVI, XVII e XVIII* in *A.J.A.*,

não só europeias, mas, mais especificamente, nacionais (ou com uma "configuração" nacional, resultante de uma contextualização social e religiosa específica). Concretamente, para o século XVII português, muito há ainda a estudar para se saber que tipo de obras de espiritualidade foi dominante², qual a importância e o(s) significado(s) das reedições das obras (antigas e "modernas"), das muitas traduções, para já não falar da formação religiosa e intelectual dos autores³, dos destinatários de tantas delas e, principalmente, do seu público. Por isso permanecem em aberto as principais questões directas e indirectamente dependentes destas incertezas, das muitas "suspeitas", de outros tantos silêncios...

O complexo estudo das leituras - que implica, naturalmente, saber (tentar saber) não só quem lia e o que se lia (ou se se lia), mas também o como, o quando e o porque se lia - das obras ou textos de espiritualidade (desde livros de oração, guias espirituais, catecismos... até às obras hagiográficas) na Época Moderna apresenta-se ainda como um terreno imenso a desbravar, especialmente se integrado e articulado tanto com outras dimensões da *partilha do espírito* como com diferentes formas do viver religioso e social que as enformam... Assim, deixando de lado (mas em aberto...) os problemas vários que coloca o estudo das bibliotecas monásticas e conventuais⁴ - bem como dos seus mais directos "consumidores", os

T. XLVII (1987) 131-159, sobre *O contexto da espiritualidade portuguesa no tempo de Fr. Bartolomeu dos Mártires*, in *Bracara Augusta*, XLII (1990) 5-35, ou sobre *Livros e Leituras de Espiritualidade Franciscanos na segunda Metade do séc. XV em Portugal e Espanha*, in *Carthaginensia*, VII (1991), 127-228; de Maria. Lucília G. PIRES, *Para uma Leitura Intertextual dos Exercícios Espirituais do Pe. Manuel Bernardes*, Lisboa, 1980 e de Maria. Idalina R. RODRIGUES, *Fray Luis de Granada y la Literatura de Espiritualidad em Portugal (1554-1632)*, Madrid, 1988, uma vez que todos eles, ainda que de diferentes modos, chamaram a atenção para a importância das edições, das leituras, das influências, de círculos de oração e de direcção de espiritual nos séculos XVI e XVII em Portugal.

² Não nos referimos apenas aos aspectos quantitativos, apesar da sua importância básica (cf. Ivo C. de SOUSA, *Algumas hipóteses de investigação quantitativa acerca da Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal (1501-1700)* in *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua Época*, vol. V, Porto, 1989, 115-138), mas também, e sobretudo, aos modos como e aos meios sociais em que mais circularam.

³ Que podem também ser os tradutores ou os impulsionadores da tradução - e estes eram muitas vezes importantes figuras eclesiásticas, especialmente membros de ordens religiosas com cargos eclesiásticos (em particular bispos e arcebispos). Falta ainda saber muito da formação e do "contexto" intelectual e espiritual de muitos autores e "tradutores" (cf. J. A. de CARVALHO, *O contexto da espiritualidade portuguesa*, art. cit.).

⁴ Um trabalho que está a ser desenvolvido, juntamente com a edição de catálogos de livrarias monásticas do Norte de Portugal, pelo Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade da

religiosos e os clérigos -, ou o de algumas poucas bibliotecas particulares, que se sabe sobre quem lia, como e quando lia - ou porque lia - as obras de espiritualidade? E, mais difícil ainda, que se pode saber, concretamente, do acesso e do interesse por parte dos leigos a essas obras? E tendo em conta os diferentes tipos de obras de espiritualidade, que se sabe, mesmo de um modo geral, do público destinatário e do público real⁵ ou das relações entre o(s) destinatário(s) e os leitores das mesmas? Que se sabe das relações dos autores - especialmente religiosos e clérigos - com círculos sociais, nomeadamente da nobreza? Ou, se preferirmos, quais os meios e contextos sociais geradores ou potenciadores da circulação e leitura das mesmas, que o mesmo é dizer também da *partilha do espírito*? Poder-se-á falar, relativamente a algumas obras - especialmente obras de devoção -, de um público preferentemente clerical ou de um público preferentemente laico? E, dentro deste, de um público preferentemente masculino ou de um público preferentemente feminino⁶? E que métodos podem ser utilizados para abordar esta última questão?

Na impossibilidade de uma resposta - melhor, de respostas - imediata(s) a todas estas perguntas, tomemos como desafio - ou como ponto de partida, ainda que parcial - a questão concreta do interesse e, logo, da *partilha* feminina das leituras e das práticas espirituais e devotas - talvez, se a distinção for pertinente, mais devotas que espirituais -, delimitando um período histórico particular, as primeiras décadas do século XVII português que revelam um impulso significativo quer na actividade editorial em geral,

U.P., na sequência do estudo já publicado por José Adriano de F. CARVALHO, *Livros e leituras de espiritualidade franciscanas*, art. cit. (nota 1).

⁵ Esta distinção, ainda que de consequências práticas algo discutíveis, parece-nos fundamental para, numa abordagem cultural, ter presente o(s) significado(s) distinto(s) da produção e da circulação/leitura das obras, uma vez que os meios (tanto sociais como materiais) e os modos de leitura de uma determinada obra podem conter significados culturais diferentes daqueles que autoriza a simples "produção" da obra por um determinado autor. Por outro lado, a maior ou menor penetração em distintas camadas sociais de certos tipos de obras - como, por exemplo, as catequéticas - pode conferir-lhes distintos significados culturais que um estudo das "leituras" e das influências religiosas ou espirituais terá de ter em conta...

⁶ Algumas facetas desta questão, para os finais do século XV e primeira metade do século XVI em Itália, foram abordadas por Gabriella ZARRI em dois artigos complementares: o primeiro, *La vita religiosa femminile tra devozione e chiostrò: testi devoti in volgare editi tra il 1475 e il 1520*, in *I Frati Minori tra '400 e '500* (Atti del XII Convegno Internazionale), Assisi, 1986, 125-168; o segundo, *Note su la diffusione e circolazione di testi devoti (1520-1550)*, in AA.VV., *Libri, Idee e Sentimenti Religiosi nel Cinquecento Italiano*, Ferrara, 1987, 131-153.

quer, mais concretamente, na edição de certas obras de espiritualidade⁷, como guias de oração ou vidas de "santos"⁸, quer ainda, como é sobejamente sabido, na ofensiva pastoral. E ao tomá-la como desafio - nas condições actuais da nossa investigação - pretendemos, sobretudo, chamar a atenção, por um lado, para alguns aspectos concretos que se prendem com a produção e circulação de obras de espiritualidade e, por outro, para algumas questões relacionadas com a direcção espiritual e as práticas devotas e que permitam ou sugiram novas e mais sólidas investigações neste campo.

*

Assim, a questão concreta que começaremos por colocar diz respeito à existência, nas primeiras décadas do século XVII português, de destinatários particulares, nomeadamente femininos - em especial da alta nobreza - de algumas obras de espiritualidade, incluindo devocionários e vidas de santos ou de religiosos com "fama de santidade". Tal questão foi-nos sugerida, concretamente, pela leitura das dedicatórias de várias dessas obras a importantes - mas algumas hoje quase desconhecidas - figuras sociais e políticas da época. E ainda que as dedicatórias das obras deste período devam ser lidas com o resguardo que exige, muitas vezes, a necessidade de protecção (política e religiosa) ou de apoio material que determinava a escolha de certas figuras para protectores das obras, só o facto de, muitas vezes, revelarem relações pessoais fortes com as mesmas - que motivavam, por exemplo, a dedicatória como um acto de gratidão - constitui, por si, um indicador importante das complexas redes que uniam elementos do clero a importantes figuras da nobreza da época, nomeadamente, como dissemos, a relevantes figuras femininas nobres.

Por sua vez, a ausência de dedicatória pode levantar outro género de questões não menos estimulantes, especialmente se enquadradas em estudos mais amplos - ainda que difíceis e de progressos lentos - do que poderíamos denominar uma sociologia da leitura na Época Moderna...

Sem pretendermos, de momento, uma análise exaustiva e comparativa das dedicatórias de todas as obras de espiritualidade (no seu

⁷ Cf. José Adriano de CARVALHO, *Gertrudes de Helfta*, esp. 282-290 e *Artes de morrer na Idade Média e no Barroco: exercício de união, exercício de anulação*, in *Revista da Faculdade de Letras*, 5ª série, nº 13-14 (1990), 157-164 e Ivo C. De SOUSA, *Algumas hipóteses*, art. cit., esp. 117-120.

⁸ Incluindo vidas de personagens cuja "fama de santidade" vinha contribuindo quer para algum culto quer para a pressão da canonização (que em grande parte dos casos portugueses ou não foi conseguida ou só o foi tardiamente...)

sentido restrito, privilegiando obras mais espirituais e devocionais e excluindo outras mais "escolásticas", como as de exegese bíblica, e até mesmo sermões, cujos destinatários (do texto escrito), quando vêm mencionados, são normalmente figuras do clero), mas tão só o levantamento de várias questões com base numa selecção prévia de algumas obras que foram dedicadas a figuras femininas, tentaremos chamar a atenção para diversos problemas e pistas que uma investigação deste tipo pode abrir.

Assim, nas primeiras décadas do século XVII - seleccionámos o período que vai de 1600 a 1640⁹ -, várias são as obras que podemos enquadrar genericamente no campo da literatura de espiritualidade que foram dedicadas a grandes senhoras, nomeadamente casadas ou viúvas, e a algumas religiosas (em especial as que o foram depois de enviuvarem):

- A *Dona Margarida Corte Real, Marquesa de Castello Rodrigo*¹⁰ dedicou o Padre João Rebelo S.J. a *História dos Milagres do Rosário*¹¹ (1602), manifestando, sobretudo, a gratidão, «em nome desta Prouincia & de toda a Companhia», pelas «muytas merces que ambos fazem a toda ella», na linha, aliás, da protecção à mesma por parte da «*Illustrissima casa dos Mascarenhas de Portugal*»¹².

- A *D. Branca da Gama*¹³ foi dedicado, pelo impressor - que afirma ser esta senhora «tanto sua [do Rosário da Virgem] deuota»-, a edição de 1614 da mesma *História dos Milagres do Rosário*¹⁴.

⁹ A escolha, que pode parecer arbitrária, destes *terminus a quo* e *ad quem* tem por base, por um lado, uma certa mudança de rumo na edição de obras de espiritualidade, especialmente de obras de carácter místico, à volta de 1600 (Cf. José Adriano de CARVALHO, *Gertrudes de Helfta*, 282-290) e, por outro, um significativo aumento de dedicatórias "políticas" depois de 1640.

¹⁰ D. Margarida Corte Real era a mulher de Cristóvão de Moura, I Marquês de Castello Rodrigo e, ao tempo, vice-rei de Portugal. Era filha de Vasco Anes Corte Real e de D. Catarina da Silva (filha esta de D. João Mascarenhas e de D. Margarida Coutinho). Cf. Jacinto L. Manso de LIMA, *Famílias de Portugal*, Lisboa, 1929, vol. VIII, 576-577.

¹¹ Esta obra - editada em Évora, por Manuel de Lira, em 1602 e com várias reedições - constitui o desenvolvimento (prometido pelo autor no prólogo ao leitor) da sua obra anterior, o *Rosario de la Sanctissima Virgen Maria Madre de Dios*, Évora, Manuel de Lira, 1600, dedicado ao provincial da Companhia, o Pe. Cristóvão de Gouveia.

¹² O autor salienta os apoios de D. Pedro Mascarenhas, tio de D. Margarida Corte Real, D. Fernão Martins Mascarenhas, Bispo do Algarve, seu primo, e D. Jerónimo Mascarenhas, seu irmão

¹³ D. Branca da Gama era mulher de D. Vasco da Gama, capitão da fortaleza de Chaul. Tendo João Rebelo falecido em 1602, as edições posteriores desta *História dos Milagres do Rosário* são da responsabilidade dos impressores. Algumas, como a de 1617 e a de 1639, não têm dedicatórias. As restantes (as que conseguimos ver) são dedicadas a figuras eclesásticas: a edição de 1610 (Lisboa, Francisco de Lyra) está dedicada, pelo impressor, ao bispo de Coimbra, D. Afonso de

- A *Dona Filipa da Madre de Deus*¹⁵ dedicou o espanhol Pedro Maldonado, O.S.A. a *Primera Parte del Consejo de los Justos* (1609)¹⁶. Apesar do autor, como afirma, não conhecer pessoalmente esta senhora, quis dedicar-lhe a obra por três motivos fundamentais: em primeiro lugar, como forma de agradecimento público pelas suas dádivas materiais ao convento da Graça de Lisboa (desde um cofre de ouro para o Santíssimo Sacramento até às muitas e variadas esmolos); em segundo lugar, como forma, ainda que indirecta, de reconhecimento ao seu tio, o arcebispo de Goa Fr. Aleixo de Meneses, e ao seu irmão Lourenço de Sousa, de quem era amigo; em terceiro lugar - e esta seria «la principal causa» -, porque, considerando «que los libros se deuen dedicar, no solo a quien los honre con su nombre, defienda con su authoridad, y ampare con su fauor, sino principalmente, a quien los verifique con su vida, y exemplo», viu em D. Filipa esse «exemplo» vivo - que «mueue mas que el consejo» - dos preceitos da sua obra.

- A D. *Luisa Coutinho, Condessa de Sabugal*;¹⁷ foram dedicadas 4 obras diferentes:

- a *Vida e morte do Padre Fr. Estevão da Purificação* (1621)¹⁸, por Fr Luis da Apresentação, O.C.;

- o *Jardim de Portugal* (1626)¹⁹ Fr. Luis dos Anjos, E.S.A., em edição póstuma, por Fr. António da Purificação, E.S.A.;

Castelo Branco; a de 1629 (Evora, Manuel Carvalho), foi dedicada, por este impressor, ao Bispo de Portalegre, D. Lopo de Sequeira Pereira.

¹⁴ Impressa em Lisboa por Jorge Rodrigues.

¹⁵ D. Filipa da Madre de Deus - no século, de Vilhena - foi a mulher de Matias de Albuquerque, 16º vice-rei da Índia (falecido nos últimos anos do século XVI ou nos primeiros do século XVII) e era monja na Esperança de Lisboa quando o autor lhe dedicou a obra. A segunda parte da dedicatória desta obra é um largo panegírico desse então já falecido Matias de Albuquerque.

¹⁶ Editada em Lisboa, por Pedro Craesbeeck.

¹⁷ De D. Luisa Coutinho, casada com o 2º conde de Sabugal, e das obras a ela dedicadas falaremos mais adiante.

¹⁸ Esta *Vida* foi editada em Lisboa, por Pedro Craesbeeck, em 1621. Anos mais tarde, em 1662, Pedro da Cruz Juzarte fez imprimir - assumindo a esperança da beatificação deste carmelita - a sua *Trasladação do Venerável Padre F. Estêvão da Purificação* e, embora a dedicasse, a título póstumo, ao Condestável D. Fr. Nuno Álvares Pereira, ofereceu-a a outra grande senhora, D. Madalena de Castro, Condessa da Torre, casada com D. João Mascarenhas, II Conde da Torre, e filha de Francisco de Sá de Meneses, III conde de Penaguião, e da Condessa D. Joana de Castro (a esta dedicou Diogo Monteiro, como veremos mais adiante, a sua *Arte de Orar* (1630)).

¹⁹ Editado em Coimbra, por Nicolau Carvalho, em 1626.

- o *Socorro das Almas do Purgatório* (1627)²⁰, por Amaro de Reboredo;

- o *Epitome da Vida Apostólica e Milagres de S. Thomas de Villa Nova... com hum tratado da Vida do V.P. Frei Luis de Montoya... e assi mais de alguns seruos de Deos...*(1629)²¹, por Fr. Duarte Pacheco O.S.A.

- A D. Brites de Lara, filha do Duque de Villa-Real.²² dedicou Fr. António do Rosado O.P. os *Tratados em louvor do santissimo Rosario e sobre o cantico da Senhora* (1622)²³. Diz tê-lo feito, em primeiro lugar, por a saber «deuotissima da Virgem nossa Senhora do Rosario, e de seus filhos, & filhas (...) os Religiosos e Religiosas da Ordem dos Pregadores» e, por outro, porque «lingoagens do Ceo só as entendera bem, & defendera melhor quem se mostra tão afeiçoada ao Ceo, & as cousas delle, & inimiga da terra, como V. Excellencia...» que, depois da morte do marido, «se recolheo perto de vinte annos, viuendo entre Religiosas em clausura, & com tanta perfeição de vida, como se fora Religiosa professa...»

- A D. Antonia da Silva, viúva e freira mantelata da Ordem de S. Agostinho²⁴, dedicou Fr. António Freire, O.S.A., o *Thesouro Espiritual com seu Commento Theologico...*(1624)²⁵, baseado não só no «tam antigo conhecimento fundado em parentesco tão chegado» como no desejo de que ela, tendo tomado o hábito da sua Ordem, «se anime, & console com as outras Religiosas da Ordem» e «se faça hũa grande contemplativa, & não cesse no exercicio de boas obras, até o fim da vida...», servindo mesmo «de exemplo a outras donas, & senhoras deste Reino...».

²⁰ Editado em Lisboa, por Pedro Craesbeeck, em 1627.

²¹ Em Lisboa, pelo mesmo impressor.

²² D. Brites de Lara e Menezes (†1634) era, ao tempo, viúva de D. Pedro de Medicis, filho do grão-duque de Florença Cosme de Medicis e havia-se retirado para o Convento de Aveiro de religiosas dominicanas. Foi uma grande protectora dos carmelitas descalços naquela vila, como nos conta Fr. Belchior de S. ANA na *Chronica de Carmelitas Descalços*, 520 e 563-565.

²³ Obra editada no Porto, por João Rodrigues

²⁴ D. Antónia da Silva era parente deste religioso (neta de D. Violante Henriques, irmã do pai de António Freire), como ele próprio refere ao justificar a dedicatória (*Tesouro Espiritual*, 11-12). Depois de enviuvar, tomou o hábito de noviça da O.S.A em 1620 e professou em 1623 (ibid.).

²⁵ Editado em Lisboa, por António Alvares.

- A D. Ana de Lencastre²⁶ dedicou o P. Manuel da Veiga o *Tratado da vida, virtudes, e doutrina admirável de Simão Gomes...*(1625)²⁷, nele lembrando o conhecimento e o relacionamento desta senhora com o "Sapateiro santo".

- A D. Maria de Távora²⁸ dedicou Fr. Luis da Apresentação O.C. a obra *Excelencias da misericórdia e frutos da Esmola* (1625)²⁹, em primeiro lugar como «testemunho público de agradecimento» ao seu falecido marido e, em segundo lugar, como «consolação, pois vê nelle louuada hũa virtude a que os dous sempre tiuerão tanta inclinação», não querendo falar das virtudes desta senhora porque o «impede sua [dela] modestia & humildade».

- A D. Mariana de Lencastre³⁰ dedicou Luis Álvares de Andrade as *Advertências espirituais para mais agradar a Deos nosso Senhor*(1625)³¹, impressionado não tanto com a «grande deuação» desta Senhora ao «Diuinissimo Sacramento», mas com o facto de a mesma ter mandado dizer «duas mil Missas pelas almas do Purgatorio, & assi que cada dia lhe manda dizer, & tomando muitas Bulas da Santa Cruzada por ellas, & algũas vezes trezentas juntas»...

²⁶ D. Ana de Lencastre era a Comendadeira do mosteiro de Santos, o Novo. Filha de D. Luis de Lencastre, neta do Duque de Coimbra D. Jorge e, portanto, bisneta de D. João II, foi muito respeitada pelo Cardeal-Infante D. Henrique e por Filipe II (cf. A. C. de SOUSA, *História Genealógica*, XI, 121-123).

²⁷ Impresso em Lisboa, por Mateus Pinheiro. Sobre esta interessante *Vida* veja-se o estudo de José Adriano de F. CARVALHO, *Um profeta de corte na Corte: o caso (1562-1576) de Simão Gomes, o "Sapateiro Santo" (1516-1576)*, in *Espiritualidade e Corte em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, Porto, 1993, 233-260.

²⁸ D. Maria de Távora, filha de D. Isabel de Melo e de Álvaro Pires de Távora, foi casada com D. Afonso de Lencastre, Comendador mor da Ordem de Cristo, Senhor de Selir do Porto e Alcaide mór de Óbidos (cf. A. C. de SOUSA, *História Genealógica*, XI, 424-5). Quando Luis da Apresentação lhe dedicou a obra, D. Maria de Távora era viúva havia pouco tempo.

²⁹ Impressa em Lisboa, por Gerardo da Vinha.

³⁰ O autor não deixa pistas que nos permitam saber com exactidão quem era esta D. Mariana de Lencastre, mas, tendo em conta a data da obra, cremos só poder tratar-se (tendo em conta a natureza e o conteúdo da dedicatória, que não se ajusta a uma donzela ou monja) da filha de D. Francisco de Faro, IV senhor de Vimieiro, e de sua segunda mulher D. Guiomar de Castro. Foi D. Mariana casada com Luis da Silva, Alcaide mor e Governador da Relação do Porto, e morreu em 1643 (cf. SOUSA, *História Genealógica*, T. IX, 334-5 e 349).

³¹ Impresso «a sua custa» em Lisboa, por António Alvares. Luis Álvares de Andrade, o *Pintor Santo*, foi muito conhecido na sua época não só pelas suas pinturas, mas também pelo zelo nas orações e sufrágios pelas almas do Purgatório (cf. Flávio GONÇALVES, *Os painéis do Purgatório e as Origens das "alminhas" populares* in *Boletim da Biblioteca Pública Municipal de Matosinhos*, nº 6 (1959), esp.96-98.

- a D. Luisa da Silva e Mendonça³² dedicou o mesmo Fr. Luis da Apresentação a *Vida de la Bienaventurada Madre Soror Maria Magdalena de Pazzi* (1626)³³, quer em sinal de gratidão pelos «benefícios» que, «no ay pocos dias», «de su mano (de vuestra merced) tengo recibido», quer para oferecer a «vida de vna santa a quien dessea y trata de veras serlo» e a «sus hijas de vuestra merced la lición que mas les combiene» - um alto *exemplo* - uma vez que «será medio efficacissimo para alcançar sus intentos de ser perfetas religiosas, y esposas de Christo (estado para que vuestra merced con tan santos, y quotidianos exercicios las cria, como yo tengo harto sabido y alcançado...»).

- A D. Leonor de Mello, Marquessa de Castello Rodrigo.³⁴ dedicou Fr. António Freire O.S.A o *Manual dos Evangelhos em versam paraphrastica* (1626), oferecendo-o em sinal de gratidão pelas mercês recebidas desta senhora e do marquês seu marido, mas realçando a «natural inclinação» de ambos «à lição de bons liuros», em especial os «espirituais».

- A D. Catarina de Meneses., mãe da Condessa de Sabugal D. Luisa Coutinho, dedicou Fr. Manuel das Chagas, O.C. o *Tratado da vida, excelencias e morte do Bemaventurado Sancto André Cursino...*(1629)³⁵, lembrando o «amor» desta ao Convento do Carmo de Lisboa e seus religiosos e o patrocínio da Capela do Santíssimo Sacramento do mesmo convento, como veremos.

- A D. Joanna de Castro, Condessa de Penaguião³⁶ dedicou o Padre Diogo Monteiro a sua *Arte de Orar* (1630)³⁷, na qual acentua, por um lado, a sua «benevolencia, & deuação» à Companhia de Jesus - na esteira dos seus antepassados - e, por outro, a sua «rara piedade», a «grande modestia, & comedimento», a «misericórdia para com os pobres», a

³² D. Luisa da Silva e Mendonça, mulher de Constantino de Sá e Noronha, era a 2ª filha de Duarte de Melo da Silva e de D. Margarida de Mendonça (descendente dos Duques do Infantado). Cf. J. L. Manso de LIMA, *Famílias de Portugal*, T. 15, 453-54.

³³ Editada em Lisboa, por Pedro Craesbeeck.

³⁴ D. Leonor de Melo, nascida em 1594, era filha dos Condes de Tentugal, Nuno Alvares Pereira de Melo e D. Mariana de Castro, e era mulher de Manuel de Moura Corte Real, II Marquês de Castello Rodrigo (cf. SOUSA, *História Genealógica*, X, 131 s.).

³⁵ Editado em Lisboa, por Pedro Craesbeeck.

³⁶ D. Joana de Castro (†1634) era filha de João Gonçalves de Ataíde, VI Conde de Atouguia e foi casada com Francisco de Sá e Meneses, III Conde de Penaguião e camareiro-mor de Filipe IV.

³⁷ Editada em Coimbra, por Diogo Gomes.

«benignidade para com todos», as suas «maravilhosas virtudes», a sua «inteireza da vida, e limpeza da alma»...

- A D. Isabel da Silva³⁸ dedicou Fr. António da Natividade E.S.A. a *Silva de sufragios...para comum proveito de vivos e defuntos* (1635)³⁹, nela acentuando o seu cuidado com os pobres, e não só os vivos, mas também os defuntos, traduzido no ornamento, por esta senhora, da capela da irmandade das almas do Colégio de N. S. do Popolo em Braga.

No conjunto de todas estas (17) dedicatórias - que não cabe analisar aqui na sua totalidade, em virtude da complexidade de problemas que colocam - notemos uma presença bastante significativa: D. Luisa Coutinho, Condessa de Sabugal, a quem foram dedicadas 4 destas obras (três das quais pertencentes aos domínios da hagiografia), obras que, seguramente, constaram da sua biblioteca e terão sido leitura sua... Além disso, a *Vida...de S. André Cursino* - igualmente uma obra hagiográfica⁴⁰ - foi dedicada a sua mãe, D. Catarina de Meneses.

Começemos por situar social e cronologicamente, na medida do possível, estas grandes senhoras:

³⁸ D. Isabel da Silva era irmã do Arcebispo de Braga D. Rodrigo da Cunha

³⁹ Impresso em Braga, por Manuel Cardoso.

⁴⁰ Poderemos considerar especialmente significativo este facto de várias obras hagiográficas serem dedicadas a mulheres? Como vimos atrás, a *Vida de la Bienaventurada... Magdalena de Pazzi*, também da "autoria" de Fr. Luis da Apresentação, foi dedicada a uma senhora casada... Seria a hagiografia um domínio especialmente atractivo ou, então, considerado especialmente adequado (em oposição - que se queria *substituição* - às novelas de cavalaria e às "obras de amores") à formação moral e espiritual das mulheres que viviam no século? Independentemente da resposta - que exigirá estudos mais aprofundados e baseados em diversos tipos de fontes - convém lembrar, por um lado, o significativo crescimento, em ambiente pós-Trento, da produção hagiográfica (nomeadamente de vidas de santos e veneráveis bastante "recentes" ou de ordens religiosas reformadas ou recém formadas, quer de biografias de «varões» e mulheres «ilustres em virtude»), em especial nos finais do século XVI e ao longo do século XVII (Cf. E. de la VIRGEN DEL CARMEN, *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración*, in *Historia de la Espiritualidad*, II, Barcelona, 1969, esp. 242-44; José Adrano de F. CARVALHO, *Gertrudes de Helfta*, esp. 287-90 e Maria de Lurdes C. FERNANDES, *Entre a família e a religião: a "vida" de João Cardim, (1585-1615)* in *Lusitânia Sacra*, 2ª série, V (1993) 93-120) e, por outro lado, a valorização pastoral (nomeadamente através da pregação e da direcção espiritual) da utilização dessas "vidas" como meio exemplificativo e "formativo" da vida ascética e espiritual tanto de religiosos como de leigos. Talvez por isso tenha explicado Luis da Apresentação, no prólogo ao leitor da citada *Vida e Morte...*, que «quando os Santos são modernos causão especial proueito: porque tirão do mundo o engano vniversal de que se não pode já chegar aos antigos, cujos exemplos de ordinario não mouem tanto, por estarem ja remotos do conhecimento, & forão c'o tempo perdendo parte da efficacia que de si tem para abalar corações...»(s.n.).

D. Luisa Coutinho (ou Coutinha, segundo costume da época) era filha de D. João Coutinho (por alcunha o *Cavalinho*, filho de D. Bernardo Coutinho, Alcaide mór de Santarém e de sua 2ª mulher D. Joana de Meneses ou Coutinho⁴¹) e de D. Catarina de Meneses (filha de D. Manoel de Meneses e de D. Brites de Vilhena⁴²). Casou com D. Francisco de Castelo Branco, 2º Conde de Sabugal, filho de D. Duarte de Castelo Branco, 1º Conde de Sabugal, e de D. Catarina da Silva e Meneses (sendo esta filha de Bernardo Coutinho e irmã de D. João Coutinho). D. Luisa Coutinho era, portanto, *prima com irmã* de seu marido. Morreu a 31 de Janeiro de 1639⁴³.

A sua mãe cedo se relacionou com os religiosos carmelitas calçados, como o atestam em particular as referências de Fr. Luis da Apresentação na *Vida de Fr. Estêvão da Purificação*, ao falar da forte devoção a este religioso (que ficou conhecido como o *santinho*⁴⁴) por D. Catarina de Meneses e por D. Luisa Coutinho, relações que se consolidaram de modo mais concreto e significativo com a construção, concluída em 1625, da Capela do Santíssimo Sacramento no Convento do Carmo em Lisboa por ordem da mesma D. Catarina, facto lembrado e realçado de forma veemente

⁴¹ Esta 2ª mulher de D. Bernardo Coutinho era irmã da sua 1ª mulher, D. Brites de Meneses, e filha de sua prima D. Guiomar Coutinho que foi 3ª mulher de D. Pedro de Meneses, 1º Conde de Cantanhede (segundo A. C. de SOUSA, *História Genealógica*, III, 241, «foy esta huma das mayores dispensas que vio a Curia Romana naquele tempo»). Deste modo, D. João Coutinho (†1609) era neto de D. Pedro de Meneses, 1º Conde de Cantanhede, e veio a ser o herdeiro da sua casa na então *Rua da Condessa de Cantanhede* que, pelo menos a partir de 1595 e até 1639, passou a chamar-se a *Rua de D. João Coutinho* (Cf. G. de Matos SEQUEIRA, *O Carmo e a Trindade*, Lisboa, 1939, I, 262 e II, 163). Tendo D. João Coutinho falecido a 7 de Janeiro de 1609, herdou a casa sua irmã D. Catarina de Meneses e, depois, sua filha D. Luisa Coutinho (falecida a 31 de Janeiro de 1639) e, mais tarde, a neta desta, D. Joana de Vilhena que casou com o 2º Conde de Obidos, D. Vasco Mascarenhas (G. M. SEQUEIRA, *O Carmo e a Trindade*, II, 163 e 165).

⁴² Manoel de Meneses era filho de D. Jorge de Meneses, VI Senhor de Cantanhede (filho este do mesmo D. Pedro de Meneses e de sua 1ª mulher, D. Leonor de Castro), e de D. Leonor Manuel e foi Governador e camareiro-mor de D. Duarte, filho do Infante D. Duarte; D. Brites de Vilhena era filha herdeira de João de Melo da Silva e de sua mulher D. Leonor Fogaça, e era irmã de D. Maria da Silva que foi casada com Francisco de Sousa Tavares, à qual dedicou Francisco de Monzón o *Norte de Idiotas*, impresso em 1563.

⁴³ Cf. A. C. de SOUSA, *História Genealógica*, XI, Liv. XIII, 479.

⁴⁴ Ainda em vida, segundo nos conta o seu biógrafo (*Vida...*, esp. cap. XIX, 183-194), «todos os que hũa vez o vião, & fallauão com elle, ou o ouuião fallar, ou o vião fazer algũa obra de virtude o julgauão logo por homem santo sem lhe ficar receyo algum que podia auer nelle fingimento...» e «por esta causa teue tão grande fama de santo, que todos altos, & baixos, o não nomeauão serião pello santo do Carmo. E outros pera significarem com hũa palaura sua grande humildade juntamente, lhe chamauão o *santinho do Carmo*» (184, subl. nosso). Em 1662, Pedro da Cruz JUZARTE refere no próprio título da *Trasladação do V. P. F. Estevão* que ele era *chamado vulgarmente o santinho*.

pelo carmelita Fr. Manuel da Chagas na dedicatória do *Tratado da vida, excelencias e morte do Bemaventurado Santo. André Curcino...*: «O buscar este liuro a v. m. por madrinha, não somente he querer honrar-se com sua protecção, e emparo; mas tambem em certo modo he hum genero de gratificação ao amor, que v. m. mostra a todo este Conuento, e Religiosos delle...».⁴⁵ Lembra, nesta sequência, a «famosa Capella do Santissimo Sacramento, que neste Conuento ornou com tanto aparato, e magestade que he hoje hua das famosas cousas de nossa Lisboa»⁴⁶. Estes factos vêm largamente evocados na *Chronica dos Carmelitas da Antiga e Regular Observancia nestes Reynos de Portugal* (1745) da autoria de Fr. José Pereira de Santa Ana, que recorda como «fundou a nobilissima Capella do Santissimo Sacramento e lhe deu todo o ornato necessario Dona Catharina de Menezes, filha de D. Manoel de Menezes, e mulher de D. João Coutinho ... Era esta illustrissima Senhora especialmente devota do nosso Habito, e Bemfeitora deste Convento, cuja Igreja frequentava, exercitando nella muitas virtudes heroicas, que lhe adquirirão a boa opinião, que sempre na corte mereceo até o fim da vida. E querendo ter jazigo proprio para si, e seus descendentes dentro da mesma Igreja, pedio aos Prelados licença para o fazer no pavimento da Capella, que pretendia erigir, em desempenho da especial devoção, que professava à Sacrossanta Eucharistia...». Não só tal licença foi dada, como foi acompanhada do pedido de que fosse a capela construída «com a possível grandeza, e com a mayor perfeição, a que a Arte chegava naquelle tempo»⁴⁷.

Por outro lado, também na família do marido de D. Luisa não faltavam exemplos de alguma proximidade com os carmelitas (quer conventuais, quer descalços). No convento de Moura, na capela-mór, uma das campas foi pertença de D. Afonso de Castelo Branco, filho de

⁴⁵ Dedicatória (s. numeração)

⁴⁶ *Ibid.* Esta capela do Santissimo Sacramento do Convento do Carmo de Lisboa ficou pertença dos Condes de Palma, herdeiros dos Condes de Sabugal (D. Brites de Meneses, filha herdeira de D. Francisco de Castelo Branco e de D. Luisa Coutinho e, por isso, a 3ª condessa do Sabugal, casou pela primeira vez com D. Nuno Mascarenhas da Costa que herdara de seu irmão D. António, 1º conde de Palma, o morgado de Palma e o seu primeiro filho, D. João Mascarenhas da Costa, foi o 2º Conde de Palma).

⁴⁷ *Chronica dos carmelitas*, Lisboa, António Pedroso Galvão, 1745, 704-705. A capela ficou concluída em 1625 e da mesma nos dá uma descrição pormenorizada o autor desta *Crónica* (p.705-706); acrescenta ainda que «A mesma Instituidora, assim que vio a obra concluída, deu logo o uso da Capella aos Irmãos do Santissimo Sacramento para exercitarem nella os seus actos de piedade em serviço de Deos, posto que sem prejuizo dos successores da sua Casa, e seus descendentes...» (706).

D. Martinho de Castello Branco e avô do marido de D. Luisa Coutinho, D. Francisco de Castelo Branco⁴⁸. O padroado desta capela foi reforçado, conforme refere Fr. José Pereira de Santa Ana na citada *Chronica dos Carmelitas da Antiga e Regular Observancia nestes Reynos de Portugal, Algarves e seus Dominios*, por seu filho D. Duarte de Castelo Branco e por D. Catarina da Silva sua mulher «por escritura, feita na mesma Villa de Moura, pelo Tabalião João Pimenta aos o do mez de Fevereiro de 1586. Os mesmos a revalidarão por Escritura... em 21 de Maio de 1603»⁴⁹. Ao tempo da redacção desta *Chronica*, o administrador deste Morgado e da Capella era um dos herdeiros (por casamento) dos condes de Sabugal e da Palma, «D. Manoel de Assiz Mascarenhas, III Conde de Obidos, Meirinho mór do Reyno, Coronel de Cavallaria, Commendador das Commendas e successor dos mais Estados de seus illustrissimos Pays»⁵⁰

Por sua vez, F. Belchior de S. Anna, na *Chronica de Carmelitas Descalços particular do Reyno de Portugal e Provincia de Sam Felippe*⁵¹, evocando a memória de D. Duarte de Castelo Branco, «verdadeiro exemplar de toda a modestia, de toda a honra, de toda a fidalguia portuguesa»⁵², refere que «Traou este senhor grande amisade com o Padre fr. Ambrosio»⁵³, & seus companheiros, como se forão filhos seus os trataua, & lhes acodia a suas necessidades, que como fez a muitos ventagem no esforço militar, assi lha fizerão poucos na cortesia, estima da virtude, zelo da piedade, & Religião Christãa. Teue boa ajuda, em fauorecernos, em sua mulher a senhora dona Isabel de Castro⁵⁴, em cujas obras se enxergou sempre a

⁴⁸ D. Afonso de Castello Branco fora do Conselho do rei D. João III e meirinho-mor do reino, filho de D. Martinho de Castelo Branco, primeiro conde de Vila Nova de Portimão. Foi casado, pela primeira vez, com D. Contança de Castro e, pela 2ª vez, com D. Isabel de Castro, filha de D. Duarte de Meneses e de D. Filipa de Castro, da qual teve, entre outros filhos, D. Duarte de Castelo Branco, meirinho mór do reino e primeiro conde de Sabugal, casado com a referida D. Catarina da Silva e Meneses (Felgueiras GAYO, *Nobiliario das Familias de Portugal*, T. IV (Braga, 1992), 227-8).

⁴⁹ *Chronica dos carmelitas*, 49.

⁵⁰ *Chronica dos carmelitas*, 49. D Manuel de Assiz Mascarenhas era filho do 2º Conde de Obidos D. Fernando Martins Mascarenhas e casou com a 4ª Condessa de Sabugal e 3ª da Palma D. Brites Mascarenhas da Costa e Castelo Branco.

⁵¹ Editada em Lisboa, por Henrique Valente de Oliveira, em 1657.

⁵² Um elogio bem mais rasgado de D. Duarte encontra-se na dedicatória a seu filho, D. Francisco de Castelo Branco, da tradução e edição da *Porta de Linguas* de Amaro de Roboredo (editada em Lisboa, por Pedro Craesbeek, 1623).

⁵³ Fr. Ambrosio Mariano de S. Bento, napolitano, veio enviado pela Ordem de Espanha para Portugal a fim de fundar o primeiro convento de carmelitas descalços (*Chronica de Carmelitas descalços*, 78 s.). Em outras passagens refere o autor desta *Chronica* que D. Duarte era «grande bemfeitor e amigo» de Fr. Ambrosio (Ibid., 83).

⁵⁴ D. Isabel de Castro foi sua mãe e não sua mulher.

piedade de seu coração, & grande deuação de sua alma»⁵⁵ Essa amizade traduziu-se, em diversas ocasiões, por apoios concretos, como o que manifestou aquando da passagem destes padres da observância para a nova (ainda que passageira) casa, o Convento de S. Filipe em Lisboa, sugerindo uma «solemnissima procissão, a qual elle tomaria à sua conta, & procuraria (sem reparar em gastos) que fosse perfeita, assi na multidão das figuras, como no ornato dellas, & das Charolas, & andores em que auiaõ de ir alguns Santos...», o que Fr. Ambrosio não aceitou porque «queria apparecer no (nosso) Conuento com seus Religiosos, sem estrepito, & ruido, como nosso Saluador appareceo no portal de Belem»⁵⁶.

Também o neto de D. Duarte de Castelo Branco, D. Francisco de Castelo Branco - filho de D. João de Castelo Branco e sobrinho de D. Francisco e de D. Luisa Coutinho - parece ter continuado esta proximidade aos carmelitas, como o sugere a aquisição da capela-mor da igreja do convento de Camarate para jazigo de sua tia D. Violante Eugénia «por ella mandar em seu testamento que se lhe fizesse huma Capella, a qual dotou de boa renda, com pensão de certas Missas que os religiosos dizem por sua alma. Nella está sepultado D. João de Castellobrando, irmão do Conde de Sabugal D. Francisco e pay do dito D. Francisco que tomou esta Capella»⁵⁷.

Das relações de D. Luisa Coutinho, pelo menos à volta dos anos 20 do século XVII - porque nos anos finais desta década parece não ser muito significativa, como veremos -, com alguns religiosos carmelitas testemunha Fr. Luis da Apresentação quer pelo facto de dedicar a esta condessa a já referida *Vida e Morte do Padre Fr. Estevão da Purificação*, quer pelo modo como fala deste último religioso, «a quem V.S. & a Senhora dona Catherina de Meneses tiueraõ tanto amor, & deuação que posso dizer foy seu esmoller: & de contino desejavaõ velo, & tratao a fim de gozar de sua santa conuersação»⁵⁸.

Claro que a dedicatória, no seu conjunto, salienta várias outras facetas da vida da condessa que não só - nem sobretudo - a sua relação directa (provavelmente por influência de sua mãe...) com os religiosos carmelitas. Na verdade, os factos salientados pelo autor valorizam, claramente, outros aspectos da vida devota e espiritual desta grande senhora, aspectos esses que convirá enunciar e comentar:

⁵⁵ *Chronica de Carmelitas Descalços*, 81 (referente ao ano de 1581)

⁵⁶ *Chronica de Carmelitas Descalços*, 83.

⁵⁷ CARVALHO, *Corografia Portuguesa* (2^a), III, 429.

⁵⁸ PRESENTAÇÃO, *Vida*, 7r.

Em primeiro lugar, esta obra é apresentada como um relato de uma "vida devota"⁵⁹ que, se as circunstâncias o tivessem permitido, poderia ser, correspondendo à fama pública que já em vida tinha o *santinho*, uma "vida de santo"⁶⁰. Tal facto, e independentemente do que explana Luis da Apresentação sobre a importância e a eficácia da leitura de vidas de santos, especialmente dos "modernos"⁶¹, é bastante significativo quer pelo que pode revelar do gosto de D. Luisa por estas leituras e do crédito que ela - como sua mãe - daria(m) à própria devoção dos santos, nomeadamente dos "santos vivos"⁶², de que Purificação seria um exemplo - confirmado pelo que nos conta de um milagre do *santinho* sucedido com uma criada de sua casa⁶³ -, quer pelo que pretende delinear do retrato exemplar da mesma, recorrendo à insinuação de comparação de muitas das suas atitudes com as de Fr. Estêvão da Purificação: «Aqui achará [D. Luisa] grandes motiuis pera fomentar suas heroycas virtudes. He amiga dos pobres, & necessitados como esse hospital de quatrocentos, ou quinhentos enfermos, em que Deos a poz está pregoando? Aqui tem *exemplo*, & *companhia* em semelhante virtude. visita a miude ainda os mais asquerosos dessas enfermarias? Aqui tem hum santo que se não daua por satisfeito sem primeiro por a boca nas chagas dos mesmos enfermos. He dada a exercicios de lição, & meditação? Aqui achará quem foy nisto muy auntejado. Empregase na frequencia dos Sacramentos?

⁵⁹ Sobre esta questão, seja-nos permitido remeter novamente para o nosso artigo *Entre a Família e a Religião...*, art. cit., esp. 93-107.

⁶⁰ E a redacção desta vida parece ter tido como objectivo imediato contribuir para o processo de beatificação ou canonização, uma vez que Fr. Luis da Apresentação, começando por inserir esta *vida* no contexto de vidas de santos (prólogo *ao leitor*), salienta que «tudo quanto neste liuro digo, ou foy visto, & experimentado por mim, pois o tratey, conuersey, & ainda confessey muitos tempos, ou foy tirado dos *processos que nesta Cidade de Lisboa, Villa de Colares, & de Moura se fizerão, acerca de sua vida, morte, & milagres: & juntamente certidões de pessoas dignas de fê...*» (subl. nosso); logo no ano seguinte, em 1622, foi iniciado o processo de trasladação do corpo de Fr. Estêvão, concluído em 22 de Outubro de 1623 em Colares (Cf. Pedro da Cruz Juzarte, *Trasladação...*, cap. III, 84s.).

⁶¹ Prólogo *ao leitor* (cf. *supra*, nota 40).

⁶² De características, naturalmente, diferentes das «sante vive» estudadas por Gabriela ZARRI, *Le Sante Vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, 1990, e sobre os quais temos um estudo em preparação.

⁶³ Veja-se, no final da *Vida*, aquando da enumeração dos milagres *post mortem* de Fr. Estêvão da Purificação, o relato do milagre (o 22º) com uma criada da casa de D. Luisa: que sofria de «accidentes a que chamão epilepticos» e a quem os médicos («quatro ou cinco») não davam mais do que umas horas de vida: «Inspirou nosso Senhor a Condeça dona Luysa Coutinha sua senhora que com as disciplinas do santo se auia de achar bem, & assi lhas mandou por húa dona de casa, para que lhas possesse. Felo assi, & estando a enferma na força do acidente, entrou logo em hũ sono muy quieto, & acordou liure daquelle mal. Foy daly por diante conualecendo da fraquesa, & finalmente de todo se achou bem» (*Vida e Morte*, 359-60).

Aqui verá quem outra cousa não pregava, nem ensinava com mais efficacia que essa. He facil, & affauel pera todos os que della querem alcançar merces? Aqui se lhe offerece hum santo que nunca soube ser de cerimonias, senão com toda a facilidade, & affabilidade acodia aos que nelle buscaão remedio...»⁶⁴.

Deste modo, nesta quase comparação com as «heroycas virtudes» de Fr. Estêvão da Purificação estão salientados vários aspectos significativos de uma vida altamente ascética e espiritual que, sem violência, podemos "ver" perfilar-se em D. Luisa, constituindo um subtil elogio..., facto tanto mais interessante quanto se trata de uma mulher casada e senhora de uma grande casa. Notemos como aquele religioso salientou, por um lado, a sua preocupação - traduzida em protecção e dedicação real e efectiva - com os pobres e doentes d' «esse hospital de quatrocentos ou quinhentos enfermos em que Deos a poz» e, por outro, a prática de «exercícios de lição e meditação» e a «frequencia dos Sacramentos», além da afabilidade para com os que a ela recorriam para «alcançar merces». Ou seja, não só apresenta estas práticas ascéticas e espirituais (ou estes «exercícios espirituais») como uma realidade vivida pela condessa - e não só como um modelo a seguir ou imitar -, como as compara às de um «santo» a quem tanto ela como sua mãe - à semelhança de outros contemporâneos⁶⁵ - tinham especial «amor e deuação» e ao qual desejavam «de continuo» *ver e tratar* «a fim de gozar da sua santa conuersação» - como que, assim, esperando reforçar qualitativamente as suas devoções e práticas espirituais para se tornarem mais próximas desse exemplo moral e espiritual que para elas parecia funcionar como um modelo vivo...

Por isso, aquele breve retrato dificilmente podia ser mais exemplar, não só pelo que nos diz das «virtudes» *praticadas* pela condessa, como por esse paralelo que estabelece com o religioso para quem, já por esses anos, se pedia a canonização.

Vários anos mais tarde - por 1628-29 - este gosto de D. Luisa por imitar as virtudes dos santos (e não só de *um* «santo») que aqui é sugerida - e aconselhada -, em particular a da prática da esmola, vem reafirmado na dedicatória da *Vida* - que contém várias outras *vidas* - de S. Tomás de

⁶⁴ PRESENTAÇÃO, *Vida e morte*, dedic.(subl. nosso).

⁶⁵ Fr. Luis da Apresentação refere que «devados desta [fama de santo]» não só «o vinhão ver muitas pessoas de longe, & indo pellas ruas sahião de suas casas, & se punhão de joelhos diante d'elle pedindolhe a benção, & beijandolhe o habito...», mas também, "e o que mais he de espantar, grandes senhores, & fidalgos muy illustres se tirauão dos coches, & apeauão dos cauallos pera fazerem o mesmo...» (184-185).

Vilanova por Fr. Duarte Pacheco, ESA⁶⁶. Justificando este autor - que era seu primo⁶⁷ - a dedicatória da vida deste santo (e de veneráveis e religiosos agostinhos), afirma que «sendo [S. Tomás de Vilanova] insigne em todas as virtudes, na da esmola o foy tanto, que ganhou titulo, & appellido de eleemosynario: & quando não ouuera outra rezão, *esta bastaua* pera dedicar o liuro a V.S. & querer que saisse emparado, & honrado com a sombra do nome de hua senhora, que *tão amiga foy sempre desta virtude*, herdada ja de seus mayores, de cujas nobrezas, & grandezas não falo, porque a rezão de parentesco que há entre nós não faça suspeito o que disser delles»⁶⁸.

Deixa também esta dedicatória uma outra referência, ainda que pouco concretizada, à devoção desta senhora a alguns veneráveis e religiosos agostinhos e, em especial, à particular protecção desta senhora aos agostinhos da Província de Portugal: «Deu tambem o santo muitos filhos spirituais ao Ceo, como na historia relato, de que coube grande parte a esta Prouincia, & bastaua caberlhe o santo Padre frey Luis de Montoya pera V.S. ter muita rezam de aceitar este penhor, & eu nenhua pera deixar de Iho offerecer sem fazer aggrauo â mesma Prouincia, de que *V.S. sempre foy particular protectora*: cuja vida com a do senhor Conde conserue Deus por largos annos...»⁶⁹. Deste modo, pelo menos na segunda metade da década de 20 - veja-se, abaixo, a dedicatória do *Jardim de Portugal* (de 1626) -, D. Luisa estaria muito ligada aos religiosos agostinhos, em particular aos eremitas, e, aparentemente, não tanto aos carmelitas, como sua mãe.

Menos "informativas" - mas também significativas - são as dedicatórias das outras duas obras acima referidas: o *Jardim de Portugal* de Fr. Luis dos Anjos, editado postumamente⁷⁰, e o *Socorro das almas do purgatório...*(1627) de Amaro do Roboredo, preceptor dos seus dois primeiros filhos cedo falecidos⁷¹.

⁶⁶ PACHECO, *Epitome da Vida Apostolica, e Milagres de S. Thomas de Villa Nova...*, Lisboa, Pedro Cracsbeeck, 1629.

⁶⁷ Fr. Duarte Pacheco era filho de Bernardim Ribeiro Pacheco e de D. Maria de Vilhena, filha de D. Manuel de Meneses e irmã de D. Catarina de Meneses, mãe de D. Luisa Coutinho.

⁶⁸ *Epitome da vida*, dedic., s.n.

⁶⁹ Dedic. (subl. nosso).

⁷⁰ O livro estava pronto para edição quando morreu Fr. Luis dos Anjos. A responsabilidade da edição parece ter cabido a Fr. António da Purificação (segundo se infere das suas palavras) que o dedicou a D. Luisa Coutinho.

⁷¹ O primeiro foi Duarte de Castelo Branco que morreu, segundo afirma Fr. Luis da PRESENTAÇÃO na já citada *Vida e Morte do P. Fr. Estêvão da Purificação*, em 1620, e o segundo, João de Castelo Branco que também morreu novo, mas que ainda vivia em 1623 quando Amaro de Roboredo, seu preceptor, dedicou a sua tradução da *Porta de Linguas* ao 2º conde de Sabugal, D. Francisco de Castelo Branco: «Muito a proposito, Illustrissimo Senhor, se me offereço

Mas se estas dedicatórias não são tão extensas e informativas como as anteriores, nem por isso deixam - até pelos tipo de obras que apresentam - de revelar aspectos curiosos que corroboram a imagem de virtude sugerida pelas anteriores. A primeira reforça, por um lado, a sua ligação aos eremitas de S. Agostinhos e o já referido gosto por biografias devotas, já que o *Jardim de Portugal* é uma vasta antologia de pequenas (melhor, resumidas) *vidas* (num total de 195) de santas e mulheres «ilustres em virtude» que «nascirão, ou viuerão, ou estão sepultadas neste Reino, & suas conquistas», como se afirma logo no título, gosto lembrado também no corpo da dedicatória, ao dizer Fr. António que «pella materia de que trata busca este liuro em V.S. emparo e protecção...»; por outro, realça a fama de dedicação e protecção aos pobres que tinha a condessa - bastante acentuada, como se viu, nas obras anteriores -, ao estabelecer um paralelo do livro cujo autor morreu com os desamparados e orfãos, «gente que V.S. com tanta vontade sempre assiste». Mas bem mais eloquentes - ou mais elogiosas - são as palavras que se seguem: "E se neste jardim tiuerão lugar perfeições de viuos, não fora o liuro tão breue, nem consentirão os pobres, & hospitais, que elle deixasse de crescer muito dizendo ainda pouco das merces, & cuidado com que V.S. os fauorece»⁷², sugerindo, assim a justeza da inclusão do seu nome - e do seu *exemplo* - se se tratasse de uma obra diferente, que contemplasse também os exemplos vivos... Nesse caso - e lembremos o que atrás ficou dito a propósito do que insinuou Luis da Apresentação ao aproximar as suas «virtudes» das de Estêvão da Purificação -, D. Luisa quase poderia figurar como uma «santa viva»...

A dedicatória daquela segunda obra é especialmente interessante por nela referir e realçar o seu autor o pedido que lhe foi feito por D. Luisa para a elaboração da mesma: «Este he o Socorro das almas do Purgatorio que V.S. me mandou ordenar espertandome a devação dellas(...). Quisera ter acertado se bem para *satisfazer ao mandado e devação de V.S.* não menos para agradar com isto a Deus e ajudar as almas...»⁷³ Além disso, este interesse de D. Luisa pelo «socorro das almas do purgatório» - estamos perante uma obra que se debruça sobre os motivos, os meios e o valor desse

esta Porta de linguas andando muitos dias considerando per que via com mais facilidade entratria na Latina e outras o Senhor Dom João de Castelbranco dignissimo primogenito e vivo retrato de V. S.. Porque tanto que obrigado com mercês da grandeza de seu animo me encarreguei de ensinar ao minino os primeiros principios das letras para corresponder aos beneficios recebidos atentando pera discipulo de tanta dignidade procurei guarnecer o caminho para as artes liberaes...» (dedic. s.n.).

⁷² *Jardim de Portugal*, dedic. (s.n.).

⁷³ A. de ROBOREDO, *Socorro*, dedic. (subl. nosso).

socorro, sobre a importância das obras «pias e penaes», sobre a aplicação da indulgência, sobre a contrição, acompanhada de diferentes orações - parece confirmar, uma vez mais, além da natural preocupação com sua salvação, também a sua dedicação, traduzida em práticas devotas e ascéticas, aos que a morte levou ou àqueles cuja morte podia estar eminente- e não estarão entre eles muitos dos pobres e enfermos que ela gostava de tratar?

Apesar de alguns esforços, não conseguimos informações mais concretas sobre aquele «hospital de quatrocentos ou quinhentos enfermos» a que se dedicava D. Luisa..., cujo nome, apesar de ela já ser falecida, não aparece - talvez por se tratar de uma mulher casada - nos reportórios de mulheres «ilustres» em «virtude», «armas ou letras» editados posteriormente, de que é um dos mais célebres exemplos o *Portugal Illustrado pelo Sexo Feminino* (1724) de Diogo M. Ayres de Azevedo, que contém breves biografias tanto de «mulheres virtuosas», como das que «florescerão em letras» e das que «resplandecerão em Armas»⁷⁴.

Mas, na sua família, não estava só D. Luisa neste apoio aos pobres e doentes. Seu cunhado, D. João de Castelo Branco, irmão de seu marido, ficou lembrado em obras posteriores quer pela dedicação real àqueles, quer pelo que deixou escrito para minimizar as suas doenças. Daquela deixou testemunho - falando como de coisa sabida - D. António Caetano de Sousa na *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, nomeadamente na passagem em que fala do ferimento, aquando da guerra da Restauração, de D. Francisco de Castelo Branco, filho daquele e futuro Conde de Redondo, ao lembrar que durou a sua cura 3 anos «e tantos o perigo da vida; porém Deos pagando a universal compaixão de D. João de Castello Branco seu pay, que com igual piedade socorria a todos os necessitados, lhe assegurou a vida com aquelle remedio da esmola, de que elle foy muy observante...»⁷⁵ De uma e outra deixou memória Barbosa Machado, nas breves biografia e bibliografia incluídas na *Biblioteca Lusitana*⁷⁶.

⁷⁴ *Portugal Illustrado pelo Sexo Feminino. Noticia Historica de muytas heroínas Portuguezas que florescerão em Virtude, Letras e Armas*, Tomo I, Lisboa, Of. de Pedro Ferreira, 1734, «Prologia» (s.n.).

⁷⁵ A. C. de SOUSA, *História Genealógica*, VII, 95 (subl. nosso).

⁷⁶ B. MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, Coimbra, 1965, II, 626: «A sua casa era refugio dos pobres, aos quais curava com ardente charidade ministrandolhe os medicamentos manipulados por suas proprias mãos...» - facto especialmente confirmado com a edição do *Breve methodo curativo tocante à Cirurgia que o uzo e experiencia certa descobrio por D. João de Castellobranco...*, Lisboa, Of. Craesbeeckiana, 1655.

Deste modo, D. Luisa não estava só, se nos restringirmos à sua família mais directa, quer na *partilha do espirito* com vários religiosos e leigos do seu tempo, quer nas preocupações e práticas ascéticas que importantes obras do seu tempo aconselhavam vivamente, inclusivamente às mulheres casadas, como a prática da esmola e o apoio aos enfermos... Lembremos uma vez mais que o mesmo Fr. Luis da Apresentação dedicou a obra *Excellencias da Misericordia e Fructos da Esmolla* (1625) a outra grande senhora, facto tanto mais significativo quanto, segundo alguns autores da época, as senhoras já não davam esmola por suas mãos⁷⁷... Mas esta obra interessa-nos aqui, sobretudo, pela evocação que o autor faz, na sequência da explicação do «preceito da esmola» (cap. III) e da finalidade do «fazer as esmolas» (cap. IV) e a propósito da «quantidade» destas (cap. V), de um *exemplo vivo* (precedido e logo seguido pelo de Fr. Estêvão da Purificação) da prática frequente da esmola e devoção às almas do Purgatório: «Eu pello menos sei de hũa dona mui illustre, que hoje viue ainda que tem esta deuação. He casada, & de todo o dinheiro que lhe vem as mãos, & seu marido lhe permite para gastar no que quizer, aparta certa quantidade para missas, das almas do purgatório, & he cousa notauel quanto se vê dellas fauorecida em suas necessidades»⁷⁸. Juntando o que nos dizem os diferentes autores, nomeadamente Luis da Apresentação, da sua protecção aos pobres ao pedido de elaboração de uma obra sobre o socorro das almas do Purgatório, não será esta «dona ilustre», ainda viva e casada, conhecida deste autor, a mesma D. Luisa Coutinho?

*

Mas este rápido percurso por alguns fragmentos das «virtudes» de D. Luisa Coutinho e de alguns seus familiares permite-nos ainda chamar a atenção - e colocar algumas questões, especialmente se se alargar o âmbito desta investigação - para aspectos importantes, mas pouco explorados ainda na historiografia portuguesa, da interrelação e dos diálogos, senão da vida espiritual (num sentido restrito), pelo menos da vida devota (num sentido mais ascético) com algumas contingências da vida social e moral, concreta-

⁷⁷ Talvez por isso este autor tenha lembrado na obra (cap. III, 21v.) o dever (apoiado canonicamente) de as mulheres casadas darem esmolos e de os maridos não lho proibirem quando era «dentro dos limites da prudencia», argumentando que «do contrario se seguirá serem as tais mais escrauas de seus maridos auarentos, que molheres, & esposas...» (22r.).

⁷⁸ PRESENTAÇÃO, *Excellencias da misericordia*, 34v.

mente, na primeira metade do século XVII português. Tais aspectos prendem-se, fundamentalmente, com as formas e com os meios que configuraram as relações directas não só do clero em geral mas, principalmente, das diferentes ordens e organizações religiosas com os leigos (homens e mulheres) da época, em especial os leigos que, pelo seu lugar na pirâmide social e na vida cultural, apoiaram e ajudaram a configurar várias dimensões da vida religiosa e espiritual - nomeadamente das muitas devoções (à Virgem, ao Rosário, aos santos...) - daquele período histórico.

As dedicatórias daquelas obras devotas e de espiritualidade a D. Luisa Coutinho e a outras importantes figuras femininas (que caberá investigar e conhecer mais profundamente) das primeiras décadas do século - que deverão ser, num segundo momento, acompanhadas das dedicatórias a importantes figuras masculinas, e não só a clérigos e religiosos - autorizam, não tanto pelo facto em si como, principalmente, pelo modo e pelo tom com que as dedicam os seus autores, que se questionem com mais insistência e profundidade os problemas que se prendem não só com a direcção espiritual, mas também com as redes familiares - tão complexas na época, e que determinam, quantas vezes, muitas devoções "familiares" (que são, no plano social, também formas de solidariedades) -, com a formação cultural e com as leituras quer de religiosos e clérigos quer de leigos, especialmente da nobreza, cujo *filtro* - do *saber*, da *virtude*, do *poder* - pode ser determinante para se entender o *sucesso* ou *insucesso* tanto das correntes de espiritualidade como do sentimento religioso num determinado período histórico ou em determinadas zonas geográficas...

Claro que, como dissemos no início, sabemos muito pouco ainda, e muito pouco profundamente, não só do modo como e das razões por que se liam as obras de espiritualidade (ou como se acedia a elas, em que bibliotecas - monásticas, conventuais, eclesiásticas, privadas⁷⁹... - e em que proporção existiam), mas, sobretudo, do como se concretizava a relação directa de religiosos e clérigos com os leigos devotos, em especial a direcção de consciência, a que critérios obedeciam - ou se obedeciam a critérios espe-

⁷⁹ É pena não sabermos quase nada - embora saibamos que continha, pelo menos, quatro obras - da "biblioteca" de D. Luisa Coutinho, como se sabe hoje das interessantes bibliotecas de duas importantes senhoras espanholas quase suas contemporâneas: cf. M^a Isabel BARBETTO CARNEIRO, *La biblioteca de la VI Condesa de Lemos* e Trevor J. DADSON, *La biblioteca de una madreña de clase acomodada del siglo XVII: la doña Francisca de Paz Jofre de Loaysa (†1626)*, in *Varia Bibliographica. Homenaje a José Simón Díaz*, Kassel, 1988, respectivamente, 67-84 e 207-216.

ciais - as orientações de leitura, de práticas ascéticas, de modos ou de *artes de orar...* ou se estes exercícios resultavam mais de decisão ou opção individual do que de orientação específica. Não serão de todo retóricas, mas também não são muito precisas, as palavras de Diogo Monteiro na dedicatória a D. Joana de Castro, Condessa de Penaguião, da sua *Arte de Orar* (1630), quando, justificando a dedicatória, refere que esta «com seu raro exemplo se sabe retirar ao sancta sanctorum de seu oratorio, & nelle gasta cada dia tanto tempo na consideração dos mysterios diuinos...». Muitas oravam, algumas liam e muitas ouviam ler ou pregar... E não só as grandes figuras que a história consagrou - rainhas, princesas, religiosas, grandes senhoras -, mas talvez também muitas outras que foram ficando esquecidas e que convém relembrar, para que a história da espiritualidade não fique distorcida, uma vez que esta não pode «somente ocupar-se dos homens e das "santas Teresas"...»⁸⁰

Claro que também faltam muitos dados sobre a procura da direcção espiritual por parte, concretamente, de muitas mulheres casadas e viúvas - o caso das religiosas era, como é bem sabido, diferente -, mas a existência de algumas - ainda que muito poucas - cartas de religiosos dirigidas àquelas - lembremos, como exemplo "maior", algumas das cartas de S. Juan de Avila e de Fr. Luis de Granada⁸¹ e, como exemplo "menor" - que o mesmo é dizer também, menos conhecido -, mas não menos significativo, as que escreveram Fr. António da Conceição⁸², Fr. Estêvão da Purificação⁸³ ou o P. João Cardim⁸⁴ poderá, depois de um estudo exaustivo e culturalmente contextualizado, indicar alguns vectores interessantes da direcção de consciência e orientação da vida espiritual nos séculos XVI e XVII...

O caso concreto de D. Luisa Coutinho serve, sobretudo, para

⁸⁰ J. A. de CARVALHO, *Gertrudes de Helfta*, 484.

⁸¹ E lembremos também que Fr. Luis de Granada foi autor de algumas breves "biografias devotas" de ilustres senhoras "portuguesas" do seu tempo, como se pode ver na *Vida de la muy ilustre señora Doña Elvira de Mendoza..* e na *Vida de una devota mujer por nombre Melicia Hernandez, natural de la villa de Castelo Branco, ama que fué de la señora Doña Cecilia de Meneses...* (in Justo CUERVO (ed.), *Obras de Fr. Luis de Granada*, Tomo XIV, Madrid, 1906, 411-434.

⁸² Incluídas na 2ª Parte da obra de Fr. Luis da PRESENTAÇÃO, *Extracto dos processos que se tirarão por ordem dos Illustrissimos Ordinarios na forma do direito sobre a vida e morte do V.P. Antonio da Conceição...*, Lisboa, António alvares, 1647, 90-115.

⁸³ Cartas ou extractos de cartas (sem indicação do nome do destinatário) disseminados ao longo da edição da sua *Vida e morte...* e depois recolhidas por Pedro da Cruz JUZARTE no final da *Trasladação do Venerável Padre F. Estêvão da Purificação...*, Lisboa, 1662, 146-240.

⁸⁴ Incluídas no final da sua biografia, por Sebastião de ABREU, *Vida e Virtudes do Admirável João Cardim, da Companhia de Jesus*, Évora, Of. da Universidade, 1659.

mostrar - ou, pelo menos, para sugerir - o quanto a história da espiritualidade, no seu sentido amplo, passa tanto pelo estudo das ordens e congregações religiosas (e, se ou quando possível, das suas bibliotecas), dos seus autores e das suas grandes obras, como pelo estudo concreto de pessoas, de "pequenas" obras, incluindo as esquecidas, de grupos, de redes familiares - lembremos só as ligações dos Ataídes com os jesuítas⁸⁵ -, enfim, das variadas ou particulares devoções que são, muitas vezes, sobretudo no século XVII, o meio mais eficaz para a *partilha do espírito*.

Maria de Lurdes Correia Fernandes

Summary: *The background of this article is the problem of the reading of works on spirituality in the 17th Century Portugal, with special reference to the importance of their dedications. Using a selection of works published between 1600 and 1640 and dedicated to prominent women of the times, several issues are discussed concerning both the orientations of reading and spiritual practices - often relying on models embodied in "living saints" - and the relationships, sometimes based on family ties, of authors and several religious orders with influential families - or, more specifically, with prominent women of these families.*

⁸⁵ Não será por acaso que a dedicatória da *Arte de Orar*(1630) de Diogo Monteciro a D. Joana de Castro visa um agradecimento mais largo aos antepassados desta...

Portugal e a condenação de Miguel de Molinos: impacto e primeiras reacções

De bom corpo, delgado e enxuto, boquissumido, sem dentes, olhos pequenos, nariz grande - estes alguns traços físicos daquele que parece ser o primeiro processado português sob acusação de sequaz de Miguel de Molinos¹. No seu sumariíssimo traçado, parece que estamos antes diante dum vago retrato "robot" policial, como hoje se costuma. Mas não: são sinais pessoais de um cristão-novo português, o Padre Diogo Henriques, de 61 anos, recluso por ordem da Inquisição de Sevilha de 22 de Agosto de 1687 em um convento de Triana, em cela sem comunicação e com embargo de bens, por «defensor de Molinos», e logo um mês depois transferido para cárceres secretos por ter havido notícia deste réu estar testificado neste tribunal de observante da Lei de Moisés².

Como se sabe, a Inquisição espanhola adiantara-se dois anos à condenação romana na proibição do *Guia Espiritual* de Molinos, e este facto, a contrastar com a apologia e ampla difusão da obra feita pelo Arcebispo D. Jaime Palafox e com as simpatias molinosistas dos círculos ligados ao prelado sevilhano, - constrangido finalmente aquele à palinódia e estes últimos a suportarem duros processos inquisitoriais -, potenciara a grande comoção inerente à polémica molinosista em Sevilha e Espanha³.

Ainda em Maio de 1687, o Arcebispo Palafox, «na desfeita tempestade» em que se via, escrevera angustiado ao Núncio em Espanha, Cardeal Marcelo Durazzo, anteriormente na nunciatura de Lisboa como Arcebispo titular de Calcedónia (1673 -1685), dando-lhe conta da necessidade de sustar as controvérsias e alvoroço em que, a pretexto do

¹- Arquivo Nacional da Torre do Tombo (= A.N.T.T.), *Inquisição de Coimbra, Livro 36*, fol.1 (Carta da Inquisição de Sevilha de 9 de Março de 1688 à Inquisição de Coimbra).

²- Cf. J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Polemica molinosista en Sevilha, Documentos sobre el quietismo sevillano*, in *Molinosiana, Investigaciones historicas sobre Miguel Molinos*, Madrid, 1987, 326 e 364 - 365.

³- Cf. J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Corrientes quietistas en Sevilla en el siglo XVIII*, in *Molinosiana*, 285 - 307; J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *La palinodia del arzobispo don Jaime Palafox y Cardona en el marco del quietismo sevillano*, in *Molinosiana*, 367 - 409; J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *El arzobispo don Jaime Palafox y la edición sevillana de la Guía espiritual de Molinos (1685)*, in *Molinosiana*, 309-314.

perigo que constituíam para as almas dos que os praticavam, vezes menos esclarecidas detraíam os exercícios de oração mental e devoção em curso, apelando outrossim para que a Santa Sé defendesse a sua jurisdição dos «excessos» dos «ministros reais»; uma carta que correspondeu aos bons officios do Cardeal Nuncio junto do Rei de Espanha e junto do Conde de Oropesa, Presidente do Conselho de Castela, o qual, além de escrever imediatamente em seu favor à *Audiência* de Sevilha, lhe garantiu ser amigo do Prelado, como havia demonstrado com a sua posição em anteriores controvérsias de Palermo, e que, enfim, «quanto estivesse na sua mão», tudo faria «que fosse favorável ao Senhor Arcebispo e à sua jurisdição»⁴. Mais importante que a mera expressão dos seus sentimentos, de desolação com os procedimentos e penitências aplicadas aos seus capelães e familiares pelo Tribunal do Santo Officio, o Arcebispo, em Sevilha afinal o principal promotor e sustentáculo apologético da obra escrita de Molinos, fizera chegar ao Nuncio Durazzo um papel no qual se estampava a sua desconfiança em relação à boa fundamentação do tribunal para esta actuação. Com efeito, referindo-se à sentença dada contra D. António Rodriguez Pazos, - que entre outras culpas declarara «como se havia hallado en la imprenta á corregir la Poloxia que escrivió contra la Sta. Inquisicion en favor de Molinos»⁵ -, dizia-se nesse papel que, tendo assistido D. Jaime de Palafox à prática feita por Pazos na parochial de Santo André sobre oração, da qual tinham resultado as proposições pelas quais fora penitenciado, «no le oyó ninguna de las Propositiones de que han echo desdecir à dicho Pazos», com o que se persuadia dever «de andar viva la emulacion»⁶. Mas, por muitas razões que pudesse ter o Arcebispo Palafox, a retumbância da abjuração de Molinos em Roma, a 3 de Setembro desse ano de 1687, tinha vindo mudar substancialmente o estado da questão, tornando insustentável qualquer palpável resto de pro-molinosismo ou de escaramuça com a Inquisição espanhola, pelo que se tornou perfeitamente natural e lógica a retratação do prelado, em carta escrita ao Papa, e em *Carta Pastoral* datada de Ecija, aos 20 de Novembro de 1687, precisamente a data inscrita

⁴. Arquivo Secreto do Vaticano (= A.S.V.), *Nunziatura di Spagna*, Vol. 166, fol.342 r.º e v.º.

⁵ A.S.V., *Nunziatura di Spagna*, Vol. 166, fol. 339 (*Capitolo di una lett.ª scritta da Siviglia*). Esta Apologia, enviada a várias pessoas e cidades e até à Corte, cuja autoria agora conhecemos, fora impressa por ordem do Arcebispo por Tomás López de Haro, impressor e livreiro, vizinho de Sevilha, de onde em 1685 saíra também uma edição do *Guia Espiritual* (cf. J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Polemica molinosista en Sevilla*, 317-318).

⁶ A.S.V., *Nunziatura di Spagna*, Vol. 166, fol. 340 (*Copia di Papele dato al Signore Cardinale Durazzo dall' Agente di Mons. Arcivescovo di Siviglia*).

na bula *Coelestis Pastor* de Inocêncio XI, embora nessa *pastoral* se mantivesse uma cuidada, mas desassomburada, defesa prática da oração mental e da contemplação pelos fiéis, na linha do magistério teresiano e sanjuanista, não obstante o espectro da recém-avolumada onda de receios e suspicácias⁷.

Que nos apareça entre os processados sevilhanos este cristão-novo português, presbítero, médico, natural de Faro, filho de pais fugidos de Portugal com receio ao Santo Ofício lusitano⁸, eis o que, sendo natural, pode assumir um significado especial. Nem por conhecermos apenas este caso de um ex-judaizante, cristão-novo, - mas, insistimos, que será, tudo o indica, o primeiro português processado sob acusação de defensor de Molinos, - implicado na desmantelada rede quietista sevilhana, nos absteremos de formular um duplo juízo, simultaneamente hipótese e constatação: a real precocidade espanhola na fermentação e repressão de doutrinas espirituais no quadro peninsular, doutrinas essas penetrando em Portugal, quase sempre, como ponto de chegada, e a tão decantada propensão conversa, com este exemplo, de novo, aparentemente reiterada, de adesão vital a formas de expressão de um cristianismo interior, o mais possível libertas do peso de velhos formalismos legais, fenómeno este de recusa de um passado recente que poderá estar ainda presente na chave de compreensão do porquê da militância molinosista sevilhana do ex-judaizante português⁹.

⁷ Cf. J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *La palinodia del Arzobispo D. Jaime Palafox y Cardona en el marco del quietismo sevillano*, 371-409, incluindo o texto da *Carta Pastoral*.

⁸ O Dr. Diogo Henriques, antes de presbítero, fora casado em Sevilha com D. Beatriz Henriques de Vieira. Como lemos na supra referida carta da Inquisição de Sevilha ao Santo Ofício da Inquisição de Coimbra, datada de 9 de Março de 1688, era filho de Henrique Martins Correia, de ofício médico, natural de Lagos, e de Leonor Henriques Vieira, natural de Faro, « los cuales ay relacion se vinieron huyendo desse Reyno por haverse preso por el Santo Oficio a unos Parientes suyos, e traxeron entonces consigo al otro Dtor D. Diego Henriques, su hijo, siendo como de cinco años de edad, e el otro Henrique Martinez Correa, su Padre, assistio exerciendo su oficio de medico en esta Andalucia en las villas de Gibralcon, Enelva, Villalba y los Palacios donde murio, y el otro Dr. Diego Henriques quedo exerciendo el oficio de medico en otra villa cosa de un año, y passado se vino a esta ciudad con otra Leonor Henriques, su madre y hermanos». O Padre Diogo Henriques na primeira audiência na Inquisição de Sevilha, sobre a naturalidade e sua genealogia, declarou ser natural de Sevilha, baptizado na Igreja Paroquial de S. Salvador, e seus pais ambos naturais de Ceuta, mas examinaram-se peritos « para la comprobación de el mote de Bautismo que se halló del reo en los libros de la Parroquial de S. Salvador, los cuales dijeron que dicho mote era supuesto ». Depois de admoestado, rectificou os seus informes (cf. J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Polemica molinosista en Sevilla*, 364 - 365).

⁹ Efectivamente o Doutor Francisco A. Montalvo, furioso anti-molinosista, reportando-se à Sevilha daqueles polémicos tempos, com suas novas, vitandas e condenáveis práticas devocionais, insinua impressivamente esse grande alheamento e alergia cerimonial quando, nomeadamente, nos diz que «las mujeres gobernadas por los Directores de la oración de quietud, parecían estatus en las

Com efeito, em carta da Inquisição de Sevilha ao Santo Ofício da Inquisição de Coimbra, de 31 de Outubro de 1686, dizia-se expressamente que o Dr. D. Diogo Henriques se encontrava testificado perante aquele tribunal «de aver dicho algunas proposiciones de calidad de este oficio y ser defensor de la dotrina del Libro Prohibido Guia expiritual del Dr. Miguel de Molinos»¹⁰, o que explicita bastante claramente a bandeira à sombra da qual este emigrado português se acolheu, e em nome da qual começou a ser incomodado, o que denota algum denodo proselitico, já que o seu bom senso lhe aconselharia, por certo, a, prudentemente, não expôr o seu passado aos riscos de uma devassa inquisitorial. Como não se colocou longe e ao abrigo de polémicas, sujeitou-se a dolorosas investigações, que rectificaram os seus informes, precisaram a sua extracção familiar cristã-nova, e que aclararam práticas mosaicas no seu passado. Apesar de tudo, saldou-se o seu castigo por uma abjuração *de levi* na sala do tribunal sevillhano, à porta aberta, em presença dos ministros *do secreto* e de mais vinte pessoas eclesiásticas, seguida do seu desterro de Madrid e Sevilha e oito léguas ao redor por três anos, sendo recluso os quatro primeiros meses num convento, conforme votação de 29 de Outubro de 1688¹¹.

Contrariamente à precocidade espanhola, em Portugal a Inquisição vai reagir lentamente e sem qualquer zêlo especial, posteriormente apenas à sentença romana de 28 de Agosto de 1687, de condenação de Molinos e da sua obra, e em obediência, igualmente pouco empenhada, às instruções dimanadas da autoridade romana. É curioso verificar que a Inquisição de Sevilha escreveu às inquisições de Portugal,

Iglesias; porque, buscando los rincones o los extremos de los altares, aunque el sacerdote elevase el Smo. Sacramento, no hacían adoración» e que «das penitencias se iban desusando, y las imagenes de los templos se quedaban para el adorno, sin que a su representación se hiciese la menor reverencia» (cf. J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Corrientes quietistas en Sevilla en el siglo XVIII*, pp. 293-294). Sobre o significado religioso da numerosa conexão de famílias cristãs-novas com os primeiros brotes de alumbradismo espanhol, recorde-se um texto clássico: Marcel BATAILLON, *Erasmus y España*, Madrid, 1979, Cap. IV, pp.180-182, e «Prólogo», xv, com as matizações que lhe acrescentou António MARQUEZ, *Los alumbrados*, Madrid, 1980, 83-89; tenham-se ainda presentes, nomeadamente, entre outros contributos, as luminosas páginas de Marcel BATAILLON, *Juan de Valdés nicodémite?*, in *Aspects du libertinisme au XVI Siècle* (Actes du Colloque de Sommières), Paris, 1974, 93-103, trabalho recolhido em Marcel BATAILLON, *Erasmus y el Erasmismo*, Barcelona, 1983, 268-285, bem como as sugestivas linhas de reflexão sobre o paulinismo e sobre a metáfora do corpo místico de Cristo escritas por José Luis ABELLÁN, *El erasmismo español*, Madrid, 1982, 40-41 e 130-132, relativas a esse contexto histórico e sócio-religioso.

¹⁰ A.N.T.T., Inquisição de Coimbra, Livro 36, fol. numerada (Carta da Inquisição de Sevilha ao Santo Ofício da Inquisição de Coimbra, datada de 13 de Maio de 1687).

¹¹ J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Polemica molinista en Sevilla*, 364 - 365.

para saber o que do Dr. Diogo Henriques constava nos respectivos registos, em 31 de Outubro de 1686, de novo em 8 de Fevereiro de 1687, em 13 de Maio de 1687, em 9 de Março de 1688, - invocando agora o judaísmo do detido -, e apenas em carta de 6 de Abril de 1688 a Inquisição de Évora respondeu às anteriores solicitações, confirmando o passado judaizante de D. Diogo Henriques em Portugal: Afinal, o que em Portugal mais sensibilizaria os inquisidores a uma colaboração pronta com os seus colegas espanhóis seria essa alegada e descoberta condição do preso português, que o fizera ser transferido para os cárceres secretos da Inquisição sevilhana, e não, apesar do fragor das polémicas molinosistas em Sevilha e em Roma, a sua singularidade de apreciador da doutrina de um livro ainda há pouco aprovado por eminentíssimas autoridades eclesiásticas.

É conveniente recordar e fazer o ponto destas primeiríssimas reacções das autoridades eclesiásticas portuguesas à condenação romana de Miguel de Molinos e fazer o seu confronto com as que foram assumidas na vizinha Espanha¹².

Impressos os pontos da abjuração de Molinos, passados quatro dias do estrondoso auto-de-fé da Igreja de Santa Maria *sopra Minerva*, o Cardeal Alderano Cibo executava a determinação de que se enviasse um exemplar a cada um dos representantes de Sua Santidade, acompanhando breve notícia do que então na Urbe ocorrera.

Em Madrid, a 2 de Outubro de 1687, o Núncio Durazzo acusava para Roma essa recepção do exemplar dos pontos da abjuração de Miguel de Molinos, e tê-lo comunicado ao Inquisidor Geral, que manifestara imediata vontade de o fazer reimprimir e publicar, ao mesmo tempo que, com palavras bem medidas, expressava a «grande consolação» da Corte espanhola por ver terminada esta questão e por que tivesse sido «descoberto o veneno que estava escondido nos falsos ensinamentos deste homem», cuja condenação seria «de grande proveito nestes reinos, onde ele havia conquistado algum crédito e onde se tinham semeado as suas abomináveis doutrinas»¹³; no dia 16 desse mesmo mês, o Núncio Durazzo dava conta da publicação em Madrid, como em todas as dioceses de Espanha, do édito do Inquisidor Geral, transcrevendo a sentença romana com as proposições condenadas de Molinos, «com a inserção das mesmas traduzidas para

¹² Cf. Pedro Vilas Boas TAVARES, *A Corte Portuguesa perante a condenação de Miguel de Molinos*, in *Espiritualidade e Corte em Portugal, sécs. XVI-XVIII*, Revista da Faculdade de Letras do Porto - L.L.M., Anexo V, Porto, 1993, 187-204.

¹³ A.S.V., *Nunziatura di Spagna*, Vol. 166, fol. 654.

espanhol»¹⁴, e, passado um mês, de Roma, o Cardeal Cibo, entre outra documentação enviada de Espanha por Durazzo, acusa a recepção de um exemplar desse édito, «impresso e publicado coerentemente» com o que na Urbe se formara contra Molinos¹⁵.

Em Lisboa, com poderes de legado *a latere* para o espaço português europeu e ultramarino, recebe esta correspondência o novo núncio Mons. Francisco Nicolini, Arcebispo de Rodes, que em consequência iria escrever aos ordinários das dioceses metropolitanas e ultramarinas para que estes publicassem traslado do edital que lhes enviava, contendo o texto em latim das proposições condenadas, nas respectivas igrejas catedrais¹⁶.

Entendeu o Núncio ser seu dever fazer preceder esta acção de uma prévia comunicação dos acontecimentos romanos à magestade do rei D. Pedro II. Sabemos, por relato do próprio núncio, datado de 10 de Novembro de 1687, como foi a reacção do monarca português: alegra-se com o fim do sucesso e com a energia finalmente empregue para debelar aquela «peste», de que os seus domínios estavam felizmente isentos, e brinda o teólogo espanhol com os mais fortes epítetos: «monstro», «celerado», «judeu» - porque segundo cria e confiou ao núncio em audiência, aquele «demónio» deveria ser judeu¹⁷. Simultaneamente, D. Pedro II felicitava Inocêncio XI e procurava consolar o pontífice, lembrando-lhe as recentes vitórias das armas cristãs contra os turcos e as notícias que faziam antever tempos novos para a religião católica na Inglaterra¹⁸.

A Inquisição portuguesa também pensaria como D. Pedro II, que Portugal e os seus domínios estavam «isentos» da «peste» molinosista?

Sabedora do que se passava em Espanha, onde a Inquisição, apegada à sua autonomia, não esperara por Roma para proibir o *Guia Espiritual* e para processar devotos, adeptos ou sequazes de Molinos, em paralelo ou simultaneamente a esta, a Inquisição portuguesa nada fizera; e, antes de ter lugar a iniciativa promovida pelo Núncio, limitara-se apenas a

¹⁴ A.S.V., *Nunziatura di Spagna*, Vol. 166, fol. 672.

¹⁵ A.S.V., *Arch. Nunz. di Madrid*, Vol. 32, fol. 259.

¹⁶ Cf. Pedro Vilas Boas TAVARES, *art. cit.*, 194-196.

¹⁷ Cf. Pedro Vilas Boas TAVARES, *art. cit.*, 196-201.

¹⁸ Cf. Pedro Vilas Boas TAVARES, *art. cit.* 196-201. Embora nos falte documentação concreta a este respeito, não é muito ousado admitir que no regozijo de D. Pedro com o «final deste sucesso» e nas suas várias expressões se oculte um alinhamento com o comportamento político-diplomático da França nesta questão, dada a proximidade do Cardeal D'Estrées da corte e da família real portuguesa, por razões de cargo e familiares, por via da rainha D. Maria Francisca Isabel de Sabóia, a quem este futuro cardeal protector ficara devendo a sua nomeação para elevação à púrpura (cf. *Histoire des Conclaves*, tomo II, 3.ª ed., Colónia, 1703, 130).

mandar publicar aos ordinários um edital genérico, relativo à condenação romana de Miguel de Molinos, mas sem levar insertas as proposições condenadas. Agora, mais do que um prelado terá entrado em dúvida sobre se seria conveniente mandar publicar o edital remetido pelo núncio com o texto das 68 proposições expressamente condenadas, depois de afixado o edital anteriormente remetido pela Inquisição. Do Arcebispo da Baía, ao menos, sabemos nós que escreveu ao Núncio, mostrando-lhe os inconvenientes desta nova publicação, já que, numa diocese sem nenhuma notícia dessas proposições, o que se mandava para remédio «poderia servir de dano», pois no Brasil havia muitos neófitos e filhos deles «de natural inconstância», muitos cristãos-novos «degradados por culpas de judaísmo», e cristãos-velhos vivendo em incrível «lassidão», e o dar-lhes «notícia pacífica destas proposições» poderia ocasionar que muitos, temendo pouco a Deus, abraçassem algumas, se lhes parecessem «conformes a seu génio», apesar da excomunhão e mais penas canónicas cominadas. De resto, para se publicar o edital com as proposições condenadas de Miguel de Molinos havia de ser traduzido em português, pois na língua latina *em que vinha* nem mesmo todos os clérigos o entenderiam, facto que agravaria ainda mais os perigos temidos¹⁹.

Vê-se que o prelado sintonizara com a estratégia da Inquisição portuguesa: para quê publicitar as proposições erróneas do padre aragonês, se no terreno português não se conhecia tal «peste»? Não era prudente a generalidade dos fiéis ser apenas informada, genericamente, da notícia de que Miguel de Molinos fora em Roma condenado por proposições erróneas e heréticas?

O varatojano D. Frei Manuel da Ressurreição, Arcebispo da Baía, via longe, e não apenas para as circunstâncias específicas do Brasil. Além do choque ou escândalo resultante da própria leitura do texto dessas proposições, a publicidade forneceria, com efeito, desta forma, à generalidade dos fiéis, gratuitamente, o principal ou único meio de acesso aos erros de Molinos, já que, muito naturalmente, o contacto com o aprovado autor espiritual e "mestre de oração" de antes da condenação, o impacto efectivo do seu magistério escrito, teria ficado circunscrito a círculos devotos mais lidos e mais ávidos de actualização nas respectivas leituras espirituais, sendo líquido que nessas mãos ou estantes - restritas - a presença de Molinos passara discreta, subsumindo-se nas consciências dos seus utilizadores como fruto de um clima e árvore familiares: um nome na

¹⁹ Cf. Pedro Vilas Boas TAVARES, *art. cit.*, 203 - 204.

linha e ao lado de tantos outros da vivaz tradição oracional *recogida* peninsular²⁰. Esta publicidade iria ter ainda um duplo efeito: por um lado, atemorizar e tornar mais inseguros esses meios devotos, (ou porque tendo perspectivado Molinos como expoente de alta espiritualidade eram confrontados agora com a surpreendente situação de ver a sua pessoa e obra "caídas em desgraça", ou porque se enchiam já de receio de, inadvertidamente, terem incorrido também em alguns dos erros e «ilusões» do recém-condenado heresiarca), por outro, colocar nas mãos do vulgo irreflectido novo instrumental de arremesso contra a vida devota, suas exigências e circunstâncias, com base na desconfiança nos seus bons resultados na sociedade e na felicidade pessoal, ou no simples escárnio e mofa daqueles que ambicionavam conquistar santidade acima do vulgar, do "mundano" e do rotineiro²¹.

A perturbação causada pela publicação e afixação destas proposições nos meios devotos, especialmente claustrais, onde, nos caminhos da oração, a prática da *contemplação adquirida* era objectivo corrente, pode ser presentida recorrendo ao acervo de biografias compostas nesses conventos hoje conservadas, e onde se registam os itinerários e conflitos da vida interior. Aí veremos mais do que um *padre espiritual* vacilando de receio e confusão face ao discernimento e orientação da vida do espírito das suas filhas ou filhos, e nessas juntas, consultas a compêndios e a teólogos experimentados, torna-se patente o desejo de uma nova e segura pedra de toque para a vida mística, a preocupação com encontrar uma demarcação e resguardo seguro face a um novo perigo: Molinos²². O edital

²⁰ Cf. Martín MELQUÍADES ANDRÉS, *Los recogidos*, Madrid, 1975, 704-729.

²¹ Sobre este tipo de atitudes, reconstituídas e deploradas num importante autor espiritual do século seguinte, cf. Pedro Vilas Boas TAVARES, *Ética e dialéctica dos sentimentos nas Máximas do varatojano Fr. Afonso dos Prazeres, Actas do I Congresso Internacional do Barroco*, II Volume, Porto, 1991, 486-488.

²² Cf. Biblioteca Nacional de Lisboa (= B. N. L.), Cód.538, *Fiel e Verdadeira Relação Que dá dos Sucessos de Sua Vida a Criatura mais ingrata a seu Creador, Por obediência de Seus Padres Espirituaes e novamente tornada a escrever por hum sucesso, Na era de 1685 Annos*, Cap.95, obra transcrita e editada em 1984 por João Palma-Ferreira com o título de *Autobiografia, 1652-1717*, e pela qual, doravante, passaremos a citar, para datas posteriores cf., v. g., B. N. L., Cód. 8.029, *Vida de Rosa Maria de Santa Catharina*, Cap. 38, fols. 155-157; B. N. L., Cód. 10.655, *Vida maravilhosa da serva de Deos Soror Clara Gertrudes do Sacramento, Religiosa no Convento de Jezus da Villa de Setubal, em que se manifesta hum abismo de Misericordia Divina, hum prodigio da Graça e hum Exemplar de heroicas virtudes, escripta pelo seo Director espiritual o P.e Fr. Afonço dos Prazeres, Missionario Appostolico no Seminario de Varatojo, Copiada ad literam por hum devoto*, Cap.4, p.56, e Cap.10, p.66. Citaremos doravante esta rica e interessantíssima biografia, escrita com base em cartas e escritos de consciência dirigidos pela

com a sua sentença e proposições condenadas tivera o condão de transformar o teólogo espanhol, também no meio português, num fantasma enfaticamente dirigido aos fiéis mais audazes e ambiciosos de progressão na vida espiritual, nomeadamente nos caminhos da oração mental e contemplação.

Nessas *vidas e escritos de consciência* de finais do século XVII e da primeira metade do século XVIII podemos com facilidade verificar que se intensifica o receio de, nos trilhos da oração contemplativa, se encontrar o laço do demónio; particularmente se a Providência parece guiar as almas por «caminhos extraordinários», agudiza-se o pavor de se poder vir a padecer «ilusão». Dispomos de um bom exemplo, datado, extraído de uma autobiografia de uma religiosa nobre, Antónia Margarida de Castelo Branco, professa no nobre convento da Madre de Deus, de Lisboa, e que nos mostra, transparentemente, o teor das reacções, a quente, ao nível das consciências, nos meios devotos mais esclarecidos e preocupados. É um exemplo luminoso, porque o facto vivencial que retrata, com pena plena de sinceridade, ocorrido a 15 de Novembro de 1687, encosta-se, cronologicamente, imediatamente a seguir ao cumprimento das directrizes do Núncio Nicolini no sentido de se publicarem as proposições condenadas do teólogo espanhol, nos termos atrás referidos e questionados pelo prelado brasileiro. Vale a pena reter o retrato flagrante dessa aflicção, com toda a certeza semelhante à angústia despontante em muitas almas devotas coetâneas, instruídas na mística do *recolhimento* e da *interiorização* na linha do *Terceiro Abecedário* de Francisco de Osuna, revivificada pelos reformadores do carmo, mas que agora temem atitudes e conhecidas expressões de linhagem bonaventuriana ou de extracção e contexto teresiano e sanjuanista, por causa da condenação da oração de *quiete* molinosista. Neste exemplo, tão vivo e precoce, vemos como Antónia Margarida Castelo Branco (Soror Clara do Santíssimo Sacramento) se retraiu preocupada perante o texto das proposições condenadas de Miguel de Molinos, e teve aqui em particular consideração as matérias abrangidas nas proposições 20 e 21, referentes à oração sem discurso, de fé simples²³:

religiosa ao seu director espiritual, sob o título *Vida de Soror Clara Gertrudes do Sacramento*. Sobre esta freira, vida de piedade, virtudes e "relaxações" na sua casa religiosa, cf. também A. N. T. T., ms. 846-849, *Memorias históricas do Real Convento de Jesus de Setúbal*.

²³ *Proposição 20*: «Asserere quod in oratione opus est sibi per discursum auxilium ferre et per cogitationes, quando Deus animam non alloquitur, ignorãtia est. Deus nunquam loquitur, ejus locutio est operatio, et semper in anima operatur, quando haec suis discursibus, cogitationibus et operationibus eum non impedit. Affirmar que na oração he necessario ajudarse por discurso, e por

«Já fica dito atrás que, nos meus princípios, me moveu Deus a buscá-lo dentro em mim e que, sendo eu nisto mui torpe, me ensinou o incêndio do coração a recolher-me, e depois aquela Luz que se me escondeu no fundo d' alma servindo-me como de farol em noite escura. Ajuntou-se a isto a dificuldade no discorrer, a interior propensão a Amar e a assistir na divina presença só com uma advertência amorosa em escuridade de fé, o que tudo me infundiu certeza de que Deus queria de mim esta forma de oração, porém como sou tão tímida, a resisti grosseiramente e muito mais depois que se publicaram as heréticas proposições de Molinos, pois se me representava cairia em alguma heresia ou ilusão, supondo que era condenada pelo sumo pontífice esta oração de quiete. Sobre este particular passei notáveis remorsos e instâncias de Deus para que o consultasse (...) Disse-lhe [ao Director Espiritual] miudamente a minha dúvida com todas as suas circunstâncias e, depois de alguns exames que me fez, resolveu que entendia me chamava Deus para esta oração e que a seguisse, abjurando o modo com que o desgraçado Molinos entende dela»²⁴.

Num tempo em que, como então, não havia «cousa mais sujeita às censuras do que as cousas do espírito»²⁵, impunha-se a defesa da oração de *quietude*, canonicamente valorizada no preceptorado espiritual de uma Santa Teresa e de um S. João da Cruz²⁶, e, genericamente, a defesa dos resultados

pensamentos, quando Deos não falla à alma, he ignorancia. Deos nunca falla, a sua locução he operação, e sempre obra na alma, quando esta com seus discursos, pensamentos, e operações o não impede». *Proposição 21*: « In oratione opus est manere in fide obscura et universal, cum quiete, et oblivione cujuscumque cogitationis particularis, ac distinctae attributorum Dei, ac Trinitatis, et sic in Dei presentia manere ad illum adorandum et amandum, cique inserviendum, sed absque productione actuum, quia Deus in his sibi non complacet. Na oração he necessario permanecer na Fé obscura e universal, com socego e esquecimento de qualquer pensamento particular e distincto dos Atributos de Deos ou da Santissima Trindade, e assim permanecer na presença de Deos para adorallo, amallo e servillo, sem produzir actos; porque destes se não agrada Deos» - *Catálogo das Proposições Condenadas* in António TAVARES, *Exame de Confessores*, Of. de Manuel Fernandes da Costa, Lisboa Ocidental, 1734, 358-359.

²⁴ Antónia Margarida CASTELO BRANCO, *Autobiografia, 1652-1717*, Lisboa, 1984, Cap. 95, 374. Sobre esta vida ms. (B.N.L., Cód. 538) cf.: João PALMA-FERREIRA, *Sobre a autobiografia de Antónia Margarida de Castelo Branco, 1652-1717*, *Revista da Biblioteca Nacional*, 1/1, (1981), 44 - 73; Mafalda Maria Ferin CUNHA, A "Fiel e verdadeira relação que dá dos sucessos de sua vida a creatura mais ingrata a seu creador...": *um género, um texto único*, (Dissertação de mestrado), Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 1992, 214 pp.

²⁵ Fr. Nicolau de TOLENTINO, *Parecer para as licenças da ordem* (5.1.1701) em Frei Agostinho de SANTA MARIA, *Adeodato contemplativo e universidade da oração*, Of. António Pedroso Galvão, Lisboa, 1713.

²⁶ Cf. v.g. SANTA TERESA DE JESUS, *Libro de la Vida*, Cap. 4, 7-8; Cap.15; e S. JOÃO DA CRUZ, *Subida do Monte Carmelo*, L. 2, Cap.13, 2-4; Cap.14, 4.

e instrumentos da prática da tradição mística ortodoxa. Por isso, muito perto daquela data, o crúzio D. Fernando da Cruz terá de se insurgir contra os «notáveis medos» que muitos teólogos punham às almas, reivindicando os direitos e vantagens de os leigos de todos os estados, e não apenas a gente religiosa, usufruírem dessa tradição no seu quotidiano, nomeadamente recorrendo à «oração de fé simples, branda, quieta e amorosa em a Divina presença», que constituía um «tesouro» para as pessoas mais «fracas de imaginação» e «pouco discursivas», mais «duras de coração», e «pera as muito affectivas». Face à tendência a considerar uma «ilusão» toda a oração passiva ou não conceptual, agora que o espectro de Molinos encorajava a invasão predominante do intelectualismo e do psicologismo na vida de piedade, a reacção de defesa dos mestres de espírito, dirigindo-se a almas como a de Clara do Santíssimo Sacramento, torna-se bem expressiva dos novos tempos e dos seus polémicos embates:

«Tentação he muito ordinaria do adversario, a todas estas pessoas, o querellas divertir deste grande bem com outros apparentes, como sam às que tem o coração duro, movellas com ternuras; às brandas, trazerlhes à memoria muitos Soliloquios amorosos; às pouco discursivas muitos conceitos e rezoens, e aos melancolicos alegria falsa.

O modo de perseverar nesta contemplação activa, e o nosso modo de usar da Divina presença, [é] assim como fazem os que fallão com os Reys da terra, que humas vezes poem os olhos nelles, e outras os abaixão com reverencia e humildade ao chão, advertindo sòmente que estam em a presença de tão grande pessoa»²⁷.

Era desde já, também em Portugal, o trabalho que se impunha e iniciativa de clarificar águas, de, na linguagem de um António Arbiol, desenganar «pessoas espantadiças», que em ouvindo *oração de quietação, aniquilação espiritual, ou recolhimento interior*, logo imaginavam ser doutrina de Molinos, afligindo as suas pobres almas²⁸. Era o princípio de toda uma literatura, a estudar: literatura de reacção, esclarecimento, combate, simultâneamente reflexo de coordenadas de uma ambiência espiri-

²⁷ D. Fernando da CRUZ (C.R.S.A.), *Despertador do Amor Divino*, Of. João Antunes, Coimbra, 1698, 154 - 155. Primeira edição de Lisboa, of. Miguel Deslandes, 1695 (cf. *Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade em Portugal, 1501- 1700*, dir. de José Adriano de Freitas CARVALHO, Instituto de Cultura Portuguesa, Faculdade de Letras do Porto, Porto, 1988, 451, n.º 1815).

²⁸ Cf. *Desenganos mysticos para as almas detidas ou enganadas no caminho da perfeição*, trad. de Fr. João PACHECO (E.S.A.), Coimbra, Luis Seco Ferreira, 1746, Livro III, Cap. XIII, 454. A 1.ª edição é de Saragoça, 1691.

tual no país, e dinamizadora de reajustamentos na vivência e expressão do sentimento religioso dos fiéis, individual e colectivamente.

Antes de mais, e regressando a uma perspectiva já esboçada, convenhamos que a Inquisição portuguesa, perante a condenação de Molinos, reage de facto de uma forma fleumática e minimalista que é a antítese do "zelo indiscreto" ou da ansiedade pontual no cumprimento dos seus deveres repressivos. Abrangidos os livros e escritos de Miguel de Molinos no decreto da condenação romana de 28 de Agosto de 1687, e uma vez que no país se leu, comprovadamente, a obra do teólogo espanhol, surpreende, à primeira vista, a reacção do Santo Ofício português, sobretudo pelo contraste com a referida precocidade e zelo da Inquisição espanhola, cujo conselho supremo sentenciara o *Guia Espiritual*, entre outras razões «por conter doutrinas perigosas, proposições malsonantes, *piarum aurium offensivas, sapientes haeresim*», com uma anterioridade de dois anos em relação a Roma, e a que se seguiu idêntica proibição do *Breve Tratado da Comunhão Quotidiana* e de outros papéis em defesa das posições de Molinos²⁹.

Pois bem: em consequência da publicação em Portugal do edital com o decreto de 28 de Agosto de 1687, da Inquisição romana, no qual, além de se patentear as 68 proposições condenadas, se proibiam também todos os livros, impressos em qualquer idioma ou lugar, ou manuscritos, de autoria do mesmo Miguel de Molinos, os seus até aí pacíficos leitores portugueses existentes, passaram a ver-se, desde então, de repente, perturbantemente confrontados com uma prática que não mais poderia ter lugar doravante, ou, se não imediatamente suspensa, os constituiria em graves infractores da lei canónica, incursos em várias penas e em sentença de excomunhão³⁰. Como, segundo o estatuído, competia aos seus proprietários fazer entrega ao Santo Ofício dos exemplares havidos entre mãos, é compreensível encontrar-se, na escassa documentação conhecida, o rasto dessa entrega de livros de Molinos no Santo Ofício. Assim sucede com efeito: a 29 de Dezembro desse ano de oitenta e sete, - correspondendo a uma distância de cerca de um mês em relação à publicação entre nós do

²⁹ Cf. Jesus ELLACURIA BEASCOECHA, *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos*, Bilbao, 1956, 88-96.

³⁰ Como resultava nomeadamente do disposto nas *Provisões* sobre a execução do *Rol dos livros defesos*; cf. *Rol dos livros defesos*, Lisboa, 1551 e 1561, in *Índices dos livros proibidos em Portugal no Séc. XVI*, apresentação e introdução de A. Moreira de Sá, Lisboa, 1983, 72-73 e 76-78; e como resultava das cominações do *Index librorum prohibitorum* romano (cf. *Índices...*, 475, 579 e 683).

texto da sentença romana, promovida pelo Nuncio Nicolini -, a Inquisição de Coimbra declara ter recebido «*huns livros de Miguel de Molinos de oração de quiete*», e ao Conselho Geral, a quem se dirige, exprime o parecer de que se proibam, examinando-se quem os tinha acerca das circunstâncias dessa posse³¹. O Conselho Geral do Santo Officio, parecendo claramente não querer alardes, em 9 de Janeiro de 1688, numa fórmula que nos confirma que efectivamente se tratava do *Gula Espiritual*, muito simples e singelamente resolve instruir que se proiba «este livro de Miguel de Molinos por hum edital sem se examinar quem os tinha», salvaguardando embora, que no futuro, se houvesse denúncias, se tomasse a denunciação dos donos deles «na forma do Regimento»³². Este foi o despacho que levou a *consulta*, constante da correspondência emitida para Coimbra no dia seguinte, dez de Janeiro, em resposta a nova carta daquela mesa, de cinco desse mesmo mês: «Os Inquisidores de Coimbra mandã passar Edital para que se prohibão os livros deste Autor Miguel de Molinos, sem se entender com as pessoas que ategora os tiverão, nem tratarem de as examinar, e havendo alguas denunciações desta materia pertencentes ao Santo Officio as tomarão na forma do Regimento»³³.

Terminara então, - e só terminantemente agora -, o estado de tolerância para com qualquer retardatário ou incauto apreciador de Molinos. Não encontramos, como era previsível, visível rasto de ulteriores leitores em Portugal, mas ficam bem vincadas, desde já, por um lado, as diferenças entre os zêlos inquisitoriais de aquém e além-fronteiras, e por outro, a patrótica ligeireza com que D. Pedro II, pouco interessado em ser inquisitivo em relação às leituras e simpatias molinosianas lusas, mas sempre pronto a blasonar a pureza e integridade da fé do reino, peremptoriamente se

³¹ A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Officio, Livro 160, Cartas e resoluções do Conselho Geral mandadas à Inquisição de Coimbra, Consultas feitas ao Conselho Geral, da Inquisição de Coimbra*, fol.221. O procedimento da *Mesa de Coimbra* é conforme ao Cap. 9.º do *Regimento do Conselho Geral* relativo ao exame e censura de livros (cf. Artur Moreira SÁ, *Índices...*, 86-87).

³² A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 160*, fol. 221.

³³ A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 361* (Correspondência expedida para as Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora de 1686 - 1692), *Consulta acerca do Livro que remeteo a Mesa de Coimbra João[?] Taveira Botelho*, fls. inumeradas. Com efeito, neste mesmo Livro 361, numa outra folha, regista-se sumariamente: «Inquisçam de Coimbra - Em 10 de Janeiro de 688 carta em reposta da sua de cinco do mesmo; foi respondida a Consulta acerca do Livro do P.e Miguel de Molinos, e huã petição do p.e Manuel Antunes para vir informada». Registo este que coincide com o do Livro 160, supra citado, fol.141: «10 de Janeiro de 1688 - torna a Consulta despachada tocante as proposições de Miguel de Molinos - f99». Fica claro que as *proposições* se referem aqui (!) aos livros de Molinos, entregues em Dezembro de 1687 na *Mesa de Coimbra*, e que despoletaram esta correspondência.

apressava a declarar, para núncio e cúria ouvirem, serem os seus domínios completamente alheios «à peste» do abominável Molinos³⁴.

Mas o espiritual aragonês fora apreciado em Portugal: disso nos fala a documentação inquisitorial supra-referida, reveladora de pessoas até aí pacificamente na posse de livros de Molinos, do *Guia* nomeadamente, e o facto de, como há já bastante tempo relevou Mário Martins³⁵, no nosso país, no decénio que medeia entre 1677 e 1687, anónimo autor ter efectuado, com entusiasmo, visando uma futura - e gorada - edição portuguesa, uma vasta tradução de várias das suas obras, vertidas do italiano para o português, numa lição tão descomplexada como fiel. Mais concretamente, partindo da edição romana de 1677, o público português poderia vir a dispôr na sua língua, do *Guia Espiritual*, mas também do *Breve tratado da comunhão quotidiana e Excelências da oração mental tiradas dos santos* (as «*Cartas escritas a un caballero espanõl desenganãdo para animarle a tener oración mental, dândole modo para exercitala*» que o próprio Molinos recomendou a D. Sancho de Losada, numa outra *Carta*, datada de 28 de Abril de 1679, de Roma)³⁶. E, no que toca à primeira das obras, em torno das delicadas questões da oração de contemplação, num cotejo com a edição *princeps*³⁷, em castelhano, pode simultâneamente verificar-se, a par de uma tão grande fidelidade ao pensamento do autor que ficamos frequentemente com a sensação de dela ter sido directamente traduzida, que também, em significativos momentos, o tradutor português não curou de amortecer certa terminologia de Molinos mais sensível a susceptibilidades, apresentando-se deste modo a tradução portuguesa do *Guia Espiritual*³⁸, globalmente, em relação a essa edição *princeps*, e conspirando pontuais interferências de confessadas dificuldades em lidar com a língua italiana do livro-base utili-

³⁴ Cf. Pedro Vilas Boas TAVARES, *art. supra cit.*, 201.

³⁵ *Uma tradução portuguesa de Molinos, Brotéria*, XXXIX/1, (1944), 5-13.

³⁶ Cf. Miguel de MOLINOS, *Defensa de la contemplación*, Introdução, edição e notas de Eulógio PACHO, (O.C.D.), *Apêndices*, Madrid, 1988, 304.

³⁷ Para este efeito utilizamos Miguel de MOLINOS, *Guia Espiritual*, Introdução, edição crítica e notas de J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, Madrid, 1976.

³⁸ B.N.L., Cod. 9811, primeiras 106 fls. das 135 do conjunto do ms.; letra e marcas de água da época; frontispício: *J.M.J./ Guia espiritual que desem/baraça a alma e a condús pel/lo caminho interior p.a adquir/rir a perfeita contemplação, e do/ rico thezouro da pax interior/ Do D.or Miguel de Molinos Sacerdote/ Ajuntouse em esta segunda impressão o bre/ve tratado da quotidiana comunhão, e ex/celencias da oração mental cõ o modo de ex/ercitala/ Do mesmo Autor/ A Illustrissima e excellentissima Senhora/ Soror Anna M.ª Luiza Religiosa em/ Tor de Specchi/ Em Roma 1677, por Miguel Hercules/ com licença dos superiores/ a instancia de Carlos Capodoro. 21,2 x 15,4 cm. Temos em preparação a publicação, para breve, do texto completo desta tradução.*

zado, como, - passe a expressão -, um produto final, neste caso, ainda mais asperamente "molinosiano".

Com a execração pública do aragonês, outras leituras começavam. Liam-se, a partir de agora, tão só as 68 proposições de Molinos condenadas por Inocêncio XI - que não figuravam ao longo da sua obra impressa³⁹ -, e impugnações teológicas de oportunidade, escritas a partir do texto dessas mesmas proposições; e com base na ruína tão completa duma imagem pessoal, que esta se via obrigatoriamente projectada em chave de interpretação e infamação de toda a letra de forma anteriormente produzida: por trás da mais bela, inocente e autorizada pericopa, saída da pena deste autor, teria, por força e por definição, de se supôr oculto veneno e intenção malévola condenável⁴⁰.

O que sucede é que em Portugal os factos parecem ter vindo mostrar a pertinência e o bem fundamentado dos temores para os quais, do Brasil, D. Frei Manuel da Ressurreição, Bispo da Baía, alertava o Núncio; a saber: que, a partir de uma maior publicidade recente, gente de costumes relaxados poderia ser tentada a dourar os seus actos com recurso a doutrina de algumas dessas proposições de Molinos condenadas, por as achar «conformes ao seu génio». Não será por acaso que o recolhimento feminino de Midões, na antiga Beira Alta⁴¹, o foco onde mais cedo se recenseiam casos qualificados como de «molinismo»⁴², se situa numa terra anteriormente tocada por casos de simples solicitação, e que então tinham começado a ser denunciados pelo missionário varatojano Frei João de Jesus

³⁹ Ao contrário do que erradamente afirma Mário Martins (S.J.), no importante artigo, de resto, supra-citado, à p. 11, parecendo ir ainda mais longe que o seu confrade Padre Paul Dudon, para quem, essas proposições estão contidas no *Guia Espiritual*, ao menos implicitamente...; Jesus ELLACURIA BEASCOECHEA, *Reaccion española contra las ideas de Miguel de Molinos*, 56, revendo esta questão, mostra o infundado das posições de Dudon, enfatizando com pertinência que «si en esta obra estuvieran estas proposiciones contenidas explicita o implicitamente, sin duda alguna no hubiera tenido las aprobaciones que obtuvo de teólogos notables de la época». A marcante obra de Paul DUDON, *Le quietiste espagnol Michel Molinos (1628-1696)*, Paris, 1921, ressent-se da intencionalidade que lhe imprimiu o autor, de servir para justificar uma sentença da Igreja, e de um horizonte polémico «dans un temps où son autorité et sa prudence son gravement méconnues, au point que les catholiques se troublent des panégyriques entonnés en l'honneur de Molinos, par des quietistes d'autrefois et des théosophes d'aujourd'hui» (p. vi).

⁴⁰ Cf. nomeadamente J. Ignacio TELLESCHEA IDÍGORAS, *Miguel Molinos en la obra inedita de Francisco A. Montalvo «Historia de los Quietistas»*, in *Molinosiana*, 109 - 168.

⁴¹ Cf. Augusto S. A. B. Pinho LEAL, *Portugal antigo e moderno*, Vol. V, Lisboa, 1875, 210.

⁴² Cf. Mário MARTINS (S.J.), *O anti-quietismo em Portugal*, Brotéria, XXXVII/6, (1943), 520-521; Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora (= B.A.D.E.), Cod. CVI/1-41; A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7.619*.

Maria⁴³; só que agora, quando em Midões a solicitação se doura e mescla com argumentos conectáveis com doutrina das proposições condenadas de Molinos, os qualificadores do Santo Ofício têm evidentemente outra bitola de apreciação, distinguindo esse primeiro delito, simplesmente imputável às fraquezas e equilíbrio instável duma natureza humana decaída, se se verificava que o delinquente não pensava mal do sacramento, do «crime de molinismo», mostrando neste caso o tribunal uma mão muito mais pesada⁴⁴.

Efectivamente, oito anos após os alardes régios de que Portugal estava isento «da peste» molinosista, o processo incoado ao ex-oratoriano António de Afonseca, morador na vila de Midões e aí mentor desse recém-constituído recolhimento, bem como a devassa nesta terra realizada, faziam desta feita o Santo Ofício chegar a diferentes conclusões. Para que façamos ideia do alarme e gravidade atribuída a este caso, basta dizer que, apuradas as culpas do Padre Afonseca, para cuja ponderação interveio o tormento, a Mesa de Coimbra achou estar o réu «em termos de ser julgado por dogmatista», e como «herege, apostata de nossa santa fé catholica, negativo, convicto, pertinaz e Dogmatista», estar incurso em «hir ao auto da fé com caroxa e com letreiro de Dogmatista, e nelle ser actualmente degredado das ordens e depois entregue ao braço secular servatis servandis, e que incorreo em sentença de excomunhão mayor e em confiscação de todos os seos bens para quem de direito pertencem, e nas mais penas no mesimo direito estabelecidas, e que sejam arrazadas as Cazas em que na Vila de Midões ensinava os seos erros às recolhidas, postas por terra e salgadas, e no chão que ficar se levante hum padrão de pedra com letreiro no qual se declare a cauza porque se mandarão arrazar e salgar»⁴⁵.

⁴³ Cf. A.N.T.T. *Inquisição de Coimbra, Processo 3177, Maço 541*, do Padre Manuel Marques do Amaral, vigário perpétuo da Vila de Midões. O réu, que assistiu sempre em Mello, Nabanhos e Midões, apresenta-se ao tribunal depois de duas denúncias e da devassa. De Midões, 25 de Novembro de 1685, data a denúncia de Maria da Esperança, moça solteira, por quem assina, a rogo, este missionário varatojano, o verdadeiro despoletador da situação. Outros casos recensados posteriores, nesta zona do país, em Pedro Vilas Boas TAVARES, *art. cit.*, 199.

⁴⁴ Ao Santo Ofício competia punir, mas, em todas as circunstâncias defender, também em termos de imagem, a instituição da qual era uma emanção. Assim, é compreensível que o regimento não acolhesse, no caso de solicitação simples, a saída em auto-de-fé público, fazendo-se a abjuração na sala do tribunal, na presença de funcionários seus e pessoas eclesiásticas, e sendo também essa sentença lida em capítulo, se se tratasse de religiosos. Sobre esta matéria cf. Lana Lage da Gama LIMA, *Guardiães da penitência: o Santo Ofício português e a punição dos solicitantes*, in *Inquisição: Ensaio sobre Mentalidade, Heresias e Arte* (trabalhos do 1.º Congresso Internacional / Inquisição, Universidade de São Paulo, 1987), São Paulo, 1992, 739-749.

⁴⁵ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 17.861* (parte referente ao Padre António da Fonseca), [fls.9v.º-10].

No entanto, «antes de se executar huã e outra couza», na forma do *regimento*, os autos foram levados à Mesa do Conselho Geral, e vistos por esta, na presença do Inquisidor Geral, se assentou que, «antes de outro despacho», se mandassem «repreguntar as testemunhas da justiça» e tornar a ver na Mesa de Coimbra o processo do réu, cujo assento se voltaria a enviar ao Conselho Geral⁴⁶. São completamente diferentes *os assentos finais* na causa do Padre António de Afonseca, depois de vistos os autos, segunda e terceira vez, nesta Mesa de Coimbra. Em conformidade com esta revisão, considerando-se que o réu confessara os factos mas negara a «tenção herética», de modo que a sua heresia fora material, mas não formal, como procedida, não do entendimento, mas de um apartamento da fé em razão de «lascívia»⁴⁷, o Padre Afonseca acabou condenado a ir «ao auto-público-da-fé na forma costumada» e a nele ouvir a sua sentença, fazendo abjuração *de vehemente* suspeito na fé, ficando perpétua e irremissivelmente recluso nos cárceres do Santo Ofício e privado para sempre do poder de confessar e do exercício das suas ordens⁴⁸.

Pelo meio, de novo, a intromissão dos cuidados com a imagem do país: o Doutor João Duarte Ribeiro, da Mesa de Coimbra, escrevera um «Papel a favor do Padre António da Fonseca» ao Inquisidor Geral, pedindo que, embora o réu fosse castigado «com penas competentes», não se publicasse «em matéria perigosa e de lascívia, que em Portugal se ensina[va] o molinismo, sendo um Reino tão pio e Religioso», como comumente

46 A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 17.861*, [fl.10r.º].

47 A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 17.861*, [fl.10v.º].

48 - «Foram vistos terceira vez na mesa do Santo Ofício desta Inquisição de Coimbra em os 18 dias do mes de Mayo de 1699 annos estes autos, culpas e confissões do Padre Antonio da Fonseca, (...) e pareceo a todos os vottos que da dita confissão feita no tormento, em que disse fizera pacto com o demónio, se não deve fazer cazo, porque em continenti a revogou, dizendo que diria tudo o que quizessem por se livrar das dores do tormento, e o mesmo disse no exame que da dita confissão se lhe fez, e ainda podendo revogala dentro nas 24 horas sem prejuizo seu, muito mais lhe não he prejudicial o que logo revogou. (...) mas que pellos urgentes indícios que contra elle ainda resultão de viver apartado da nossa santa fee catholica, e ter pacto com o demonio, seguir a damnada herezia de Molinos e crer que as açções lascivas que fazia podião ser a Deos agradaveis e mandadas e reveladas pelo mesmo Senhor, e dizer muitas blasfemias e mais delictos, ponderados no primeiro assento da mesa; excepto ao Deputado Antonio Telles da Sylva, que o Reo vá ao auto da fee na forma costumada, e nelle ouça sua sentença e fassa abjuração de vehemente suspeito na fee, e seja perpetua e irremissivelmente recluso nos Cárceres do Santo Ofício e privado pera sempre do poder de confessar e do exercício das suas ordens e tenha penitencias espirituais e instrução ordinaria e pague sessenta mil reis pera as despesas do Santo Ofício não excedendo a terceira parte de seos bens e as custas (...)» - A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194*, fls.125v.º-126 ; de harmonia com o texto final da *Sentença* (cf. B.A.D.E., *Cod. CVII/1-41*, fl. 67).

afirmavam vários autores citados⁴⁹. E, apoiado ao bordão retórico da heráldica do Santo Officio, assim finalizara o inquisidor de Coimbra o seu papel: « Estas, Senhor, são as rezois que a justiça pode offerecer a favor do Reo, o P.e Antonio da Fonseca, que no campo negro da sua culpa deve olhar para a Cruz do Santo Officio esperando, na sua cor verde, que os Juizes, mais inclinados para a Mizericordioza oliveira das suas armas que para a rigurosa espada do seu castigo, emendem com a possivel brandura o seu erro, e castiguem piedosamente a sua culpa»⁵⁰. Mas, na Inquisição de Coimbra, houve mesmo quem se opusesse a que este réu saísse em auto público «na forma costumada». Razões? Não por maior clemência, mas por idêntico receio da publicidade: «pareceo [ao Deputado António Teles da Silva] que o Reo ouvisse sua sentença na mesa do Santo officio, com abjuração e mais penas sobreditas; porquanto sendo os delictos do Reo muyto escandalosos e de heresias atrozes levantadas de poucos tempos pello heresiarca Molinos em Roma, se segue a este Reino grande prejuizo de se saber que nelle se comettem, e sendo atrocissimas as suas culpas não terem correspondente castigo»⁵¹. Por outro processo⁵², da mesma natureza e

⁴⁹ O inquisidor cita: «Otalora in theatro orbis tabula Portugal.» = Abraham ORTELIUS, *Theatrum orbis terrarum*, Antuérpia, 1579 ? ; « Maldon. in vitte venerabilis Bened.i Cp.29 » = Juan MALDONADO, *Vita sanctorum*, 1.ª ed. Burgos, 1531, e *ibi*, 1550,1563,1573; « Souza in Hist. S.ti Dominici tt.º6 Cp.2 » = Frei Luís de SOUSA, *História de São Domingos* (1.ª Parte, Lisboa, 1623; 2.ª Parte, Lisboa, 1662; 3.ª Parte, Lisboa, 1678); « Caesar de Eccles. Hyerarch., p.1, disp. 4, §5, n.º11 » = Sebastião César MENESES, *Relectio de Hierarquia Ecclesiastica*, Coimbra, 1628; « Fr. Bernardo de Britto in Monarch. tt.º 5, Cp. 3 et 4 » = Frei Bernardo de BRITO, *Monarquia Lusitana* (1.ª Parte, Alcobaça, 1597; 2.ª Parte, Lisboa, 1609); « Fr. Jeronimo Roman de rebus publicis tt.º 4, Cp.18 » = Frei Hieronimo ROMAN, *Republicas del Mundo*, Salamanca, 1594; « F.co de Souza Macedo Lusitania Liberata, proem. 1 §4 a n.º15 et de Excellentiss Port., Cp. 9, excel. fin. » = Doutor António de Sousa de MACEDO, *Lusitania liberata ab injusto Castellanorum dominio*, Londres, 1645; IDEM, *Flores de España, Excelencias de Portugal*, Lisboa, 1631. Esta afirmação tornara-se praticamente um lugar comum, da suposição do qual resultava uma mais fácil, consequente e imediata lógica de justificação da acção do Santo Officio luso, como, entre outros, se manifesta no impressivo exemplo da *Arte de Furtar* (1652), do Padre Manuel da COSTA (S.J.): « He Portugal hum Promontorio commum de todas as Naçoens: nelle entrão, e sayem continuamente os hereges do mundo, sem que os vicios das Naçoens se nos peguem. Não ha Reyno, nem provincia na Christandade, que se possa gabar de intacto nesta parte: só Portugal persevera illeso. A quem se deve tão gloriosa fortuna? Ao Santo Officio, que tudo atalha vedando livros, açamando Seitas, castigando erros, e melhorando tudo.» - Cap.XL, ed. crítica de Roger Bismut, Lisboa, 1991, 262.

⁵⁰ A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194, Papel q. fez o Inq.or o D.or João Duarte Ribeiro a favor do dito P.e Ant.º da Fonseca*, fl.103.

⁵¹ A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194*, fl.126.

⁵² Do Padre Manuel Delgado, natural e morador no Porto, cujo primeiro exame (cf. A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194*, fls. 240-248) foi feito pela Inquisição de Coimbra a 28 de Julho de 1704.

paralelo a este, vemos que a Inquisição se questionara sobre a mais conveniente praxe de actuação, neste particular aspecto da publicidade, já que a audição da sentença e a abjuração *na sala* evitariam «o escandalo e prejuizo» de se lerem em público semelhantes culpas, mas, «princiandose a cometer neste Reino o crime de molinismo, de que ha huns anos a esta parte tem havido denunciações», e, por conseguinte, «não havendo regimento expresso que detremine o logar em que os culpados neste crime oução sua sentença», o Conselho Geral optara pela manutenção do esquema do *auto-público-da-fé*, acolhendo o argumento daqueles inquisidores que reputavam «muito conveniente que se atalh[ass]e a demazia dos delinquentes com fazer publico o castigo pello tal crime(...)»⁵³.

A ocasião de «fazer público o castigo» aos molinosistas não se fez esperar. Apesar de, a 14 de Março de 1698, ter sido preso no aljube da cidade de Miranda o cura da Igreja de Bouzende, desse bispado, também acusado e investigado, entre outros delitos, por molinosismo⁵⁴, apesar de os *assentos finais* do processo do Padre Afonseca terem ficado ainda para 18 de Maio de 1699, apesar de, após assento do Conselho Geral, de 20 do mês anterior, ainda ter sido mandado pôr a tormento um outro Padre, incriminado «por seguir a preversa doutrina de Molinos»⁵⁵, apesar da grande quantidade de processos despachados, referentes a judaísmo e outras faltas, apesar disto ou exactamente por causa disto, já a 4 de Maio de 1699 a Mesa de Coimbra escrevia ao Conselho Geral, conjecturando estarem reunidas as condições para se poder publicar, a 31 desse mês, a próxima

⁵³ « e não havendo regimento expresso que detremine o lugar em que os culpados neste crime oução sua sentença, he muito conveniente que se atalhe a demazia dos delinquentes com fazer publico o castigo pelo tal crime, e elles saibão que o Santo officio o não dissimula, mas antes trata de compremir a torpe paixão com que por este meyo provocão ou intentão provocar para a satisfação dos seos lascivos appetites a fragelidade das mulheres, o que não tem logar nem poderá ter effeito lendose a sentença do Reo em particular na salla da Inquisição, a que somente aseto tem certas e detremidas pessoas, que o não fazem publico como he neccessario» - A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 17.861*, parte referente ao Padre Manuel Delgado, [fl.17r.º]; na mesma folha se explica: « (...) porque posto pello regimento Lib.º 3.º tt.º 18 § 4.º os solicitamento (SIC) devão ouvir sua sentença na salla, comtudo, como o dito regimento fala somente dos que são julgados pelo crime de solicitamento, e o Reo seja julgado não só pelo dito crime mas tão bem pelo de molinismo, que he caso diverso do que trata o dito regimento, não fica este ja tendo logar no cazo prezente; no qual sendo este crime, como outro qualquer cuja natureza e gravidade pede publica satisfação, deve o Reo por elle ouvir sua sentença em Auto publico (...)».

⁵⁴ A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 142 - 3011*, (*Processo do Padre Domingos Pires*).

⁵⁵ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.17.861*, (parte referente ao Padre Marcos Rebelo), [fl.2r.º]

celebração, na cidade, de um auto-da-fé, a ter lugar no Domingo, 14 de Junho, no Terreiro de S. Miguel, à porta da Inquisição⁵⁶.

E, na manhã desse Domingo, 14 de Junho de 1699, «antes das cinco horas», irrompendo entre enorme multidão aí já concentrada, com desejo de nada perder, tomou o seu lugar junto do grande palco do *auto* o Padre capuchinho François de Tours, o viajante francês a quem ficamos a dever o fiel e impressionante relato dos acontecimentos desse dia⁵⁷. No amplo anfiteatro armado para esta espectacular função litúrgica e penitencial de "triunfo da fé católica"⁵⁸, no meio dos presos, na maior parte judaizantes, e dos irmãos da Misericórdia, que os haviam acompanhado processionalmente pela cidade, lá estavam os três padres processados «que ensinavam o quietismo e cometiam muito más acções»⁵⁹.

Escreve François de Tours que, uma vez instalados nesse anfiteatro, um padre subiu ao púlpito para pregar, estabelecendo quatro temas para o seu sermão: «um contra os bigamos, outro contra os judaizantes, um outro contra os blasfemos do Santo Nome de Deus e finalmente contra os quietistas, molinistas e infames», porque «de toda esta casta de gente» haviam ido «parar amostras à Inquisição»⁶⁰. Este último ponto ia de encontro à impressão causada pela inclusão, na *lista impressa das pessoas saídas em auto*, do nome dos três padres. Terá sido no país a

⁵⁶ António BAIÃO, *Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa*, Vol. III, Lisboa, 1938, 157-158.

⁵⁷ *Voyage d'Espagne et du Portugal du Père François de Tours, prédicateur capucin en 1699*, ms. da Biblioteca Municipal de Rouen, Fundo «Coquebert de Montbert», transcrito por Joaquim Veríssimo SERRÃO in *Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français au Portugal*, nova série, t. 21, 1958; servir-nos-emos do texto reeditado por ed. Lisóptima, François de TOURS, *Itinerário em Portugal, 1699*, na selecta *Portugal nos séculos XVII e XVIII, Quatro testemunhos*, apresentação, tradução e notas de Castelo- Branco CHAVES, Lisboa, 1989, 49-85.

⁵⁸ A que não faltava toda uma conhecida farandolagem festiva, associada à participação popular nestes "grandes momentos". No entanto, como se vê do relato do capuchinho francês, este espectáculo suscitava, contemporaneamente, nomeadamente a olhos estrangeiros, certos reparos. Sintoma do crescendo crítico do século seguinte é certamente vermos, em pleno auto-de-fé, um orador sacro defender-se dessa sensibilidade do seu tempo: «Tam honrados dias se não de muitos aqui fazer esta gente, e se o mundo de hoje os ve com horror & os tem por huã grande deshonra, he porque não sabe ou não se lembra que estas penitencias publicas na primitiva Igreja erão a sua mayor fermosura. Não somente de impunhão por culpa de herezia, mas por outro qualquer pecado; não só pellos publicos, mas pellos occultos tambem; e nem erão de poucos dias se não de muitos annos. Durante o tempo dellas os penitenciados não erão admittidos dentro da Igreja (...) mas [fora] em hábito de penitencia» - Frei Caetano de S. JOSEPH (O.C.D.), *Sermam no Acto Publico da Fé que se celebrou na Praça do Rocio desta Corte em Domingo 14 de Outubro de 1714 assistindo sua Magestade e suas Altezas (...)*, Of. Joseph Lopes Ferreira, 1715, 3.

⁵⁹ François de TOURS, *Itinerário em Portugal, 1699*, 70.

⁶⁰ François de TOURS, *Itinerário em Portugal, 1699*, 70.

primeira pregação em *auto-público-de-fé* contra as culpas de «molinismo»⁶¹, e foi proferida por Frei Domingos Barata, religioso da Ordem da Santíssima Trindade, lente de Durando na Universidade, qualificador do Santo Ofício, escolhido para este efeito pelo Conselho Geral entre três nomes propostos pela Mesa de Coimbra, e que verdadeiramente tinha, desde o primeiro momento, um conhecimento directo do processo instaurado ao Padre Afonseca⁶², n.º 10 da *lista* e um dos mais pasmosos penitenciados desse dia⁶³. Nesta narrativa, vinca o capuchinho francês a demora e o assombro resultantes da leitura da sentença deste réu, em contraste com a naturalidade tranquila exibida pelo próprio⁶⁴, e, observador particularmente bem colocado, como estrangeiro e inexperiente destas funções, lembrando risos e motejos então vistos em mulheres inglesas, como ele espectadoras do auto, judiciosamente pondera sobre o que resultava «em

61 Seguindo alguma bibliografia especializada, nomeadamente as indicações de Maria Isabel Ribeiro de FÁRIA, e Maria da Graça Pericão FÁRIA, *Inquisição - Colectórios, Regimentos, Sermões e Listas de Autos-de-Fé, existentes na Livraria Visconde da Trindade*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1977, e Alfonso CASSUTO, *Bibliografia dos Sermões de Autos-da-Fé impressos*, Coimbra, 1955, e com base, principalmente, na colecção do Visconde da Trindade, a verdade é que só fomos encontrar, bastante mais tardiamente, o texto impresso de uma pregação dirigida a molinistas, no *Sermão do Acto Publico da Fee que se celebrou no Pateo de São Miguel da Cidade de Coimbra em sette de Julho de 1720 (...)* Prégado pello Doutor Francisco de Torres(...), impresso em Coimbra no Colégio das Artes da Companhia de Jesus. A explanação aqui feita deve andar muito próxima da que em 1699 fez Frei Domingos Barata; só que, no texto impresso que deste sermão temos - apenas impresso em 1717, em Évora, na Of. da Universidade pello Padre Antonio Duarte Rombo e dedicado ao Eminentissimo Senhor D. Nuno da Cunha, Presbitero Cardeal da Santa Igreja de Roma, *Inquisidor(...)*, quando Domingos Barata já havia falecido em 25/4/1709, como Bispo de Portalegre -, não se faz qualquer recolha do ponto pregado em auto sobre os «molinistas». Dado que não é legítimo duvidar do capuchinho francês, é razoável ver esta falha como uma forma deliberada de evitar multiplicar, pela impressão, os efeitos perversos de uma publicidade incómoda.

62 Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7. 619, 1.ª parte*, (Arcângela do Sacramento), fls. 180-181.

63 Cf. Mendes dos REMÉDIOS, *Um processo sensacional na Inquisição de Coimbra ao fechar do Século XVII*, Coimbra, 1925, pp. 10 -11.

64 O Padre Mário Martins, no artigo supra-citado, p. 528, reportando-se ao relato de G. Burnet sobre a atitude de naturalidade serena do aragonês na sua abjuração romana, corroborável pelos relatos de outros contemporâneos e assistentes ao auto, observa que, nestas circunstâncias, Afonseca seguia «o exemplo do formidável auto-domínio de Molinos, seu mestre e modelo»; a objecção é evidente e imediata: mas como mestre, se não lhe encontramos no processo a imputação de leituras de Molinos, mesmo antes destas proibidas? É todavia pertinente outro tipo de questão face ao texto do capuchinho, vindo ademais de terras de França, fortemente sensibilizadas para a questão quietista: a transmissão de relatos vindos de Itália sobre o auto de Santa Maria *sopra Minerva*, e a imagem criada sobre "o mestre dos quietistas", até que ponto terão condicionado as apreciações deste seu relato?

detrimento da religião» da publicidade dada à leitura destes delitos, pelo que textualmente exara o seu desagrado por esta praxe inquisitorial⁶⁵.

A consternação pelas consequências na vida de piedade dos fiéis da divulgação destes escândalos, particularmente neste auto e no auto público seguinte, também realizado no Terreiro de S. Miguel, de Coimbra, a 18 de Dezembro de 1701, em que saiu a açoitar e condenada a oito anos de degredo no Brasil Arcângela do Sacramento, de 38 anos, do referido recolhimento de Midões, e que António de Afonseca, pouco mais velho do que ela e seu *Padre Espiritual*, cooperando «com fingidos milagres», queria fosse «tida e reputada por santa», reflecte-se directamente na redacção de uma obra marcante, que verdadeiramente indica o duplo rumo de orientação e tónus de toda uma literatura futuramente consagrada aos problemas da teologia mística, rumo esse derivado, no quadrante português, não apenas das repercussões europeias da condenação romana do aragonês, mas da condenação inquisitorial, entre nós, de subprodutos de vida religiosa que lhe são assimilados, dado o perfil do "quietismo" e do "quietista", nomeadamente no aspecto moral, desenhado no rescaldo de acontecimentos e polémicas trans-fronteiriças: por um lado, combate ao molinosismo das proposições condenadas pela Sé Apostólica e às «falsas místicas» com elas conexas; por outro, reivindicação da vida devota, da legitimidade e do prestígio da mística, contra aqueles que, baseados em perigos e medos, reforçados por quedas públicas, queriam desterrar das ambições dos fiéis o desejo de progressão na vida do espírito; concomitantemente, divulgação de normas seguras de discernimento ortodoxo e orientação dos fiéis nos caminhos da oração, meditação e contemplação, numa linha de exigente preocupação com a resposta dos cristãos ao apelo da perfeição. Referimo-nos aqui às *Vindícias da Virtude*, de Frei Francisco da Anunciação⁶⁶.

Este autor, mestre e residente em Coimbra, em cuja Universidade se doutorou em teologia em 1698, no colégio universitário de Nossa Senhora da Graça desta cidade organizou o irradiante e conhecido movimento reformista chamado da Jacobeia, visando intensificar a vida de piedade e

⁶⁵ François de TOURS, *Itinerário em Portugal, 1699, 71.*

⁶⁶ Francisco da ANUNCIACÃO (O.E.S.A.), *Vindícias da virtude, e escarmento de virtuosos, nos publicos castigos dos hypocritas, dados pelo Tribunal do Santo Officio, na qual segundo o rigor escolástico se demonstra a utilidade, e necessidade da Vida Devota, para conseguir a salvação, e se responde a todos os argumentos, sofismas, ditos, irrisoens, e improprios, com que a gente carnal, particularmente em algum publico escandalo de pessoas reputadas por virtuosas, costuma infamar a todos, os que professão devoção*, Lisboa Oriental, Of. Ferreiriana, 1725; 2.º e 3.º tomos, na mesma oficina, 1726.

promover a estrita observância regular⁶⁷. «Incansável Guia de caminhos seguros» na teologia mística, vendo a «virtude perseguida» e «desprezada pelas repetidas ocasiões de fataes escandalos, em que miseravelmente descaíram algumas pessoas, que tendo principios de boa vocação, nos progressos prevaricarão por se desviarem dos caminhos trilhados pelos Santos»⁶⁸, Frei Francisco da Anunciação abalançou-se à redacção de uma obra que fosse uma resposta às contrafacções desacreditantes da vida devota. Esse trabalho estava concluído no final do último decénio de século⁶⁹. Tendo a obra «expedita já para se dar ao prelo», com *licenças* já de Janeiro de 1702, razões não declaradas, - não a tópica humildade invocada pelo autor da carta prefaciadora -, antes, supomos, relacionadas com o temor de Anunciação de dar flanco aos seus émulos, referidos pelos biógrafos, e a ainda mais incompreensões e polémicas do que aquelas que teve de sustentar, o que é certo é que só nos anos vinte do século seguinte, em que recrudesceram dramaticamente os casos de «molinistas» condenados⁷⁰, os cuidados de um jovem graciano «de bons desejos» e de um «discípulo» e «cordial devoto do autor» fizeram sair a obra do prelo, o que efectivamente ocorreu em 1725, cinco anos após o falecimento de Francisco da Anunciação. A reacção ao auto de Coimbra de 14 de Junho de 1699, acompanhada com consternação pelo mestre de espírito graciano, lá está, viva e impressiva, logo ao abrir o livro:

« A quem não cortaria o coração ver na mesma conjunção [celebração do Auto de 14 de Junho de 1699] (como nós vimos) o pequenino rebanho do Senhor, isto he, as pessoas, que tratão de virtude, sobressaltado, espavorido, e confuso. Huns, especialmente molheres, com o medo de vir parar em hum fim tão desgraçado, assentavão consigo deyxar o caminho da oração, que seguião, outras remitir o fervor, com que o continuavão. A estas se lançavão em rosto as culpas alheyas, como se fossem pessoas, ou ao menos originaes; áquellas se pronosticavão os mesmos desastres (não sei porque astrologia judiciaria) que só vistos em outrem atemorizavão, e considerados como possiveis em si mesmo podião contrastar qualquer varão constante. Quasi todas finalmente, como se já tivessem saído em hum aucto

⁶⁷ Cf. Frei António Pereira da SILVA (O.F.M.), *A questão do sigilismo em Portugal no Século XVIII*, Braga, 1964, 60-70.

⁶⁸ *Vindicias, Carta dedicatória às almas amantes da perfeição cristã*, iij

⁶⁹ Frei António Pereira da SILVA (O.F.M.), *A questão do sigilismo em Portugal no Século XVIII*,

⁷⁴

⁷⁰ Cf. José Lourenço D. de MENDONÇA e António Joaquim MOREIRA, *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição de Portugal*, Lisboa, 1980, pp. com a *Notícia dos autos*.

publico da Fé com as penas de embusteyras, e de illusas, corridas, e envergonhadas (tal he a pussillanimidade humana!) não tinham cara para aparecer diante de gente. (...) Não faltavão pareceres (para tudo há cabeças), de que com estas tres sentenças [dos três padres «molinistas»] conformes de tribunal tão incorrupto, e veneravel estava ja findo o litigio, que os carnaes trazem com os virtuosos desde o berço do mundo, e assim que ja ninguem poderia fallar em materias de espirito, e orações mentaes, porque a causa passara in rem judicatam »⁷¹.

Obra didáctica, de esclarecimento e orientação, o autor não se furtará a nenhuma questão permanente ou de «moda» posta a quem ou por quem se quisesse adiantar na vida do espírito; naturalmente, nem mesmo ao delicado problema da oração de *quiete*, «expurgada» das «muitas imundícias» nela espalhadas pelo «blasfemo Molinos» e do «indiscreto» exercício propugnado por Fénelon⁷². No entanto, este livro começa por ser um eloquente documentário da luta dos sectores devotos em Portugal, ao fechar do século, contra uma onda de choque que, de forma mais ou menos difusa e não responsabilizada, aproveitando-se do impacto dos procedimentos inquisitoriais, se não mantivera nos limites duma mera anti-heterodoxia, mas passara à militância anti-beata, nesta atitude se revelando claramente anti-mística. O estilo vivo e sacudido do autor, já justamente apreciado⁷³, dirige-se a contrariar a fácil tendência do vulgo para coplas e motejos contra a vida «beata», mas sobretudo a desancar, com textos na mão, autoridades e argumentos em riste, os responsáveis religiosos desse tempo que, no púlpito, se compraziam em fazer efeitos de retórica com cáusticas «satirizações concionatórias» contra «beatos» e «beatas», desfazendo «nos exercícios de oração mental», ou no confessionalário, não tinham pejo de mandar as mulheres desejosas de progressão na vida espiritual «fiar na roca», «rezar pelas contas» e deixar-se de «invenções», deste modo contribuindo para esfriar a devoção desses fiéis e os ver afastar da frequência dos sacramentos⁷⁴.

Havia que combater medos e lugares comuns paralisantes, alimentados pelos adversários da vida devota e reformada, mostrando o seu

⁷¹ Francisco da ANUNCIAÇÃO, *Vindicias*, t. 1.º, 5-6.

⁷² Cf. *Vindicias*, t. 3.º, Cap. IV, particularmente 404-412.

⁷³ «É um estilo falado, saboroso, que lembra a Manuel da Costa, na sua *Arte de Furtar*, e nos faz pensar na argumentação cerrada e cheia de graça de António Vieira» Mário MARTINS, *art. cit.*, p. 528.

⁷⁴ *Vindicias*, tomo 2.º, Caps. 30 e 31, respectivamente, 414-415 e 436-437.

contrasenso:

«Molinos, Fonseca, Sancho, Martinho &c. que pareião Beatos, na realidade erão hypocritas, embusteiros, herejes, perversos: logo todos os Beatos são isso tudo, ou pouco menos. Berta, Seya, Constança, Beatas, sahirão no auto da Fé por fingir revelações, por consentir em illusoens, por idolatrar o Demonio: logo todas as Beatas, que vemos andar papando Santos, dormindo em orações mentaes, frequentando quotidianamente communhões, qualquer dia irão para a Santa Inquisição. Estas são as conclusões verdadeiramente em Barbara, porque não somente erroneas, mas barbaras conclusoens.»⁷⁵

Tornara-se premente, enfim, dar ânimo aos pusilânimes e atordoados dessas campanhas, ao mesmo tempo que responder «aos que imagin[av]ão que a profissão da virtude ou a vida Beata se desacredita[va] quando se descobr[ia] ou castiga[va] publicamente algum hipocrita»:

«Que crime cometteo essa profissão, se Molinos, se António de Affonseca, se outros de igual perversidade, atrevendo-se ao que ninguem se devia atrever, gloriando-se das cousas de que devião correrse, vencendo nas suas maldades aos facinorosos mais celebres e insignes que nunca houve, andavão metidos e computados no numero dos Beatos e virtuosos, não merecendo elles entrar em conta de homens racionaes? Porque não tomas argumento para louvar esta profissão divinissima, dos que nella vivem honesta e santamente?»⁷⁶

Esta necessidade de esclarecer, orientar e tranquilizar muitas almas, desajudadas por *padres espirituais* pouco experientes e receosas de cair nos erros de Molinos, exprime-se numa outra obra, anterior a esta, reconhecidamente marcada pela «crise quietista» então vivida, reflectindo por isso, na sua linguagem tersa e serena, o ambiente de controvérsia oracional dentro do qual os meios devotos esclarecidos tiveram de sair em defesa da legitimidade de todo um património tradicional de práticas que não admitiam facilmente lhes fosse vedado, como era o caso da prática de uma "correcta" *contemplanção adquirida*⁷⁷: referimo-nos à *Luz e calor* (Lisboa, Miguel Deslandes, 1696), do oratoriano Manuel Bernardes.

⁷⁵ *Vindicias*, tomo 1.º, Cap. 16, 277.

⁷⁶ *Vindicias*, tomo 1.º, Cap. 15, 270.

⁷⁷ Cf. Robert RICARD, *Un traité portugais de spiritualité à l'époque du quietisme: «Luz e calor» de Manuel Bernardes (1696)*, in *Études sur l'Histoire Morale et Religieuse du Portugal*, Paris, 1970, 361-379.

Mas o quanto está esta obra marcada, nas motivações da sua escrita, pela dramaticidade de notícias funestas, ligadas aos sucessos da vida do ex-congregado de Viseu, António de Afonseca, e à sua fundação de Midões, isso é algo que nunca foi ponderado, apesar desse contexto concreto, pela sua repercussão, não poder ter sido ignorado nas preocupações do autor de *Luz e calor*.

Enquanto não passarmos, com algum detalhe, um olhar sobre o quadro da vivência religiosa em que se inscreve a malograda experiência do recolhimento feminino de Nossa Senhora do Rosário de Midões, à partida, aparentemente, mais um projecto como tantos outros congéneres⁷⁸, (desta feita de uma comunidade a viver sob a regra de S. Domingos, com comutação do officio divino), para se dar uma ideia da ressonância e importância específica então atribuída a este caso, basta atentar na qualidade e número de testemunhas -53- ouvidas no processo inquisitorial movido ao Padre Afonseca, *director espiritual* do recolhimento, e no qual intervêm importantes depoimentos de religiosos do Varatojo e de congregados; basta dizer que, precedendo a devassa inquisitorial, houve também investigações detonadas pelo ordinário e pelo nuncio, e que o Padre Bartolomeu do Quental e o Bispo Conde D. João de Melo, protector do Oratório no norte de Portugal e da vida devota⁷⁹ (e de quem o Padre Manuel Bernardes fora noutro tempo confessor⁸⁰), se contaram entre aqueles a quem coube ajuizar do «espírito» de Arcângela do Sacramento; cumpre ainda ter presente o facto, que não poderia deixar de ser questionante, de esta «beata» ter sancionado com uma «visão» a saída de dois congregados da sua casa de

⁷⁸ Exemplo muito similar, e que também deu consumições ao Padre Bartolomeu do Quental (cf. *Lettres du Père Bartolomeu do Quental a la Congrégation de l'Oratoire de Braga*, Introdução, leitura e notas de Jean GIRODON, Paris, 1973, 237, Carta n.º 165), foi o *Recolhimento de S. Domingos da Tamanca*, constituído nestes mesmos anos junto aos Congregados de Braga, por iniciativa de duas devotas mulheres confessadas destes padres. Estamos efectivamente numa época de estimulação de experiências congreganistas de seculares, sob o tradicional signo das ordens terceiras (cf. Francisco Pereira da SYLVA, *Caminho dos terceiros seraficos para a Celestial Patria*, Lisboa Ocidental, Of. da Música, 1736 1.º ed. de 1731). Os *nêris* lembrese o expressivo exemplo do Porto, onde existiu um forte núcleo de *congregantes* a partir de 1680 - deram uma expressão "moderna" a estas propostas (cf. Eugénio dos SANTOS, *A Irmandade dos Congregantes do Oratório do Porto, Humanística e Teologia*, IV/2, (1983), 195 - 212). O tipo social da «beata», de bentinho ao pescoço e grosso rosário nas mãos, fenómeno de hibridismo da vida religiosa e laical, conhecido de outros países, permaneceu, como se sabe, com algumas nuances de figurino, até ao fim da nossa sociedade de antigo regime, na Europa como no Brasil.

⁷⁹ Cf. Eugénio dos SANTOS, *O Oratório no Norte de Portugal*, Porto, 1982, 127.

⁸⁰ Diogo Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, tomo III, 194, b.

Viseu: António de Afonseca e Simão da Costa⁸¹; finalmente, importa evocar que Arcângela do Sacramento, a inspiradora da erecção do recolhimento, - «mulher que principiou bem e começou guiada por bom espirito», como ainda se reconhecerá, consumada a sua «queda»⁸²-, se iniciou na oração mental aos treze anos, na Igreja da sua terra natal de Nabais, termo da Vila de Gouveia, através de uma prática quotidiana introduzida «em muitas Igrejas» da Serra da Estrela por Frei António das Chagas, por ocasião da *missão* aí realizada⁸³, após o que cedo evoluiu, em certa medida, e à sua escala, - popular e regional -, pelo aventuroso itinerário de todas as réplicas da *monja de Lisboa*⁸⁴: como tal, «suores de sangue», «crucifixões», «visões», «êxtases», «revelações» particulares e manifestações extraordinárias, toda a sua auréola enfim, teria que esbarrar inexoravelmente no crivo do Santo Ofício.

Pedro Vilas Boas Tavares

Summary: *In this article, new documentary evidence is provided on the circulation, reading and consideration of Miguel de Molinos's works in Portugal, as well as some results of a research on the impact on, and the first reactions of Portuguese authorities and devout circles to the Roman trial of the Spanish theologian (28. 8. 1687).*

⁸¹ A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7.619, 1.ª Parte*, fl. 350 r.º. Enquanto as memórias do Oratório silenciaram para sempre qualquer referência expressa à pessoa do Padre Afonseca, o Padre Simão da Costa, que foi companheiro e também confessor desse sacerdote, continuou a ser edificadamente lembrado nas *Noticias da Congregaçam do Oratório de Vizeu*: «movido de superior espirito» se resolveu sair da Congregaçam «para pregar aos infieis, e se auzentou a 9 de Outubro de 1697: passando p.ª a Congregaçam dos Padres da D.ª Providencia, e dahy para os estados da India Missionando p.las Ilhas de Ceilão, e certão vizinho com notavel fervor seo, e fruto das Almas, como testemunharão varias cartas suas, e de outros seos Companheiros naquellas partes, remetidas a esta Caza de Vizeu.» - *Noticias da Congregaçam do Oratório de Vizeu*, introdução de José Mendes da Cunha RIVARA, Lisboa, 1943, p. 33.

⁸² A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7.619, 1.ª Parte, Qualificação de Frei Caetano de S. José (O.C.D.)*, fl. 142 r.º- v.º

⁸³ A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7. 619, 1.ª Parte*, fl.12 r.º

⁸⁴ A *Freira da Anunciada* (cf. Fray Luis de GRANADA (O.P.), *Historia de Sor Maria de la Visitacion y Sermón de las caidas públicas*, estudo preliminar de Alvaro HUERGA (O.P.), Barcelona, 1962) não é um caso que nos lembre tão só a nós; ele é expressamente evocado no processo de Arcângela do Sacramento, na *Qualificação* de Frei Júlio da Ascenção (O.C.D.) - cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7.619, 1.ª Parte*, fl. 116 r.º

As traduções das obras de espiritualidade de Teodoro de Almeida (1722 - 1804) em Espanha e França: estado da questão, formas e tempos.

Momentos e lugares privilegiados de saberes partilhados, no sentido em que traduzir implica dar a conhecer, independentemente da complexidade de mecanismos editoriais ou das leis do mercado livreiro que frequentemente lhe subjazem, as traduções são, muitas vezes, negligenciadas, no âmbito do estudo da importância cultural de uma obra ou de um autor. E, em todo o caso, o acto de traduzir - para o espaço cronológico a que nos reportamos, 1750-1850 - era também uma forma, e para muitos a única possível, de *compartilhar* as zonas de interesse de quem produzia o texto, tornada mais evidente e clara sempre que as traduções se faziam acompanhar de prefácios ou adendas explicativas. Deste modo, não se nos afigura despiendo o estudo das obras traduzidas por um autor de outra para a sua língua, da mesma forma que, para a compreensão dos mecanismos de circulação e divulgação de ideias e modelos culturais, não deixa de ser imprescindível investigar em que tempos e de que maneiras foram as suas obras traduzidas do seu para outros idiomas.

A fortuna editorial do oratoriano Teodoro de Almeida (1722-1804), em Espanha e França, tem sido objecto de atenção de alguns estudos que, partindo do reportório bibliográfico de Inocêncio, e sobretudo em relação ao país vizinho, têm vindo a procurar fixar os contornos de uma difusão que, como é sabido, atingiu a América de língua espanhola. A. A. Banha de Andrade,¹ João Pereira Gomes,² Robert Ricard³ e, muito especialmente,

¹ A. A. Banha de ANDRADE, *Dicionário da História da Igreja em Portugal*, Lisboa, 1980, vol.I, 145-149.

² João Pereira GOMES, *Teodoro de Almeida* in *Enciclopédia Verbo de Cultura*, I, 1393-1394.

³ Robert RICARD, *Sur la diffusion des oeuvres du P. Teodoro de Almeida* in *Boletim Internacional de Bibliografia luso-brasileira*, 1963, IV, 4, 626-630 e *Les ouvrages du P. Teodoro de Almeida en Espagne (complément)*, ibid, 1964, V, 632-634.

Marie-Helène Piwnik⁴ referenciaram traduções, apontaram diferentes edições, e, uma vez ou outra, indicaram tradutores. Esta última estudiosa procedeu mesmo a elucidativas investigações nas listas de subscritores das obras de Teodoro de Almeida, na tentativa de precisar, sempre que possível, a natureza sócio-cultural do seu público leitor e tentou penetrar nos circuitos de edição e distribuição do livro, de molde a demonstrar como publicar obras do oratoriano, em Espanha, se havia tornado uma empresa lucrativa. Contudo, e apesar dos muito significativos e estimulantes avanços, a questão das traduções não se encontra completamente resolvida. Permanecem erros de identificação e imprecisões que, aliás, se estendem a obras atribuídas a Almeida e que, na realidade, não lhe pertencem. Em alguns casos, as provas são irrefutáveis; em outros, permitem a suspeita, baseada na documentação conhecida, e até que dados mais evidentes sejam revelados. De qualquer modo, importa controlar as informações, de forma a precisar e avaliar o respectivo contributo para a resolução dos problemas existentes. Por outro lado, as traduções francesa, que têm vindo a merecer bem menos atenção que as espanholas, facultam reflexões que podem ajudar a compaginar a difusão do oratoriano, pelo que às obras de espiritualidade respeita, com a propagação de devoções à Virgem Maria, a Cristo Crucificado, ao Sagrado Coração de Jesus...

Assim, como primeiro objectivo deste trabalho, propomo-nos, na medida em que o estado da investigação actual no-lo permite, fixar, no sentido da determinação rigorosa, os originais das traduções espanholas e francesas, aproveitando o ensejo para esclarecer atribuições indevidas de obras e traduções portuguesas ao próprio Teodoro de Almeida. Preocupar-nos-emos, num segundo momento, em inserir as traduções das obras de espiritualidade do oratoriano, e apenas estas, no contexto da difusão de devoções que procuraremos surpreender na leitura dos prólogos antepostos pelos tradutores a cada texto. Finalmente, forneceremos um elenco das diferentes traduções das obras de espiritualidade de T. de Almeida, em Espanha e França, acompanhada, sempre que possível, do local de edição, do nome do editor e da data das diferentes edições.

⁴Marie-Helene PIWNIK, *Les souscripteurs espagnols du P. Teodoro de Almeida(1722-1804)* in *Bulletin des études portugaises et brésiliennes*, Nouvelle série, t.42, Paris, 1981, 95-119; *Images de la culture pombaline dans l'Espagne des Lumières* in *Revista de História das Ideias - O Marquês de Pombal e o seu Tempo*, Coimbra, 1982, 343-379; *Une entreprise lucrative: les traductions en espagnol du Père Teodoro de Almeida* in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol.XXXI, Lisboa-Paris, 1992, 199-206.

I

Em 1862, Inocêncio procedia, no seu indispensável *Dicionário Bibliográfico*⁵, ao primeiro inventário organizado das obras de Teodoro de Almeida assinalando, sobretudo, a diversidade de edições da *Recreação Filosófica* e do *Feliz Independente...* Incompleto, pelo que diz respeito às traduções espanholas e francesas, mesmo depois dos úteis acrescentos de Brito Aranha,⁶ Inocêncio não cometeu, todavia, no citado elenco, as faltas que Marie-Helène Piwnik⁷ lhe atribui, num dos primeiros importantes e informativos trabalhos que à difusão do oratoriano dedicou. Com efeito, a partir do catálogos da Biblioteca Nacional de Madrid, esta estudiosa apontou cinco obras, traduzidas em espanhol, relativamente às quais Inocêncio não teria fixado o original. A primeira seria a *Armonia de la razón*, trabalho para o qual Menéndez Pelayo⁸ havia detectado uma primeira tradução espanhola em 1798. De facto, Inocêncio não cita este título, mas diz que a *Recreação Filosófica* é constituída por 10 volumes e que o tomo IX foi publicado em 1793. É justamente este que se intitula *Harmonia da Razão e da Religião ou Repostas Filosoficas aos Argumentos dos Incredulos, que reputão a Religião contraria á Boa Razão*, logo, verdadeiramente, a única falta a assacar a Inocêncio seria a não especificação dos diferentes títulos de cada um dos tomos que constituem a *Recreação*, pois que a referência à obra original se compreende dentro do conjunto⁹. Permita-se-nos, ainda, considerar um outro aspecto: a tradução de 1798¹⁰ mencionada por Menéndez Pelayo e acima referida - informação aliás repetida por Robert Ricard¹¹ e M. H. Piwnik - não coincide com as publicadas depois de 1800, que são, verdadeiramente, todas as outras. A de 1798 consta apenas de um tomo, justamente o IX da *Recreação*, de que vimos falando e que, em rigor, é o único que se intitula *Harmonia da Razão e da Religião...* e que reproduz o original português de 1793, enquanto as traduções posteriores a 1800,

⁵ Inocêncio F. da SILVA, *Dicionario Bibliographico Português*, T. VII, 301-309, T. XIX, 248.

⁶ *Ibid.*, T. XIX, 248.

⁷ M.-H. PIWNIK, *Les Souscripteurs...*, 96, n.7.

⁸ MENENDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid, 1947, 406.

⁹ Inocêncio F. da SILVA, *Dicionario...*, 302.

¹⁰ Exemplar que não existe na Biblioteca Nacional de Madrid, mas que, todavia, conseguimos referenciar na Biblioteca da Universidade de Deusto. Cf. *Catalogo de obras impresas en los siglos XVI a XVIII de la Biblioteca Central de la Universidad de Deusto*, 1988.

¹¹ R. RICARD, *Sur la diffusion...*, 630.

embora num caso outro num volume só¹², dizem *sempre* respeito aos tomos IX e X da *Recreação*, editados respectivamente em 1793 e 1800, e não, em relação ao último tomo, em 1799, como informa Inocêncio¹³ e repete Robert Ricard. As traduções espanholas e francesas¹⁴ autonomizaram, assim, os tomos IX e X. da *Recreação* atribuindo ao conjunto um título geral que, verdadeiramente, só pertencia ao tomo IX, editado em 1793¹⁵. Aliás, curiosamente, da versão referente aos dois tomos foi retirada a *Dedicatória* que, no tomo IX, mostrava com muita clareza, a intenção do autor em terminar por aí a sua *Recreação Filosófica* e no tomo X deixava entender que este se ligava ao anterior apenas por aspectos formais e não por se tratar de um projecto concebido em duas partes: «Para fazer a minha leitura mais amena, e os meus argumentos mais vivos, me valho do estilo de dialogo, como felizmente fiz no meu nono Volume da *Theologia Natural* a que dei o Título de *Harmonia da Razão e Religião*». ¹⁶ No entanto, a permanência das personagens, o registo discursivo seleccionado, os objectivos eram, efectivamente, idênticos. Daí que o tradutor, o P. Francisco Vásquez, tenha sentido que os dois tomos funcionavam como uma unidade face à *Recreação*, e, embora considerando que dela faziam parte, os tenha proposto para publicação com um mesmo título, *Armonía de la Razón y la Religión ó Respuestas Filosóficas á los Argumentos de los Incredulos*, subdividido em tomo I e II¹⁷.

¹² Por exemplo, na edição de 1820.

¹³ Inocêncio F. da SILVA, *Diccionario...*, 302: «e o X em 1799, segundo a minha lembrança, pois não o tenho presente».

¹⁴ *Harmonie de la Raison et de la Religion, ou Réponses Philosophiques aux Arguments des Incrédules*, Ouvrage du Père Théodore de Almeyda, de l' Académie des Sciences de Lisbonne, Traduit sur la deuxième édition espagnole, de Don Francisco Vasquez Par M. Le Curé de Saint-Jacques du Haut-Pas Tome Premier A Paris chez Dermonville, Ruc Ch ristine, n°2, 1823. O tomo II estampa exactamente o mesmo rosto, substituindo a indicação "Tome Premier" por "Tome Deuxième".

¹⁵ Daí a confusão de Palau ao registar a edição de 1798: "Esta obra forma los tomos IX e X de la *Recreacion* y de edición mencionada sólo apareció un tomo. Luego tradujo el texto completo D. Francisco Vasquez publicandose por primera vez en M. Villalpando, 1802". A. PALAU Y DULCET, *Manual del Librero Hispano-Americano*, 1925, I, 357.

¹⁶ Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, t. X, Regia Officina Typografica, 1800, "Prefação".

¹⁷ Por averiguar, por enquanto, até que ponto teria contribuído para esta autonomização a publicação do *Evangelio en triunfo o Historia de un filósofo desengañado* de Pablo de Olavide, em 1788-1789, livro várias vezes reeditado, como pode verificar-se em Luis PERDICES BLAS, *La Agricultura de la segunda mitad del siglo XXVIII en la obra y empresa colonizadora de Pablo de Olavide*, Madrid Universidade Complutense de Madrid, 1988 e Miguel BENITEZ, *El sueño de la razón produce monstruos: El Evangelio en Triunfo de Pablo de Olavide* in *Actas del Congreso Internacional sobre Carlos III y la Ilustración*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1989.

Com o número dois da lista que temos vindo a comentar surge a obra intitulada *Ejercicio cotidiano*, traduzida também por Francisco Vásquez e datada de Madrid, 1796. No suplemento ao *Diccionario Bibliográfico* (tomo XIX), Brito Aranha regista esta tradução, sem indicar a obra original de Teodoro de Almeida que lhe corresponderia, informação que Robert Ricard repete, ao chamar a atenção para a difusão das obras do oratoriano em Espanha e França. Não conseguimos encontrar, todavia, mesmo no vasto espólio guardado pelo A.N.T.T. alguma obra de Teodoro de Almeida que pudesse estar na base desta tradução. Conhecemos, sim, o texto intitulado *Exercicio quotidiano muito agradável ao SS. Coração de Jesus*, datado de 1779, cujo rosto permite concluir tratar-se de um original italiano, impresso em Roma em 1777, porém, sem nome de autor nem de tradutor¹⁸. Nada nos permite afirmar, até prova definitiva em contrário, que a tradução se deve a Teodoro de Almeida, embora este possa ser, em princípio, o texto a partir do qual se elaborou a versão espanhola. Com toda a probabilidade, estamos perante uma ocasião mais de aproveitamento de um nome que vendia, tal como já havia acontecido com a tradução de *A Preciosa* de Sórora Maria do Céu (Marina Clemência), obra que M. H. Piwnik mostrou ter circulado em listas de subscrições como sendo de Teodoro de Almeida, quando a verdadeira autora aparecia também no pedido de licença de impressão.¹⁹ Nesse caso, e tendo em conta o empenho do oratoriano na difusão da devoção ao Sagrado Coração de Jesus, a utilização do nome afigura-se-nos até mais compreensível.

Pelo que diz respeito à obra citada em terceiro lugar, como ausente do elenco de Inocêncio, *Piadoso devocionario en honor del Sagrado Corazón de Jesus*, trata-se de uma tradução do original português de Almeida, *Entretenimentos do Coração devoto com o Santissimo Coração de Jesus*, de 1790, que consta do dito inventário e que foi objecto de traduções

¹⁸ *Exercicio Quotidiano muito Agradavel ao SS. Coração de Jesus*, Impresso em Roma na Officina de Casaletti no anno de 1777, e reimpresso em Lisboa, 1788, na Regia Officina Typografica.

¹⁹ M.-H. PIWNIK, *Images de la culture pombaline...*, 369, nota 50. Gostaríamos, porém, de fazer notar que o nome de Marina Clemência (Sórora Maria do Céu) não era, em rigor, um nome completamente desconhecido para o público espanhol que, de acordo com o teor do anúncio da *Gaceta de Madrid* citada no mesmo trabalho, dela podia adquirir as novelas incluídas em *Novelas de M. Marmontel y de la Madre Sor Marina Clemencia, traducidas del Francés y Portugues al castellano, anunciadas em 1774* (ibid 368). Contudo, em 1791, data da primeira edição de *La Preciosa. Alegoria Moral*, o nome de Teodoro de Almeida ligava-se já a um conjunto substancial de obras traduzidas, de onde sobressaíam, nesta data, não o esqueçamos, as reedições de *O Feliz Independente* e do *Tesouro de Paciência*.

espanholas e francesas várias vezes reeditadas, como poderá verificar-se na lista que acompanha este pequeno trabalho.

O texto mencionado no nº 4, *Tesoro de proteccion en la Santissima Virgen*, permaneceu até hoje, tanto quanto nos é dado saber, sem identificação do original português²⁰. A leitura do título completo, *Tesoro de Proteccion en la Santissima Virgen ó Estimulos de Amor y Devocion á La Madre de Dios, Nuestra Señora* levou-nos a suspeitar tratar-se da obra de Teodoro de Almeida, publicada pela primeira vez em 1759, intitulada *Estimulos do Amor da V. Maria Mai de Deos*. Com efeito, assim é. O confronto das duas obras mostra à saciedade que a *Advertência*, o texto, os índices coincidem plenamente, sem margem para qualquer dúvida. O acrescento concretizado pela primeira parte do título, *Tesoro de proteccion en la Santissima Virgen*, que nos anúncios ocorria abreviado para *Tesoro de Proteccion*²¹, explorava, muito provavelmente, a relação de semelhança com outra obra de Almeida, *Tesoro de Paciencia*, editada pela primeira vez em Espanha em 1783 e reimpressa em 1786 e 1788. Em 1790, data do aparecimento do *Tesoro de Proteccion*, a repetição evocava, certamente, o reconhecimento do público leitor e a filiação no conjunto de manuais de oração a que ambos pertenciam. Não conseguimos, todavia, nas diferentes edições compulsadas, desfazer inequivocamente o mistério que paira sobre o nome do tradutor, designado pelas iniciais P.D.F.V.G. Conhecendo, porém, a identidade dos diferentes figuras que empreenderam traduções do oratoriano, valerá a pena resistir à tentação de traduzir este grupo de letras por D. P. Francisco Vasquez Girón, de seu nome completo, Francisco Vásquez Girón Serrado, C. R. de S. Cayetano e leitor de Teologia?²²

Encontrado o original português do *Tesoro de Proteccion*, o problema do original da tradução francesa *Esprit et Pratique de la dévotion à la*

²⁰ Procurámos responder, de alguma maneira, ao desafio que Robert RICARD havia lançado num pequenino, mas curioso artigo intitulado *Les lectures portugaises de Saint Antoine-Marie Claret 1807-1870*: "Claret voulait faire insérer dans un volume de dévotion sur la Sainte Vierge le *Tesoro de Proteccion...* du P. Teodoro de Almeida" (*Escritos*, p 824, lettre 14). A dire vrai, on ne retrouve aucun ouvrage de ce genre dans les bibliographies qui nous donnent la liste des innombrables écrits du P. Teodoro de Almeida... Une enquête plus poussée, qui m'a été impossible, éclaircirait sans doute ce petit problème, que je propose, lui aussi, à la sagacité des lecteurs du *Boletim* (R. RICARD, *Les lectures portugaises de Saint Antoine-Marie Claret 1807-1870* in *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*, vol.II, Julho-Setembro de 1961, nº3, Lisboa, 1961. O *Tesoro de Proteccion* foi efectivamente publicado pela Livraria Religiosa, em 1850 (cf. lista em apêndice).

²¹ Marie-Helene PIWNIK, *Images...*, ed.cit.

²² Supondo que as iniciais corresponderiam, obviamente, a Padre Don Francisco Vasquez Girón.

Sainte Vierge (1832) tornou-se mais fácil. Trata-se, também neste caso, dos *Estímulos do Amor da V. Maria...* que o Abade Jamet, Cônego honorário de Bayeux e Superior da Maison du Bon Sauveur, diz ter traduzido directamente do português. Aliás, tal como no caso da versão espanhola, a comparação dos dois textos é absolutamente esclarecedora. A coincidência da *Advertência* inicial, do texto, dos índices não permite dúvidas.

Ainda no âmbito das traduções espanholas, M. H. Piwnik²³ referenciou um texto presente nos anúncios da *Gaceta de Madrid - Compendio de Historia de la Filosofia* (1787) - para o qual não encontrou, nos reportórios bibliográficos conhecidos, original correspondente e que não existe na Biblioteca Nacional de Madrid. Na falta de confronto directo, visto que não conseguimos, até este momento, localizar a obra nas bibliotecas espanholas, podemos apenas supor que tal título deve corresponder ao texto que T. de Almeida acrescentou à segunda edição do primeiro volume da *Recreação Filosófica* (1753), denominada «Discurso Preliminar Sobre a Istoría da Filosofia», que se estende por 59 páginas e cuja natureza propedêutica assinala: «Avendo de tratar da Filozofia Natural nestes Dialogos, me pareceo justo prevenir aos meus leitores com um brevisimo rezumo da longa Istoría da filozofia. Convém que eles saibão as partes de que ela consta, a divizão das seitas, a multiplicidade de escolas, como também a mudansa que tem tido com os tempos».²⁴ Teria sido esta introdução editada independentemente, como manual vulgarizador dos conhecimentos julgados necessários para abordar a Filosofia Natural na óptica dos Modernos? Uma hipótese a verificar na comparação dos dois textos...

Mais seguros, porque documentalmente verificáveis, são os argumentos que caucionam o desfazer de uma atribuição errada que, desde Inocêncio, tem percorrido diferentes elencos de obras do oratoriano. Referimo-nos à obra intitulada *Da Formosura de Deus*, da qual Teodoro de Almeida já foi considerado autor e tradutor. De facto, não é uma coisa nem outra. Trata-se do original do P. J. E. Nieremberg, *De la Hermosura de Dios y su Amabilidad, por las infinitas perfecciones del ser divino* (1641), de cuja tradução para português, pelo que diz respeito aos 17 capítulos do Livro I, se ocupou Sôror Teresa Angélica Peregrina de Jesus, «Religiosa professa da primeira Regra e segunda Ordem do Serafico Patriarca S. Francisco». Publicada em 1785, na Oficina Patriarcal de Francisco Luis Ameno a obra integra a informação «É dada à luz para utilidade das almas por João de

²³ Marie-Hélène PIWNIK, *Les souscripteurs...*, ed. cit., 96, nota 7.

²⁴ Teodoro de ALMEIDA, *Recreação Filosófica*, 2ª ed, 1753, i.

Oliveira e Sousa»²⁵. Nenhuma relação, portanto, pelo menos aparentemente, com Teodoro de Almeida.

Algo de ligeiramente diverso se passa com uma outra tradução, também atribuída ao oratoriano: o *Espirito Consolador ou Tratado Ascetico encaminhado a guiar a alma à perfeição cristã...*, publicado pela primeira vez em 1791, sem indicação de autor ou tradutor. A informação dispensada ao leitor reduz-se à lacónica frase «Traduzido do idioma Francez em Portuguez»²⁶. Se bem que não tivéssemos conseguido encontrar rasto desta tradução na diferente documentação de e sobre Teodoro de Almeida²⁷, os dois exemplares que compulsámos pertenciam, um, à Livraria do Mosteiro da Visitação e, outro, a Maria Luiza de Santa Tereza de Cantanhede, com a anotação manuscrita «Passou para o uso de Sórora Maria Clara», ambas visitandinas... Conhecendo a responsabilidade do oratoriano na fundação, desenvolvimento e actividades do mencionado Mosteiro e tendo em conta, simultaneamente, a competência linguística do autor na língua francesa, amplamente provada por outros trabalhos²⁸, fica a suspeita de que a versão portuguesa efectivamente lhe pertença, embora não tenhamos encontrado, por agora, rasto do original. Ainda no âmbito de prováveis traduções efectuadas pelo oratoriano, consideremos o caso das obras do P. Ambroise Lombez vertidas para português. Como é sabido, este capuchinho foi director espiritual de Almeida, durante a permanência deste último em Anney e Auch. Do conjunto dos seus textos, difusores de uma espirituali-

²⁵ A tradução portuguesa limita-se apenas aos 17 capítulos que constituem o Livro I.

²⁶ *Espirito consolador ou Tratado Ascetico Encaminhado a guiar as Almas a Perfeição Cristã: Dividido em Varias Partes pela Ordem, que se mostra nas Paginas seguintes: com hum Tratado Annexo, que encerra o modo de Assistir Devotamente ao Santo Sacrificio da Missa: Composto pelo Author da Imitação da SS. Virgem sobre o Modelo da Imitação de Christo. Traduzido do idioma Francez no Portuguez. Lisboa na Regia Officina Typographica Anno MDCCCLL.*

²⁷ Sobretudo na biografia manuscrita, guardada no A.N.T.T. e datada de 1830, em que um discípulo de Teodoro de Almeida, provavelmente o P. Joaquim Dâmaso, relata pormenorizadamente as actividades e obras do oratoriano. Cf. *Vida do Padre Teodoro de Almeida da Congregação do Oratório de Lisboa, Fundador da Visitação de Santa Maria no sítio da Junqueira, e o que mais trabalhou para de novo ser povoada a Casa do Espirito Santo da pedreira depois de reedificada sobre as ruínas da que pelo terremoto de 1755 e incêndio que se lhe seguiu ficara destruída*, A.N.T.T., ms da Livraria 2316.

²⁸ Por exemplo, pela tradução francesa de *O Feliz Independente*, corrigida pelo próprio T. de Almeida e guardada manuscrita no A.N.T.T. (ms 904), ou pela edição bilingue do *Novo Methodo para ensinar a Geografia, offerecido às Religiosas da Visitação de Santa Maria de Lisboa*, Lisboa, 1787.

dade fortemente marcada por acentos e orientações salesianas, encontram-se na nossa língua apenas dois: o *Tratado da Paz Interior*, publicado em 1783, na Oficina de António Rodrigues Galhardo, reeditado em 1787, e o *Tratado da Alegria da Alma Cristã*, de 1821, na Impressão Régia. Em relação a este último, a questão está resolvida por natureza, visto que indica o nome do tradutor, o Beneficiado Bartolomeu da Silva Coelho, embora continue por averiguar quanto deve esta versão a alguns cadernos deixados manuscritos por Teodoro de Almeida que integram uma parte da tradução. Quanto ao primeiro, editado das duas vezes sem nome do responsável pela versão portuguesa, o problema permanece sem resolução definitiva, se bem que o peso de alguns argumentos conduza o prato da balança a inclinar-se para o lado do oratoriano. As observações de Inocêncio, ao assacar a responsabilidade dos dois textos a Teodoro de Almeida, não oferecem grande contributo para a solução, pois que a informação é avançada sob reserva - «Além das obras impressas que ficam indicadas, deixou o P. Theodoro de Almeida, segundo afirmam os seus biógrafos, outras manuscritas, cujo destino ignoro... As traduções dos tratados *Da paz interior*, e *Da alegria christã*, do Abbade Lombez». Contudo, os testemunhos aduzidos justamente pela *Vida...* manuscrita atrás mencionada, datada de 1830, e pelo *Elogio*²⁹ de Dantas Pereira, de 1831, apontam, inequivocamente, no sentido de responsabilizar Teodoro de Almeida pela tradução do *Traité de la paix intérieure* e por parte do *Traité de la joie de l'âme chrétienne*, que provavelmente não teve tempo ou oportunidade de terminar. Aliás, o facto de esta tradução ter sido publicada tantos anos mais tarde, apenas em 1821, pode ajudar a corroborar esta hipótese. Em relação ao primeiro texto, parece ser de aceitar, pelo menos até prova evidente em contrário, e tendo em conta um núcleo de argumentos que adquire particular consistência se lido em conjunto - os testemunhos mencionados, as relações do oratoriano com o P. Lombez, o seu empenho em difundir uma temática polarizada pela ideia nuclear do *Cristão-Feliz* - que o nome de T. de Almeida se esconde atrás do anonimato do tradutor.

II

A lista de traduções que acompanha esta investigação permite, pela simples leitura das datas, uma conclusão imediata: a difusão das obras de

²⁹ José Maria Dantas PEREIRA, *Elogio do Padre Theodoro de Almeida* in *Memorias da Academia das Ciências de Lisboa*, tomo XI, 1931, XV-XIX.

espiritualidade de T. de Almeida, em Espanha, inicia-se em 1783, com a tradução do *Tesouro de Paciência*, sucessivamente reeditado, na mesma década, em 1786 e 1788. Pelo que diz respeito à vertente de língua francesa, e se não tivermos em conta as traduções de *O Feliz Independente*, em 1820, no sentido em que esta não é verdadeiramente uma obra de espiritualidade *tout court*, embora possa ser considerada uma novela de intuítos espiritualizantes, e da *Harmonia da Razão e da Religião*, em 1823, na medida em que este texto possui uma natureza diferente, a filiar no vasto conjunto de literatura apologética e de controvérsia, equacionando as relações Razão/Religião, ou mais amplamente Fé/Luzes, tardia na Península Ibérica, mesmo face a França e Itália, 1826 é a data que inaugura a circulação das obras de espiritualidade do oratoriano em solo francês. Entre 1783 e 1826, um intervalo de 43 anos.

Começemos pelo quadro espanhol: a data de início da circulação no país vizinho não pode deixar de evocar circunstâncias da biografia de Teodoro de Almeida. Arredado da Corte em 1760, permaneceu no Porto ao longo de oito anos, precisamente até Setembro de 1768, altura em que, para, alegadamente, escapar a ordens de prisão do então Conde de Oeiras, se refugia em Annecy, depois de viagens e estadias particularmente acidentadas, que o obrigam a abandonar a intenção inicial de chegar à Holanda, onde estava já outro congregado, também fugido a Sebastião José de Carvalho e Melo, o P. João Chevalier, sobrinho de Verney e grande amigo de T. de Almeida. O regresso a Portugal iniciado, ainda, em 1777, na sequência da queda de Pombal, verificou-se, exactamente, em Março de 1778. Em 1779, com a publicação de *O Feliz Independente*, Almeida retoma as actividades de autor, interrompidas pelo exílio. Em 1784, editar-se-ão os dois primeiros volumes das *Cartas Físico-Matemáticas*, como suplemento à *Recreação*, cujo último tomo havia saído em 1768 e, em 1787, será a vez dos *Sermões*. É justamente a década de 80, significativa em termos do retomar de actividades - fundação da Academia das Ciências em 1779, respectiva Oração de Abertura em 1780, estabelecimento das Visitandinas em 1784 - que presencia o início da difusão em Espanha em 1783.

Continuando a fixar-nos apenas nas obras de espiritualidade, objecto primeiro destas notas, alinhemos algumas reflexões que, partindo do estudo da forma como se apresentam as traduções - prólogo da responsabilidade do tradutor, acrescentos, informações dispensadas em relação ao autor original - permitam precisar tendências e orientações de divulgação de movimentos devocionais.

A primeira tradução referenciada, até prova em contrário, o *Tesoro de Paciencia ó consuelo del alma atribulada en la meditacion de las penas del Salvador*, remonta a 1783. Atribuída a Monserrate y Urbina, faz-se acompanhar por uma «Instruccion Práctica para tener Oración Mental», que ocupa exactamente 27 páginas. A questão do tradutor está, porém, longe de ser pacífica. Na verdade, o rosto desta versão não regista o nome do tradutor que, como mostrou M. H. Piwnik, apenas ocorre no pedido de licença de impressão³⁰. A crer neste facto, a «Instruccion Práctica...» seria, obviamente, da autoria de Monserrate Y Urbina. No entanto, a 2ª edição, datada de 1785, indica o presbítero D. Benito Estaun Y Riol como responsável pela tradução, acrescentada por um *Via Crucis*, um *Relógio da Paixão*, umas «Preparaciones, Aspiraciones y Acciones de Gracias...para recibir con Devocion El Santissimo Sacramento del Eucaristia», mas curiosamente, em que o método das «aspirações» é composto como na prática fecunda da oração contemplativa, e o texto das indulgências concedidas por Bento XIV, ao recomendar, no Breve de 16 de Dezembro de 1746, a prática da oração mental e, sobretudo, mantém a indicação que atribui a «Instruccion Practica...» ao tradutor, neste caso, por conseguinte ao mesmo B. Estaun y Riol. Contudo, é curioso verificar que o texto designado por «Preparaciones...» possui um rosto próprio que estampa também o nome do autor.³¹ Porque? Porque a «Instrucción...» copiada da 1ª edição não lhe pertenceria, mas sim a Monserrate y Urbina? Colocada nestes termos a resposta parece por demais óbvia, sobretudo se soubermos, como argutamente mostrou M. H. Piwnik³² que um longo litígio opôs este último a um oratoriano chamado Benito Ruesta, que se apresentou como tendo traduzido a maior parte da 1ª edição espanhola de *O Feliz Independente* (1783), quando a licença de impressão havia sido concedida a Monserrate y Urbina, responsável apenas pelo tomo III. Ruesta pretendia que o grande impressor Joaquín Ibarra cessasse a impressão até à altura do julgamento, mas, a avaliar pelas edições anteriores a 1786, data da 5ª, da responsabili-

³⁰ M-H- PIWNIK, *Une entreprise lucrative...*,

³¹ *Preparaciones Aspiraciones y Acciones de Gracias y otras oraciones para recibir con Devocion el Santissimo Sacramento de la Eucaristia*, por D. Benito Estaun Y Riol. Claramente direccionadas para a divulgação da devoção a Cristo Crucificado estão também as indicações particulares acrescentadas pelo tradutor, procurando evidenciar a pertinência da oração e meditação quotidianas. Apenas a título de exemplo: «La devocion seguinte en obsequio de las cinco principales Lhagas del Señor, es muy útil à qualquier para grangear mucho merito; y sería muy bueno que todo o Christiano la hiciese cada dia, por ser muy breve, y que incluye cinco actos de muy gran mérito», *Tesoro de Paciencia*, ed.cit., 268.

³² *Tesoro de Paciencia...*, ed. cit., 201-202.

dade de B. Estaun Y Riol, o oratoriano deve ter perdido a causa, pois que todas guardam o nome de Monserrate Y Urbina, que, entretanto, acaba por desaparecer, como tradutor de obras de Teodoro de Almeida... Todo este imbróglio judicial teria permitido, tendo em conta que a 1ª edição do *Tesoro de Paciencia* não registava o nome do tradutor, que Benito Estaun Y Riol se aproveitasse da tradução e da «Instruccion Practica...», limitando-se aos acrescentos que já indicámos? Muito provavelmente... Daí a eventual necessidade de assinalar a autoria das «Preparaciones... para recibir... el Santissimo Sacramento»? Questões às quais, por enquanto, não podemos responder cabalmente. Não deixa de ser curioso, todavia, que a data da tradução do *Tesouro de Paciencia*, 1783, coincida com a do início da difusão de *O Feliz Independente*, editado, em espanhol, nesse mesmo ano, que o autor da tradução seja - como tudo parece indicar - o mesmo e, por consequência, que a circulação de Almeida, em Espanha, se faça, em primeiro lugar, através de uma novela de natureza moral e de um manual de oração claramente vocacionado para a difusão da devoção a Cristo Crucificado, pois que o *Compendio de la Historia de la Filosofia* - que, em nossa opinião, mais não era que a «Introdução» ao primeiro volume da *Recreação* - os seis primeiros volumes desta última e as *Cartas Físico-Matemáticas* serão editados apenas em 1787. Notemos, ainda, que os acrescentos da mão de B. Estaun Y Riol, também ele autor de uma tradução de *O Feliz Independente* que fará imprimir no mesmo anos da saída da 2ª edição do *Tesoro de Paciencia*, em 1786³³, ajudam à construção de um pequeno livro de orações visando a meditação nos temas da Paixão. Em todo o caso, o próprio formato, um oitavo pequeno, valorizado por uma gravurinha reproduzindo o quadro de Velásquez que representa Cristo Crucificado, contribuía para a definição deste texto como um manual de orações, facilmente transportável, a usar em qualquer hora do dia.

Neste contexto, parece-nos dever valorizar um facto inegável. Quando, em 1787, se publica, em Espanha, essa obra de divulgação científica que é a *Recreação Filosófica*, Teodoro de Almeida era já conhecido do público, como autor de obras devotas - pelo menos duas edições de *Tesoro de Paciencia* e cinco de *El Hombre Feliz* -, isto é, o factor reconhecimento não funcionou, certamente, da *ciência* para a *espiritualidade*, mas sim da *espiritualidade* para a *ciência*, como sugestão, a não negligenciar, das garantias de "ensinar ciência", no âmbito da ortodoxia,

³³ Esta tradução de Benito Estaun y Riol procura reproduzir, com acrescentos, a 2ª edição portuguesa que havia sido sujeita a modificações por Teodoro de Almeida.

provando, simultaneamente, que o conhecimento profundo da Natureza - a *Recreação* de I a VI centrava-se na Filosofia Natural - a descodificação dos seus segredos, mais não eram que formas de melhor conhecer e, conseqüentemente, de melhor amar a Deus, pela grandiosidade das suas obras. Só neste enquadramento é possível integrar, e entender, os anúncios publicitando as traduções das *Cartas Físico-Matemáticas* e da *Recreação* que, acentuando a vertente da divulgação científica, valorizam o seu contributo para que «haciéndose mas comunes y generales entre los hombres de todos estados y condiciones nas noticias filosoficas de las maravillosas obras de Dios en el cielo, mar y tierra, alaben con mas conocimiento su infinita sabiduria y poder»³⁴, parafraseando as palavras de Teodoro de Almeida, no prólogo ao Tomo I da *Recreação*: «O Sabio Autor do mundo na produção das criaturas deixou nelas em certo modo gravado o seu nome, e una admiráveis vestígios de quem fora o seu Autor. Todos os omens vem este mundo, e tratão com frequênciam as criaturas de que se compoem; mas são muito poucos os que sabem reparar na imagem do Creador, que nelas se acha estampada; só se pode conhecer, quando a consideração as sujeita a uma reflexão madura. A isto unicamente se ordena todo o estudo da Filosofia. Não á criatura tão vil, nos olhos da ignorância, que não seja bastante a transportar o maior engenho, se guiado pela lús da razão souber nele descobrir os vestígios da perfeição de Deos».³⁵

À publicação de três obras visando a divulgação científica, seguem-se, um ano depois, em 1788, a terceira edição do *Tesoro de Paciência* e a primeira dos *Gemidos de la Madre de Dios* e dos *Sermones*. O *Tesoro...* continua a registar o nome de Benito Estaun y Riol, responsável também, como acima afirmámos, pela quinta edição de *O Feliz Independente*, posteriormente reeditada em diferentes datas, mas os *Gemidos..* e os *Sermones* perfilam um novo tradutor, D. Francisco Vásquez Girón Serrado, que havia começado, um ano antes, com as *Cartas Físico-Matemáticas*, e continuaria depois dos *Gemidos* e dos *Sermones*, pelo *Tesoro de Protección*, em 1790, pela, com toda a probabilidade pseudo-obra de T. de Almeida, *Ejercicio cotidiano*, em 1796, pela *Armonia...* em 1798 e em 1802 e pelo *Feliz Independente* em 1798. No prólogo integrado no *Tesoro de Protección*

³⁴ Usámos a transcrição do anúncio da *Gaceta de Madrid* efectuada por M.H.PIWNIK, *Images de la culture*, 356.

³⁵ Teodoro de ALMEIDA, *Recreação...*, 2ª edição, 1753, Prologo. Embora fora do âmbito deste trabalho, não podemos deixar de sublinhar que os prólogos das diferentes edições da *Recreação* contêm mudanças, de alguma pertinência, que estudamos em outro lugar. Daí que tenhamos optado, em nome de maior clareza, por citar da 2ª edição, revista e acrescentada pelo autor.

Francisco Vásquez como que subentende este conhecimento vário das obras de Teodoro de Almeida, ao permitir-se emitir sobre elas um juízo de valor, superiorizando as obras de espiritualidade face às de divulgação científica: «Todas las varias Obras que ha escrito el Padre D. Teodoro de Almeyda han sido recibidas del publico con la mayor aceptacion; no solo por aquella gracia de novedad que las comunica, tanto mas agradable quanto es menos afectada, y por la claridad de las expresiones con que produce sus pensamientos; sino tambien por la viveza y multitud de las imágenes y caractéres que abundan en sus libros: de este modo va siempre descansando la atencion del que los lee con la variedad de las ideas, las que sucediéndose unas á otras divierten y no fatigan la imaginacion. *Pero quando brilla mas su destreza es en las obras de piedad y devocion*»³⁶. Esta valorização particulariza-se, a seguir, na defesa das obras difusoras de devoções marianas, como era justamente o caso do *Tesoro de Proteccion*, e, neste sentido, as palavras de Francisco Vásquez merecem alguma atenção, sobretudo se contextualizadas por uma dupla ordem de razões. Por um lado, o tradutor recupera a primeira obra de espiritualidade de Teodoro de Almeida, que havia sido publicada em 1759 - ao tempo da tradução espanhola esta continuava a ser a única edição existente em Portugal, visto que a segunda só surgiu em 1792 (por influência da versão que circulava no país vizinho?) - e daí, muito provavelmente, a necessidade de justificar a tradução deste texto que, verdadeiramente, tal como os *Gemidos*, veiculava a devoção à Virgem Maria, por outro, como que ecoa, no carácter profundamente argumentativo do discurso de Vasquez, quase estruturado como uma resposta, um núcleo de opiniões, representado pela censura a esta última obra, que nos permitimos transcrever parcialmente: «nosotros abundamos en este genero de devocionarios a la Virgen S.ma (especialmente en sus dolores) tan piadosos como los del Pe Almeida y mas nutritivos de la verdadera piedad. Si por esta razón (...) es superflua la impresion de esta trad.on, por otras la juzgo en cierto modo, peligrosa, todo el empeño del Pe Almeida es hacer lhorar a los devotos de la S.ma Virgen, precisamente porque la Sr^a sintò y lhoró durante la vida, y passion de su unigenito hijo. Esto es trantornarlas cosas y sacarlas de su centro (...). La Iglesia nos excita en sus versos, no a lhorar por quien lhoró la Sr^a sino à lhorar por lo que ella lhoró»³⁷. Consciente da vertente polémica que comportava a dimensão

³⁶ *Tesoro de Proteccion*, 1ª ed., 1790, "Prologo".

³⁷ Transcrição efectuada por M. H. PIWNIK, *Images...*, 371 (a partir de A. H. N. M., Consejos, Índice de Impresiones, Leg^o 5554-98.)

afectiva da devoção às dores de Maria, Teodoro de Almeida havia antecedido o texto português dos *Estímulos* de uma «Advertência», preservada pela versão espanhola, em que declarava que ao preferir a Beatíssima Virgem Maria a todas as criaturas, não tinha intenção de «compreender a Sacratíssima Humanidade de Cristo, Nosso Senhor, que incomparavelmente é superior à mesma Santíssima Virgem». No entanto, Francisco Vásquez, ao não julgar suficientes as palavras do oratoriano, pois que as antecede de um texto mais amplo e explicativo, parece visar algo mais do que uma simples prevenção, no sentido em que os argumentos avançados, defendendo a devoção à Virgem da acusação de «languida» e «vulgar», servem não só aos *Tesoro de Protección*, como também aos já editados *Gemidos*, e funcionam simultaneamente como resposta à posição veiculada pela censura acima mencionada. Com efeito, a asserção de Vásquez «regularmente salen lánguidas las producciones de los que no se sienten animados de un vehemente y eficaz deseo de persuadir; por el contrario, si se halla interesado el corazon en los asuntos que trata, aun en los muertos caracteres del papel se conserva un calor eficaz que se hace sentir de los mesmos Lectores»³⁸ parece responder, ou pelo menos evocar, o perigo que a censura havia feito residir no simples apelo às lágrimas, enquanto a ironia subjacente à designação «medios sabios» - «el enemigo comun procura, digo, con todas sus artes valerse de la tibieza de algunos medios sabios, para que otras almas incautas empien a mirar esta devocion como una devocion vulgar, pretextando que solo el amor divino (como es cierto) es la medida de la santidad, y de este modo pretenden reducir la piedad y religion à metafisica...»³⁹ parece dirigida aqueles que, como o autor da censura, guardavam as lágrimas apenas para «lhorar por lo que ella lhoró». Curiosamente, a tradução referida por Palau y Dulcet, intitulada *Obsequios dolorosos de la Madre de Dios*, de 1795, à qual não se tem prestado a necessária atenção, mais não é que a autonomização da parte dos *Gemidos da Mãe de Deus*, apelidada «Obsequios dolorosos da Mae de Deos Afflicta», que se estende no original português por 126 páginas e que acaba por prolongar, um pouco artificialmente, este movimento de traduções de devocionários à Virgem Maria da autoria de Teodoro de Almeida.

A partir de meados da década de 90, as traduções espanholas passam a acompanhar mais de perto, em termos de intervalo temporal, as primeiras edições portuguesas. Em 1797, editam-se as *Meditaciones sobre*

³⁸ *Tesoro de Protección*, «Prologo».

³⁹ *Tesoro de Protección*, «Prologo»

los atributos divinos, cujo original português havia sido publicado apenas um ano antes, em 1796, em 1798-99, os quatro volumes do *Pastor Evangélico*, editado em Portugal em 1797, em 1799, a *Muerte Alegre*, também de 97. Entre as três obras tão rapidamente traduzidas - as *Meditaciones*, o *Pastor Evangelico* e a *Muerte Alegre* - existe ainda um outro elo de ligação, consubstanciado no facto todas pertencerem ao mesmo tradutor, um nome a acrescentar aos já conhecidos, Frei Rosendo Fernández Puga.

O único texto que foge a esta sequência, os *Entretenimentos do Coração Devoto*, cuja primeira edição portuguesa remonta a 1790, enquanto a tradução espanhola data apenas de 1804, será justamente o que mais vezes se reimprimirá, como pode verificar-se na lista apensa, circunstância não despicienda no contexto da difusão dos movimentos devocionais ao Sagrado Coração de Jesus. Aliás, importa notar que a larga maioria dessas traduções espanholas se imprime, ao longo do século XIX, sobretudo em França, muito provavelmente nos círculos de emigrados espanhóis, cuja responsabilidade na edição de Teodoro de Almeida guardaremos para outra oportunidade. Importa-nos, por agora, atentar no âmbito cronológico e nos prefácios ou acrescentos que, acompanhando as traduções em língua francesa, permitam evidenciar como se *partilha* a herança do oratoriano, no sentido em que a circulação de textos em francês se faz já depois da morte de Almeida, ocorrida em 1804.

Limitando-nos às obras de espiritualidade em sentido restrito, isto é, deixando de lado *O Feliz Independente*, traduzido em 1820 (*L'Homme Heureux dans toutes les situations de la vie, ou les aventures de Misséno*) e a *Harmonia da Razão e da Religião*, em 1823 (*Harmonie de la raison et de la religion ou réponses philosophiques aux arguments des incrédules*), as traduções francesas do oratoriano iniciam-se, tal como havia acontecido em Espanha, pelo *Tesouro de Paciência*. Em 1826, na versão do Abade Jamet, cônego horário de Bayeux e superior da Maison du Bon Sauveur em Caen, responsável já por *L'Homme Heureux*, surge o *Trésor de Patience caché dans les plaies de Jesus Christ*, integrando a indicação «traduit du portugais», pormenor que só se revela particularmente significativo, se o remetermos para a informação dispensada pelo mesmo autor, na citada tradução de *O Feliz Independente*: «Il est fâcheux que cet ouvrage ne soit pas tombé en des meilleures mains que les miennes. Encore je n'ai pu me procurer le texte portugais assez à temps, et je ne l'ai mis en Français que sur la traduction Espagnole de Vásquez, dans laquelle il avait déjà sans

doute perdu beaucoup de son mérite, quoique cette traduction eût été approuvée par l'auteur lui-même».⁴⁰

Em 1832, aparece a público a tradução dos *Estímulos* (1759), sob o título *Esprit et Pratique de la Dévotion a la Sainte Vierge*, do mesmo Jamet, que, uma vez mais, frisa haver traduzido do português.⁴¹ A edição reproduz exactamente a portuguesa, da «Advertência» ao «Índice», sem acrescentos nem omissões, se bem que repartida por dois tomos. O mesmo não acontece, todavia, com a versão dos *Gemidos*, de 1837, *Gémissements et Consolations de la Mère de Dieu*, cujo prefácio claramente assinala os objectivos de difusão do culto de Maria que lhe presidiram - «En faisant passer dans notre langue cet ouvrage si précieux, et trop tard connu dans ce royaume, nous sommes convaincus qu'il contribuera puissamment à propager parmi nous le culte de Marie»⁴² -, ao mesmo que procede à valorização da obra, no contexto da produção de literatura de espiritualidade de Teodoro de Almeida: «Le nom seul de l'auteur de ce livre admirable suffit pour en faire l'éloge... Le R.P.D. Almeйда, si connu par un grand nombre d'ouvrages de piété, tous remarquables par l'onction et la solidité des pensées, s'est surpassé dans celui-ci, où il a fait éclater toutes les richesses d'une imagination brillante et la sensibilité d'un coeur plein d'amour pour la Mère de Dieu»⁴³.

A consideração da terceira e última obra de espiritualidade de Teodoro de Almeida traduzida em francês, os *Entretenimentos do Coração Devoto* (*Elevations sur le Sacré Coeur de Jésus*), remete, justamente, para o problema da circulação em França das traduções espanholas. Basta olhar para a lista em apêndice, para verificar que a penetração dos *Entretenimentos* se faz, em primeiro lugar, por estas, logo a partir de 1826 - por coincidência no mesmo ano da primeira edição francesa do *Tesouro de Paciência* - enquanto as *Elevations* surgem apenas em 1868. Por outro lado, enquanto esta edição não sofreu, ao que hoje sabemos, reimpressões, o mesmo não aconteceu com as traduções espanholas reeditadas pelo menos

⁴⁰ *L'Homme Heureux dans Toutes les situations de la Vie ou les Aventures de Misseno*, poème Portugais, Du P. Théod. de Almeйда, Traduit Par M. L'Abbé J***, à Caen, De L'Imprimerie de F. Poisson, Rue Froide, 1820, «Préface».

⁴¹ *Esprit et Pratique de la Dévotion a la Sainte Vierge* traduit du Portugais Par M. L'Abbé Jamet, Chanoine Honoraire de Bayeux et Supérieur de la Maison du bon Sauveur de Caen. à Paris, chez Albanel, Libraire, à Lyon, chez Sauvignet et Ci, 1832, «Préface».

⁴² *Gémissements et Consolations de la Mère de Dieu*, par Le R. P. D. Théodore de Almeйда, Ouvrage écrit en portugais, copié en espagnol, et traduit pour la première fois en français. A Lyon, Chez J. M. Barret, Pace des terreaux, 1837, «Préface».

⁴³ *Gémissements...*, «Préface»

até 1881. Destas nos ocuparemos com pormenor oportunamente, sobretudo pelo que respeita aos movimentos de difusão na América espanhola.

Voltando às três obras traduzidas em francês, notemos que, enquanto *Esprit et Pratique* não oferece qualquer texto explicativo, os *Gemisements* e as *Elevations* retêm, nos respectivos prefácios, as razões motivadoras das traduções francesas. No primeiro caso, sublinha-se o desejo de «propager parmi nous le culte de Marie», acompanhado pelo encorajamento dado ao tradutor pelo falecido Pio VII, no segundo, acentua-se a necessidade de explicar e difundir a devoção ao Sagrado Coração de Jesus. O tradutor dos *Entretenimentos*, o P. Bouscaillou, do Oratório de Jesus, escreveu um «Avertissement» sobre a obra e a personalidade de Teodoro de Almeida e uma bem mais longa introdução histórica e dogmática sobre a devoção. Em todo o caso, e comparativamente, esta é, no conjunto das três, a obra sujeita a maiores alterações, no sentido em que não só se acrescentam textos significativos, como a mencionada introdução, como se omitem muitos dos «Entretenimentos», designados pela palavra «Elevations», de ricas e evidentes ressonâncias "bérullianas", atitude justificada pelo argumento «les langues du midi permettent certaines longueurs qu'on tolère difficilement en français»⁴⁴. Pelo que diz respeito ao «Avertissement», aí se alude à grande estima «parmi les personnes pieuses» de que o livro vinha gozando em Portugal, onde o colocavam, nas palavras, para nós hoje, obviamente, exageradas do tradutor, mas seria interessante medi-las pelas opiniões do tempo, «à côté, quoique un peu au-dessous de oeuvres de Louis de Granade»⁴⁵. O autor, afirma o P. Bouscaillou, «était un des membres les plus pieux et les plus célèbres de l'Oratoire de Saint-Philippe. Il partage avec les Pères de la Compagnie de Jésus, l'honneur d'être persécuté par Pombal et dût se retirer à l'étranger»⁴⁶. Objectivamente vocacionada para a difusão da devoção ao Sagrado Coração de Jesus, a introdução historia e tenta explicar a natureza intrínseca deste movimento devocional, acentuando e procurando esclarecer o papel de Margarida-Maria

⁴⁴ *Élevations sur Le Sacré Coeur de Jésus* par Le P. Théodore d'Almeida Prête de L'Oratoire de Saint Philippe de Néri ouvrage traduit librement du Portugais et Augmenté d'une Introduction Historique et Dogmatique sur la Dévotion au Sacré Coeur par Le R. P. Bouscaillou Prête de l'Oratoire de Jésus et de Marie Immaculée, Approuvé par M. L'Archevêque de Tours Tours Cattier, Libraire-Éditeur, 1868, «Avertissement du traducteur».

⁴⁵ *Élévation...* «Avertissement».

⁴⁶ *Élévation...* «Avertissement».

Alacoque e do P. Eudes, de molde a que os eclesiásticos que sobre ela tenham que falar, aqui encontrem uma versão abreviada mas completa.⁴⁷

Em todo este contexto, não deve ser, naturalmente, esquecida a circunstância fundamental que, alegadamente, levou T. de Almeida à produção desta obra: a publicação dos «pios exercícios que se costumam fazer na Igreja da Visitação de Lisboa». No fundo, e neste enquadramento, uma devoção de origem primordialmente francesa que T. de Almeida *partilhou* de vários modos - ao contactar com as Visitandinas aquando da sua estadia em Annecy, ao responsabilizar-se pelo seu estabelecimento em Portugal em 1784, ao colaborar activamente no desenvolvimento do dito Mosteiro - e, sobretudo, ao escrever estes *Entretenimentos* que, de alguma maneira *regressam*, no sentido em que se afirma a sua utilidade no país de origem da devoção, ou, mais precisamente, desta linha da devoção, numa *partilha* que envolve, certamente, outros modos e outros objectivos. O conjunto de traduções que apurámos podem mesmo mostrar, como em circunstâncias mais ou menos fortuitas, mas em contextos precisos, a *partilha* de correntes de espiritualidade se serve, para se efectuar, de meios de que aparentemente não necessitaria. Poderíamos, por exemplo, supor que houvesse necessidade de recorrer a obras portuguesas, reflectindo leituras basilares sobre a devoção ao Sagrado Coração de Jesus, para aprofundar a sua divulgação?

III

Elenco (provisório?) das traduções editadas em Espanha e França das obras de espiritualidade de Teodoro de Almeida.

(1) *Estimulos do Amor da Virgem Maria mãe de Deus, oferecidos à Mesma Senhora*.

Lisboa, Oficina de Miguel Rodrigues, 1759.

⁴⁷ *Élévation...*, «Introduction Historique et Dogmatique sur la Dévotion au Sacré Coeur de Jésus.

Traduções:

Tesoro de Proteccion en la Santissima Virgen ò Estímulos de Amor y devocion à la Madre de Dios, nuestra señora.

- Madrid, Imprenta Real, 1790; 1797.

- Barcelona, Imprenta de los H. de la V. Pla., 1850.

Esprit et Pratique de La Dévotion à la Sainte Vierge

- Paris, Lyon, Chez Albanel Libraire; Chez Sauvignet et Ci., 1832.

(2) *Gemidos da Mãe de Deus Aflita ou Estímulos da Compaixão das Suas Dores.*

Lisboa, Oficina de Miguel Rodrigues, 1763.

Traduções:

Gemidos de la Madre de Dios Afligida Y consuelos de sus devotos.

- Madrid, En la Imprenta Real, 1788, 1797, 1836.

- Barcelona, Juan Francisco Piferrer, 1791

- Salamanca, 1794.

- Puebla de los Angeles, Oficina Nacional, 1795.

- Paris, Imp. de Pillet fils aîné, 1846.

Gémissements et consolations de la Mère de Dieu.

- Lyon, Chez J. M. Barret, Place des Terreaux, 1837

- Paris, Delaunay, 1837.
- Tours, A.Mame, 1852 (ibid-2ªed.).

(3) *Tesouro de Paciencia nas Chagas de Jesus Christo ou Consolação da Alma atribulada na Meditação das Penas do Salvador.*

Lisboa, Oficina de Miguel Rodrigues, 1765.

Traduções:

Tesoro de Paciencia ó Consuelo del Alma Atribulada en la meditacion de las penas del Salvador.

- Madrid, Don Placido Barco Lopez, 1783, 1786, 1788.
- Paris, Imp. de Pillot aîné, 1839.
- Paris, Rosa Y Bouret, 1867.
- Paris, Garnier Hermanos, 1867.
- Paris y Mexico, C. Bouret, 1877.

Trésor de Patience caché dans les plaies de Jésus Christ.

- Lyon et Paris, Rusand, 1826.
- Caen, Imp.de Paguy, 1835.
- Clermont, Thibaud-Landriot, 1844.

(4) *Sermões*

Lisboa, António Rodrigues Galhardo, 1784.

Traduções:

Sermones

- Madrid, 1788.

- Madrid, Libreria del Castillo, 1798.

(5) *Entretenimentos do Coração Devoto com o Santissimo Coração de Jesus. Ajuntam-se alguns actos de desagravo, e outros obséquios. Para passar devotamente a hora que cada mês se toma de adoração ao Coração Santissimo.*

Lisboa, Na Régia Oficina Tipográfica, 1790.

Traduções:

Entretenimientos del corazon devoto con el Santissimo Corazon de Jesus como simbolo del amor.

- Madrid, 1804, 1818, 1843.

-Puebla de los Angeles, B. Piferrer, 1836.

Entretenimientos del corazon devoto con el Santissimo Corazon de Jesus, y la novena para su fiesta, con un himno al fin.

- Bordeaux, C. Lawalle, 1826, 1837, 1851, 1855.

- Paris, Garnier hermanos, 1857.

-Paris, Rosa y Bouret, 1865, 1869, 1877.

- Paris y Mexico, C. Bouret, 1881.

Elévations sur le Sacré Coeur de Jésus, par le P. Theodore d'Almeida, ouvrage traduit librement du portugais et augmenté d'une introduction historique et dogmatique sur la dévotion au Sacré Coeur, par le R. P. Bouscaillou, Prête de l'Oratoire de Jésus et de Marie Immaculée.

- Tours, Cattier, Libraire-Editeur, 1868.

(6) *Meditações dos Atributos Divinos para todo o ano.*
Lisboa, Regia Oficina Tipográfica, 1796.

Traduções:

Meditaciones sobre los atributos divinos

- Madrid, 1797.

(7) *O Pastor Evangélico repartindo o pasto da divina palavra nas práticas familiares dos domingos e festas*
Lisboa, Regia Oficina Tipográfica, 1797-1799.

Traduções:

Pastor Evangelico

- Madrid, 1798-1799.

- Gerona, A. Oliva, 1826, 1829.

(8) *A Morte alegre do filosofo cristão (vol. I dos Opusculos sobre diversos assuntos)*
Lisboa, Regia Oficina Tipográfica, 1797.

Traduções:

Muerte alegre del filosofo christiano

- Madrid, 1799.

Zulmira C. Santos

Summary: *Being a widely published author in Portugal, the oratorian Teodoro de Almeida (1722-1804) had also several of his works translated in Spain and France. The author tries to clarify which of the translations circulating under the name of Teodoro de Almeida are really his and to study the links between the translations of his spiritual works and the spreading of the devotions to the Virgin and to the Sacred Heart of Jesus. Finally, the author provides the list of the translations of Teodoro de Almeida's works on spirituality published in Spain and France.*

Notas

Fr. Afonso da Ilha, O.F.M.: Partilha de nome ou identidade?

Em 1543, aparecia, em Medina del Campo, publicado por Pedro de Castro, um desses tratados de difícil classificação - ascese? moral? - propondo pela prática das virtudes alcançar a Virtude. Intitulava-se *Tesoro de Virtudes* e o seu autor, escondendo-se no anonimato - uma prática que os franciscanos cultivaram durante muito tempo - revelava, porém, logo na portada, ser «um religioso português» e, de pois, quase no fim, ter escrito a sua obra no convento de Medina de Rio Seco. A fiarmo-nos em Barbosa Machado (*Biblioteca Lusitana*, II, 38) - mas não pudemos controlar as suas informações, tendo mesmo algumas dúvidas se o grande bibliógrafo viu, realmente, algum exemplar - terá sido o tradutor para italiano (1574) da obra e de alguns escritos relatando o martírio de Fr. André de Espoleto em Marrocos (Fez, 1532) e os progressos da evangelização nas Índias por obra dos franciscanos que o «religioso português» colocou no final do volume, quem deu como autor do *Tesoro de Virtudes* um Fr. André da Ilha... Da Ilha? - Não sabemos com que fundamento, mas ilha, como por antonomásia, identificava-se, quase sempre, com a Madeira. E bem poderia ser de lá esse Fr. Afonso, pois na Madeira, a meados de Quatrocentos, tentaram os franciscanos reviver, numa extraordinária experiência iluminada por uma nostalgia de séculos, a *forma vitae* que lhes fora legada pelo seu Fundador. Ao longo da obra nada parece haver que nos desvende um pouco mais acerca de Fr. Afonso, mas sabemos, isso sim, confirmando a sua origem portuguesa, que à volta de 1543 ainda se podia afirmar «poco introducto y desenbuelto en el romance español». E dizia-o num Prólogo-dedicatória da obra à «magnífica persona» de Francisco Pessoa que, como testemunhava o ter sido fiel tesoureiro da esmoler imperatriz Isabel de Portugal, se podia dizer «un thesoro de virtudes... Francisco Pessoa não aparece nomeado entre

os oficiais maiores da casa de Isabel de Portugal, nem mesmo depois de ter sido reformada em 1532, mas dele conhecemos uma carta escrita em 6-10-1529 ao rei João III de Portugal dando-lhe novas da então ainda apenas rainha de Espanha (M. C. Mazarío Coletto, *Isabel de Portugal, Emperatriz y Reina de España*, Madrid, 1951, 533). Ao mesmo antigo tesoureiro vão dedicadas a tradução de latim para castelhano do relato do martírio de Fr. André de Espoleto e a cópia de duas cartas - uma do bispo da Cidade do México e outra do custódio da Província do Santo Evangelho - encontradas, como narra com detalhe Afonso da Ilha, milagrosamente na sua cela em Medina de Rio Seco quando andava a escrever o *Tesoro de Virtudes* e que incluiu, a modos de apêndice, como uma ilustração exemplar da Fé, termo de todas as virtudes...

Ora, em 1493, em S.Francisco de Xabregas, um Fr. Afonso da Ilha encadernava um exemplar do *Floreto de Sant Francisco* que, comprado em Sevilha e pago pela mulher do escrivão dos livros de JoãoII, foi depois oferecido pelo vigário da Observância, Fr.João da Póvoa, ao convento de Santo António da Castanhira (Vila Franca) e que ainda hoje se guarda na B. N. de Lisboa (Inc.539). Será este Fr. Afonso da Ilha, encadernador em Xabregas, em 1493, o autor do *Tesoro de Virtudes* de 1543? A homonímia, e não só a religiosa, é uma constante que, muitas vezes, se transforma em despenhadeiro... E, assim, o nome em nada obsta a que os identifiquemos como uma única pessoa e autor... Mas há, à partida, um óbice a considerar: idade. Em 1543, o encadernador teria cerca, se não mais, de setenta anos... Muitos anos, porém, não impossibilitam de escrever ou de fazer escrever um *Tesoro de Virtudes*... E se no Prólogo-dedicatória Fr. Afonso não se queixa de anos nem achaques... - o que não era obrigatório nem sofrer nem declarar -, também de Francisco Pessoa que não deveria ser mais novo para já em 1529 ter sido tesoureiro da imperatriz Isabel, nada se diz quanto a anos..., mas somente de virtudes... E todos nos lembraremos desse João Rodrigues de Sá que atravessou o século escrevendo versos...

Mas há algo mais que poderá ajudar a tornar menos ténue a identificação desse venerável Afonso da Ilha - ambos Afonsos..., e da mesma ilha?... - autor do *Tesoro*, com o encadernador de Xabregas... Em 1493 - mais precisamente a 11 de Março - Cristovão Colombo visitava, por cumprimento, a rainha Leonor no convento de Santo António da Castanhira... Este facto, aparentemente, nada tem a ver com Fr. Afonso, o encadernador..., mas sabemos que o *Floreto de Sant Francisco* contém, entre muitas sobre o futuro da ordem franciscana, uma profecia atribuída a

Joaquim de Flora que foi aplicada ao Almirante... E não esqueçamos que o *Floreto de Sant Francisco*... passou às Índias com os primeiros doze franciscanos que recebeu Cortés no México, isto é, aqueles mesmos de quem o custódio, Fr. Martín de Valencia, nessa carta publicada no *Tesoro de Virtudes*, conta o empenho e os frutos na evangelização... Fr. Afonso nessa carta, como na outra do bispo da Cidade do México, bem poderia ter visto a confirmação do que tinha lido muitos anos atrás, precisamente na obra que encadernava, sobre a conversão universal antes dos dias «del hijo de maldad»..., fruto da pregação dos dominicanos, dos franciscanos e de uma terceira ordem que vestiria de saco e que Colombo interpretou como referente à sua pessoa e acção (Juana M. Arcelus Ulibarrena, *Cristóbal Colón y los Primeros Evangelizadores de Nuevo Mundo. Lección de Profetismo Joaquinista* in AA.VV., *Il Profetismo Joaquitita tra Quattrocento e Cinquecento*, Genova, 1991, 482). E o entusiasmo do frade português vai ao ponto de, como a tantos dos seus irmãos, o fazer exclamar:

«O que gloria será ver aquella multiplicacion de fieles y la sinceridad y buena christiandad que entre los nuevos convertidos avra. Cierto a mi se me figura que será entre ellos lo que era en la primitiva yglesia, segun se lee en los Actos de los Apostoles, donde dize: Que eran todos de un coração e de una anima y que todas las cosas eran a ellos en comum. No creo que sera menos en estos convertidos y enseñados por aquellos doce varones apostolicos. Los que allá biven y de aquello gustan, con verdad pueden decir que aquel es el siglo dorado y no el que los poetas fingieron...».

O que se segue, elevando esta «conquista espiritual do México» como um argumento contra os luteranos, pertence já, culturalmente, a outras sensibilidades, muito próprias, aliás, dos tempos em que se publica o *Tesoro de Virtudes* e que Fr. Afonso da Ilha não podia prever quando em Xabregas encadernava a obra que ajudaria às esperanças de uma «idade de ouro» de imitação da primitiva Igreja no Novo Mundo.

Serão a mesma pessoa o encadernador de *Floreto de Sant Francisco* e o autor do *Tesoro de Virtudes*? Em absoluto nada se opõe... e a favor, para além do nome, da nacionalidade, da ordem, tudo o mais são indícios a confirmar... Mesmo que o não sejam, será sempre interessante verificar o clima idêntico que os une na sua diferença de idades e de geografia. Mas, para além de tudo isto, há uma certeza sobre que vale a pena interrogarmos: Afonso da Ilha - o ou um - é um momento (importante?) da contribuição portuguesa nas reformas castelhanas pre-tridentinas, tema sobre o qual ainda nada de orgânico conhecemos, apesar de não faltarem

fontes nem documentação... Bastaria começar por glosar *pro causa nostra* o utilíssimo trabalho de J.Garcia Oro, *El Elemento Español en las Reformas Portuguesas Pretridentinas* (in *Compostellanum*, XV, 1970, 559-591)... Assim, nesse dia, ficaríamos realmente a conhecer *como*, por cima de fronteiras, a Península Ibérica partilhou, por intercâmbio de homens e obras, anseios e *viae spiritus*...

José de Freitas Paiva

Recensões

Ilídio ROCHA, *Catálogo da Livraria do Convento da Arrábida e do Acervo que lhe estava Anexo*, Lisboa, Fundação Oriente, 1994, 613 p.

O estudo das "livrarias" antigas em Portugal quer tenham pertencido a uma individualidade - um canonista..., um teólogo..., um prelado..., uma dama..., um nobre... - quer a uma instituição - cabido..., mosteiro..., convento..., colégio..., universidade... - tem sido, naturalmente, feito através de inventários - *post-mortem*..., exigência de uma qualquer autoridade que podia ser a Inquisição ou a Real Mesa Censória ..., capítulo... ou ainda o Poder político, como aconteceu depois de 1834 com a comissão encarregada de ordenar e orientar a inventariação e encaminhamento dos bens das ordens religiosas... Neste último caso, em consequência das precisas orientações fornecidas aos inventariadores, lograram-se inventários que, pesem embora distrações e facilitações de quem procedia ao arrolamento, resultaram ser preciosos catálogos. O estudo de todo este material, ainda que entre nós haja excelentes exemplos de investigação neste domínio, está longe de conhecer a dimensão e a urgência que a documentação exige. Raríssimos são, porém, os catálogos ou simples inventários que puderam ou poderão ser elaborados a partir antigas bibliotecas ainda hoje conservadas. Curiosamente, em 1834, a Fortuna conseguiu eludir leis e ordens e, assim, permitir que, tanto quanto sabemos, por uma vez (Mafra não pode entrar nestas contas...) uma biblioteca religiosa não fosse dispersa ou "desintegrada" nos fundos de uma biblioteca pública.... Referimo-nos à livraria do convento da Arrábida de que agora a Fundação Oriente, actual proprietária da casa e da sua biblioteca, nos oferece o *Catálogo* elaborado, prefaciado e anotado por Ilídio Rocha. Temos, pois, um catálogo de uma antiga livraria religiosa excepcionalmente elaborado diante dos seus exemplares conservados e, não, a edição comentada de um antigo inventário, o que confere à obra um valor que está muito além do normal instrumento de trabalho, já que nos patenteia a natural localização do conjunto bibliográfico e, ainda por cima, no seu contexto arquitectónico e no esplendoroso quadro da Serra-Mãe. E com esta alusão não pretendemos apenas recordar um feliz título de um poeta, mas também lembrar que na serra se erguia a casa-mãe e centro de uma austeríssima reforma franciscana - essa que, ao fim e ao cabo, enformou o espírito da livraria agora recuperada e catalogada. Se, como diz o autor do *Catálogo* (e da introdução e notas que o acompanham) a obra pretende ser um instrumento de investigação, regozigemo-nos por saber que uma antiga biblioteca de frades, como que representando todas as suas antigas congéneres, se nos oferece hoje nos seus livros, na *sua* livraria e, tanto quanto possível - há razões para tal esperar - no silêncio magestoso da serra e do

incomparável mar e longínquo céu que, cada qual a seu modo, os envolvem... No entanto, anotemo-lo, este precioso *Catálogo* não regista e descreve unicamente as 1212 espécies (impressos e manuscritos) que formavam - não, certamente, a sua totalidade - a biblioteca dos arrábidos. A este conjunto juntou-se, como se salienta no título da obra, um *Acervo anexo* à livraria do convento, isto é, um conjunto bibliográfico - um pouco mais de uns outros 1000 títulos - que os proprietários da Arrábida posteriores a 1834 foram acrescentando à livraria da casa-convento. Quer isto dizer que estamos diante de um magnífico conjunto de 2123 obras... 2123 obras "vivas", catalogadas pela ordem alfabética dos seus autores (ou dos seus títulos quando anónimas ou inidentificáveis ou inidentificadas) acompanhadas pela íntegra transcrição dos seus títulos, impressores e datas de impressão, registo de edições diferentes, do seu estado de conservação, etc., e ainda por notas que, muitas vezes, identificam e, por vezes, situam o autor e as circunstâncias da obra. Todo este vasto e devotado trabalho é "introduzido" por algumas (17) páginas em que se expõem as regras e critérios de catalogação praticados, se estuda o acervo bibliográfico com o apoio de uma série de minuciosos histogramas que permitem visualizar a distribuição quantitativa do conjunto ao longo de quase três séculos por referência à data da impressão e à língua... O *Catálogo* fecha por uma série de notas concernentes a antigos protectores do convento..., aos núcleos bibliográficos que ajudariam a definir a livraria..., aos períodos de "crise" nacional que nela estão representados - Filipes, Restauração, Pombalismo, Liberalismo... - às ordens religiosas bibliograficamente representadas na livraria..., à Casa de Palmela e seus próximos..., às dinastias de impressores..., encerrando - finalmente! - por dois vastos índices: onomástico e de impressores da Península Ibérica (aí, porém, se anichou sorrateiramente uma "Veuve Didot" parisiense...). No conjunto, o imponente *Catálogo* - porque de uma magnífica empresa se trata - de que há que celebrar jubilosamente a publicação, contém, efectivamente, as bases para ser, como pretende o seu organizador e, obviamente, a Fundação que abriga esse precioso espólio, um excelente instrumento de trabalho e um tão precioso como estremecido testemunho de uma velha livraria milagrosamente viva... Milagrosamente viva, porque para além de ter escapado, como referimos, aos avatares desencadeados pela exclausuração, escapou ainda a um incêndio em fins de Setembro desse 1834, circunstâncias que, estamos em dizer, permitiram a sua conservação até hoje. Notável!

Como, seguramente, um tal *Catálogo* virá a ter, em tempos próximos, uma nova edição - assim se cumpra o nosso augúrio -, tentaremos tecer alguns comentários que não só possam contribuir, com algum pormenor, para esse feliz dia, mas também permitam sugerir a riqueza do conjunto de que se nos avisa enquanto, como se deduz da "Apresentação" do Presidente do Conselho de Administração da Fundação Oriente, não estão «preparadas as condições de conservação e segurança que [venham] a permitir no futuro a sua consulta».

Não nos deteremos a destacar, como já fez Ilídio Rocha na sua "Introdução" e, depois, mais particularmente, em algumas "Notas" finais, alguns livros que por «proibidos ou de autores tidos como heréticos» ou, muito mais simplesmente,

«polémicos» poderão «ajudar a definir a Livraria»... Claro que é sempre interessante e um tanto *picant* encontrar, contrariando, aparentemente, a visão algo romântica que tantas vezes ainda se faz da vida contemplativa, algumas obras mais ou menos polémicas ou até heréticas numa biblioteca conventual, neste caso, de uns austeríssimos frades vivendo, segundo pensavam e se propunham, à letra a Regra de S. Francisco no isolamento da Arrábida. E como estamos hoje pessimamente colocados para "medir" a realidade desse insulamento! Contudo, tais "achados" (a palavra é minha) nem sempre terão tido o significado que, hoje, muitas vezes, lhes é atribuído ou gostaríamos de lhes ver atribuir... Com efeito, diante de uma livraria, e mormente se conventual, dos séculos XVI a XVIII especialmente, haverá sempre que considerar que o facto de a casa possuir tais tais livros e de hoje os acharmos registados num inventário único ou de existirem num acervo comum (como é o caso), nem sempre significa que tenham sido livros de "comunidade"... Sem cair no esquema das livrarias da Companhia de Jesus onde havia várias "livrarias" com diferentes conteúdos e regras de acesso e descontando que, no caso presente dos arrábidos, não sabemos como, na realidade, aí estavam arrumados os livros, o existir de tais obras não deverá significar que estivessem ao alcance de todos e, logo, que todos as pudessem ler... Livros havia que só com licenças especiais, conseqüentes de cargos ou de encargos específicos, se liam. Liam-se, porque tinham de ser lidos... E, desde este ponto de vista, não parece que a existência de algumas obras polémicas ou até heréticas possa, sem mais, ajudar a definir uma biblioteca viva, sim, mas, obviamente, desorganizada em relação ao plano e às funções que os seus primeiros proprietários para ela conceberam. E que, naturalmente, terão variado ao longo dos tempos. Curiosamente, porém, muito poucas obras da biblioteca da Arrábida - evidentemente, tal como agora a conhecemos -, tinham carga polémica ou herética suficiente para serem postas à parte ou somente lidas por dever de ofício ou por consideração para com a categoria de algum eventual interessado... Hermes (ou Mercurio) Trimegisto (n°691)¹, mesmo depois de J. Casaubon ter desmontado frente a um cardeal Baronius a inautenticidade dos *Hermetica* e a impossibilidade de os atribuir a um "autor" e, portanto, muito menos a um sábio, nunca deixou de ser citado por autores de literatura de espiritualidade... A. Farra, cujo *Settenario dell'Humana Ridentione*, 1564 (n°411) é, para citar o título do capítulo em que o mestre dos estudos sobre a cabala cristã no Renascimento, F. Secret, brevemente o analisa, uma das obras que melhor atestam «a moda da cabala cristã e do simbolismo», não foi autor proibido e dele, se a memória e a atenção não me traem, não se lembram os *Index* inquisitoriais portugueses e espanhóis, como se poderá verificar, pelo que aos de Portugal de 1581 e 1597 diz respeito, pela reimpressão que deles deu A. Moreira de Sá (*Indices de Livros Proibidos em Portugal no Século XVI*, Lisboa, 1983) e, para os castelhanos pelo vol. VI (Genève, 1993), *Index de 1583-1584* da opulenta obra dirigida por J. M. Bujanda, *Index des Livres Interdits* que,

¹ Naturalmente essa numeração refere-se aqui e em qualquer referência seguinte ao número de ordem no *Catálogo*.

agora, permite superar a clássica e sempre utilíssima obra de F. H. Reusch Van Espen (nº1139, 1140), em tempos pombalinos, era um dever lê-lo e, talvez, uma honra possuí-lo... O livrito do P. Manuel da Veiga sobre Simão Gomes, o "Sapateiro Santo" (nº1146), se polémica levantou não foi nem pelas profecias sobre a decadência e restauração do Reino nem pelas suas rudezas contra beatas mais ou menos "iluminadas", mas, sim, porque o seu autor, um jesuíta, veicula, através de largas citações do seu biografado, uma rasgada apologia da Companhia..., o que, depois de 1756, era mais que suficiente para condenar, como de facto se verificou, a obra ao fogo. Duns Scoto (João e não José..., nº367) sempre teve cátedra nas universidades... De Lélío Socino - ou de seu sobrinho, Fausto) não existe na biblioteca qualquer obra, como, por lapso, pode fazer supor uma afirmação das notas finais (p.524), mas, sim, uma obra de Martim ou Martinho Becani contra o "socianismo" (nº128) que não era uma obra em si mesmo polémica... Os dois casos mais "polémicos" serão o de Tomás Morus e o do Grand Arnauld..., pois a obra (nº1202) do P. Inácio Vieira (e não, verdadeiramente, de A. N. Moniz Coelho que parece apenas ser o seu apostilhador) sobre Quiromância ficou em ms. e não deve ter tido outra circulação e, por isso, no conjunto não tem grande significado. Do santo Chanceler inglês (nº1119) não se sabe, realmente, de que obra se trata e, apenas pela nota dessa entrada, poderíamos supor que temos presente uma edição de alguns opúsculos que não pertenciam a Morus, mas que, juntamente com a *Utopia*, foram proibidos - ou, se expurgados, permitidos - como a carta de G. Budé a Tomás Lupset e a carta de Erasmo a Van Dorp contendo a apologia da *Utopia*... Assim acontecia com a edição de Basileia de 1563, mas acontecerá nessa edição de Lovaina de 1565 que possuíam os arrábidos? (Conf. J. M. Bujanda, *ob. cit.*, 869-870). Antoine Arnauld (nº 68, 69) se quis ser e foi, de verdade, polémico num quadro já altamente perturbado pelas relações entre jesuítas e jansenistas (entendamos, entre defensores de um rigorismo mitigado e de um rigorismo estreme frente á frequência da comunhão) sempre se viu aprovadíssimo por inúmeros contemporâneos, incluindo numerosos bispos, e nunca foi directamente reprovado, ainda que, em 1690, Alexandre VIII tenha visado, sempre sem o citar, algumas das suas proposições. A existência de duas edições de *De la Frequente Communion* - uma primeira (1643) ou das primeiras, pois em seis meses apareceram pelo menos quatro, e outra de 1653 - revela uma vontade de atenção a um problema que reapaixonou a Europa católica dos séculos XVII e XVIII. Mesmo juntando-lhes a lição dos clássicos latinos e gregos poderemos manter que estas obras ajudam a definir esta biblioteca? Seja-nos permitido duvidar, pois, salvo melhor opinião, o que define uma biblioteca são as suas constantes, quer dizer, os grandes núcleos bibliográficos em que investiram os seus possuidores e, neste caso, a existência normal de inúmeras biografias devotas (meia centena, pelo menos), o enorme peso da moral e dos "casos de consciência" e da literatura parenética parecem estar a indicar uma livraria para uso de confessores, directores espirituais e pregadores. Daqui o visível interesse, atestado por tantas edições, por um Afonso de Ligório..., por um João de Ávila (porque nunca terá direiro este grande pregador, modelo de pregadores e carismático director de almas a

ser tratado e catalogado por santo que é?), por um Azpilcueta..., por um Torrecilla..., por um Rodrigues..., por um Bourdaloue..., por um Barcia y Zambrana..., num contraste gritante com o pouco interesse por um António Vieira de quem o *Catálogo* apenas regista alguns sermões avulsos... Gente bem preparada para orientar em privado e em público que não esquecia - obviamente - os fundamentos escriturísticos e teológicos garantidos, antes de mais, pela obra dos Padres da Igreja que têm na livraria um lugar de relevo... Mas S. Tomás..., S. Boaventura..., Dionísio Cartuxo - o autor preferido dos arrábidos no século XVI a julgar pelas onze edições quinhentistas que possuíam, muitas delas contemporâneas dos começos da sua reforma -, F. Tiltelmann..., João da Silveira..., Calmet..., são autores presentes. Talvez tenha sido até o seu interesse pelo comentário exegético que os levou a procurar A. Farra e Pedro Galatino, sem esquecer que o autor do *De Arcanis Catholicae Veritatis* (nº483) era um leitor apaixonado da *Apocalypsis Nova* atribuída ao Beato Amadeu da Silva e que S. Pedro de Alcântara, tão intimamente relacionado com os arrábidos, garantiu, em Azeitão em 21-2-1543, ter lido e aprovado essa obra num manuscrito que para Espanha trouxera Fr. Francisco Quiñones, ministro geral dos franciscanos observantes e, mais tarde (1528), cardeal de quem passou a ser capelão o autor do *De Arcanis*... Seria bem interessante descobrir, algum dia, os rumos da exegese dos arrábidos nos seus começos... Aliás, aqui, como na audiência junto da corte, rivalizavam com a jovem Companhia onde havia gente também aberta às mesmas correntes e esperanças... E, ao parecer, possuíram a obra de Galatino sem expurgar os textos de J. Reuchlin que a acompanham. Outro núcleo muito interessante da livraria é o da teologia mística: poderia abrir-se com o Pseudo-Dionísio Aeropagita e seguir com as obras de Santa Teresa..., com as do seu grande admirador S. Francisco de Sales de quem possuem quase toda a obra em várias (24) edições em contraste com uma de 1693 de S. João da Cruz (o que era absolutamente normal dada a polémica larvar que até ao século XVIII envolveu a sua doutrina contemplativa), com as de Luis de Granada..., o que nos insinua o constante interesse dos arrábidos pela literatura de alta contemplação, interesse ainda manifestado naquele *Director Instruído ou Breve Resumo da Teologia Mística* (nº272), obra em que, nos fins do século XVIII, Fr. Francisco da Conceição esquematizava e resumia, com tranquilidade, a matéria. Mesmo tendo presente os avatares da biblioteca ao longo dos tempos, não sabemos como justificar a escassa presença de autores arrábidos como esse grande tradutor e divulgador de escritos espirituais de S. Boaventura ou a ele atribuídos que foi Fr. João da Madre de Deus..., de um Fr. Rodrigo de Deus de quem apenas possui uma edição dos seus *Motivos Espirituais*..., de um Fr. Paulino da Estrela que por Inglaterra andou com D. Catarina de Bragança e é um dos mais interessantes (editados) poetas religiosos do século XVII..., a ausência de edições de traduções portuguesas de S. Francisco de Sales..., a escassa relevância dada a S. Pedro de Alcântara (tão ligado às fundações da reforma Arrábida)..., da ténue presença da *Imitação de Cristo* (quatro edições e uma só do século XVI contra três dos séculos XVIII e XIX) em contraste - um contraste que seria interessante, algum dia, ter em conta para estudar a

espiritualidade portuguesa de certos grupos sociais nos fins do século XVIII e XIX - com a "grande" quantidade de edições em inglês, francês, etc. que se registam no «Acervo Anexo». Mas que serão estas lacunas e ténues interesses perante a completa ausência de qualquer *legenda* de S. Francisco ou simples biografia do santo "da casa"? Claro que há vários sermões sobre o santo de Assis, há alguns comentários à sua Regra..., mas os seus textos ou os que, logo após a sua morte, fixaram e divulgaram a sua biografia não estão lá. Nem sequer a *Legenda Mayor*, essa vida tão pouco amada por antigos sectores franciscanos que, em última análise, os arrábidos, como outras reformas de *strictissima observantia*, continuavam... E as crónicas franciscanas que possuíam - entendamos aqui, como em outros casos semelhantes, as que temos a certeza que possuíam... - não eram de molde a informá-los melhor..., pois a única que, traduzindo e melhorando o texto da *Legenda Mayor*, continha uma longa biografia de Francisco era a *Crónica da Ordem dos Frades Menores* de Fr. Marcos de Lisboa que os arrábidos não tinham em qualquer das suas duas edições (1556-1562; 1614-1615) ou, se quisermos ser, mais que prudentes, benévolos, não parece terem tido... Seria S. Francisco, como outros, mais que um santo lido e meditado um santo "seguido" através de uma Regra e, sobretudo, pregado? Mesmo entre os seus? Preferimos abster-nos imaginar... Talvez, porém, a livraria da Arrábida se defina um pouco melhor por tudo isto... Por outro lado, valeria a pena verificar - contas que não fizemos - se, apesar de tudo, a biblioteca que temos presente não terá conhecido grande desenvolvimento no século XVIII. Por vezes, tivemos a sensação de estar diante de uma livraria do século XVIII... Teria sido assim em todas as ordens religiosas? É possível, mas não deixa de ser aleccionador ver como a biblioteca assinala, com naturalidade, a evolução desses franciscanos que de isolados em 1542 na Arrábida acabam por se interessar pelo ensino universitário... E, desde este ponto de vista, a biblioteca, nos seus grandes núcleos bibliográficos, denota-o imediatamente, confirmando-nos quanto as "constantes" da sua orientação são mais importantes que a existência de alguns exemplares de certos autores que, em determinados contextos, foram um tanto polémicos...

Gostaríamos de fazer algumas observações sobre o que poderíamos chamar os aspectos técnicos deste *Catálogo*. Como o seu autor deixa claro na Introdução (p.13), o trabalho está alfabeticamente ordenado pelo nome dos autores das obras catalogadas, considerando, antes de mais o apelido e depois o nome próprio «sempre ortografados de uma mesma forma, de preferência a portuguesa ou a mais usada em Portugal». Segue-se a transcrição do título completo da obra (quando não do inteiro rosto do livro), do lugar, data e impressor da obra. Por remate, acompanha, muitas vezes, a entrada uma breve nota em que se propõe, como já dissemos, a identificação do autor, as circunstâncias de publicação da obra e a quem foi dedicada, a existência de censuras..., etc. Em princípio, optou-se por um excelente critério..., mas permita-se-nos - e bem sabemos quanto é difícil atirar a primeira pedra - recordar que tais critérios nem sempre foram seguidos, introduzindo um certo caos na catalogação e na consulta desse instrumento de trabalho. Quanto à determinação do apelido do autor não parece possa explicar-se porque se preferiu

fazer entrar Miguel Angel Pascual (nº42) por Angel e não por Pascual e Juan Basilio Sanctoro (nº124) por Basilio e não por Sanctoro... , isto é, pelo segundo nome e não pelo apelido... Bem sabemos que, alguma vez, é difícil distinguir em nomes espanhóis um apelido de um segundo nome..., mas uma consulta a J. Simón Diaz (por exemplo, ao acessível *Impresos del Siglo XVII*, Madrid, 1972, onde vêm tais autores: nº1212 e 768 respect., e do primeiro até a mesma obra e edição) teria resolvido a questão com segurança. Ora, aceitando até a sua entrada por Angel e por Basilio, não deveríamos, então, aplicar o mesmo critério aos Juan Antonio Baco (nº96)..., aos Pedro Jayme Bachi (nº94)..., aos Juan Eusebio Nieremberg (nº736-743), este até com a plausível "justificação" de que em Portugal quase sempre foi citado por "P. Juan (ou João) Eusebio"... Por outro lado, a escolha do primeiro apelido nos autores espanhóis (isto é, o provável apelido paterno) é critério que nem sempre funcionou na catalogação desta biblioteca, pois um D. Juan de Aranda Faxardo y Guzmán (nº413) entrou por Faxardo y Guzmán e não, como se esperaria, por Aranda; o mesmo se diga, ainda a título de um exemplo mais, de Luis Tineo de Morales (nº713) que aparece por Morales e, não, como seria natural e regista um vulgar, mas precioso, *Palau*, por Tineo. Infelizmente, porém, estas pequenas oscilações que, talvez a informática, nos seus maravilhosos jogos, venha a anular, estendem-se à transcrição dos nomes próprios, pois não se percebe porque Cristobal de Avendaño (nº76-78) surge como Christoval..., Cristoval Moreno (nº714) como Cristoval..., e Cristobal de Fonseca (nº447) - note-se que é castelhano - aparece como Cristóvão... Juan de Ávila (nº80-85), o célebre P. Ávila que é um marco na espiritualidade peninsular do século XVI, aparece, concisamente, com o seu Juan, tal como o P. Juan Baptista Poça (nº108), mas a seu lado temos um João António Baco (nº96) quando o que é e o que está no rosto da obra é Juan Antonio Baco... Depois, para além destes exemplos, encontramos uma curiosa variedade de transcrições de "João" que vão desde Joannis (nº363, 788, 1165) a Joannes (nº428), passando por Joanne (nº630, 723), por Joanni (nº859)..., o que parece ser uma arbitrariedade baseada - em nossa opinião, injustificavelmente - em uma pretensa fidelidade latinizante ao estático título sem atender sequer ao caso gramatical... E, por vezes, onde está um Joannis (nas suas variantes gramaticais e, também, gráficas) que seria o que, de acordo com a prática normal do *Catálogo*, deveria aparecer..., depara-se-nos um João..., como no caso de João Vicente Patuzzi (nº821). A mesma fidelidade latinizante determina, entre outros, uns Petri Galatini (nº483) e Augustini Steuchi (nº1076)... E que direitos especiais terá o P. Jean Croiset (nº323-325) para ver o seu João correctamente transcrito por Jean e não por esses Juan e Giovanni que vêm nessas traduções de obras suas para castelhano e italiano? Porque assim era conhecido no afrancesado século XVIII português? Talvez - embora não o saibamos - , mas não cremos que o difundido Nicolau Causino tivesse sido mais conhecido por Caussin como aparece no *Catálogo* (nº232). Deixemos pequenas e impertinentes gralhas como essa que transformou o portuguêsíssimo D. Fernando Correia de Lacerda (nº584) num castelhaníssimo D. Hernando... e a outra que fez do célebre cardeal jesuíta Francisco de Toledo um Francisco de Toletto (nº1112-1113) de sabor

mais italianizante que latino... A mesma oscilação se poderá assinalar com alguns exemplos para os apelidos, pois o celeberrimo Paolo Segneri, S.J. aporuguesou-se, mercê de uma espécie de transcrição fonética, em Senheri (nº1031-1041). Seria sob esta ortografia que o nome desse jesuíta era mais conhecido? De todos os modos, esse Senheri fez com que esperássemos que o italiano Pietro Tolognetto surgisse como Tolonheto quando o que se nos depara é esse castiço castelhano Toloñeto que vem na tradução da sua *Vida... de Fray Inocencio Chiusa* (nº1114). Do mesmo modo, se do difundidíssimo moralista Fr. Martín de Torrecilla (nº1120-1126) se transcreveu correctamente o nome, porque a Fr. Francisco de Torrejoncillo (nº1127) se aporuguesa o apelido para Torregoncillo? E porque se terá catalogado o grande Louis de Blois, ora, correctamente, por Blosio, D. Ludovico (nº128), ora por D. Ludovico Blosio (nº628)? Se é certo que Ludolfo de Saxónia é dito Ludof Cartusiano na régia impressão da tradução em português da sua *Vita Christi* (Lisboa, 1495) - obra que, curiosamente, parece não ter existido nesta biblioteca quer nessa tradução em português quer em qualquer das numerosas edições do original latino - não cremos, porém, que por "Cartusianos" se conhecessem os vários autores cartuxos que se conservam na livraria. Com efeito, a não se conservar o latino original - Dionisius Cartusianus (nº 346-356), talvez fosse preferível eliminar o arcaico cartusiano pelo mais recente e usado cartuxo. De qualquer maneira, estamos certos que Laurentius Surius, também ele cartuxo de Colónia, nunca surge como Cartusiano...(nº220), mas, sim, muito simplesmente por Lourenço Surio, já que poucos saberiam que, na verdade, se apelidava Sauer..... E porque há-de um Lourenço entrar por Cartusiano e outro Cartusiano por Dionisio?

E, na mesma ordem de ideias, será legítimo catalogar por Mantovano (isto é, de Mântua) aquele Giovanni Battista Possevino (nº651), por Parentino (de Parenti?) esse Giovanni Antonio Pantera (nº818), por Verulamio (de Verulam) Francis Bacon (nº1149)? Então porque não respeitar o Hasselense (nº1104-111), o Aveirense (nº1048) ou o Segoviense (1067)? Talvez a informatização do *Catálogo* suavize tais discrepâncias, mas não parece que consiga fazer-nos perceber por que razão o dominicano Silvestre Mazzolini de Prierio, autor da *Summa* conhecida por *Silvestrina* há-de vir registado por Pe. Silvestre (nº10 62) ou porque a Dimas Serpi se tem de fazer entrar por Dimas e não por Serpi (nº343) e, sobretudo, por que razão Paolo Sarpi, por muito famoso que tenha sido, há-de vir tratado por Fra Paolo (nº427)?... E o autor do *Novum Organum* será mesmo Fr. Baconi Verulamio? Cremos que o célebre chanceler teria ficado siderado ao ver o seu Fr. de Francis transformado por contágio... num papista Fr. de frater... E, ainda dentro deste capítulo, valerá a pena em futura edição retirar aquele impertinente A que se introduziu, como se abreviatura fosse de algum nome próprio e não uma simples preposição latina, na entrada de Thomas a Kempis (nº 577-579) e, por isso, para evitar despistes e comentários, traduzir, como geralmente se pratica, essa preposição por "de" e pôr, simplesmente, Kempis, Tomás de... O mesmo se diga sobre o nº363.

Onde, porém, nos atreveríamos a sugerir um maior apuro é nas identificações das ordens religiosas a que pertence grande número dos autores que guarda a

biblioteca. A Ordem de S. Francisco que, verdadeiramente, é a Ordem dos Frades Menores (O.F.M.) não cremos que alguma vez, qualquer seja a reforma a que nos refiramos, possa ser dita Ordem Menor de S.Francisco (nº 56, 75 *et passim*) num, talvez, decalque da Ordem Terceira de S.Francisco..., nem Ordem Menor de Estrita Observância (nº 32)..., nem Ordem dos Frades Menores Descalços de S. Francisco (nº 977)... E os seus membros não se reconheceriam num "franciscano minorita" (nº 928, 1104), tal como um lóio, isto é, um Cónego Regular de S. João Evangelista, não poderia reconhecer-se naquele "Cónego Secular" (mesmo que, benevolmente, secular seja gralha por regular...) com que Fr. Francisco de Santa Maria (n. 973-974) vem classificado... E que instituto religioso será aquele a que se chama Ordem dos Reformados a que se diz ter pertencido o P. Anacleto Reiffenstuel (nº904)? S.Francisco de Paola fundou, não qualquer Ordem Menor, mas os Mínimos a que pertencia Fr. Gabriel López Navarro (nº 622). Por outro lado, conviria esclarecer que esses inúmeros Clérigos do Hábito de S. Pedro são simples presbíteros do clero secular - como muito bem se anota alguma vez: nº 782, 785 - e, por isso, não tem qualquer sentido dizê-los Religiosos do Hábito de S. Pedro... e ainda menos Religioso Eremita do Hábito de S. Pedro (nº 320, 612 *et passim*). Neste último caso, o que poderia dar-se é estarmos na presença de um sacerdote secular que tivesse cura de uma ermida..., mas que nem por tal era, verdadeiramente, um eremita... Neste campo, talvez tivesse sido preferível eliminar todos os "Frei" e os "Dom" e os "P.e" e os "Doutor" e os "Monseñor"... e os "São" e indicar a ordem respectiva pela sigla com que, em geral, se vêem identificadas os ordens religiosos (O.F.M...., O.F.M.Cap...., O.S.B...., O.Carth...., O.C...., O.C.D...., S.J...., O.SS.T...., etc) e dar, se tal fosse considerado necessário, o que não cremos) a sua "tradução" em apêndice...

Por fim, neste campo ingrato em que nem mesmo os mais cuidadosos estão isentos de quedas, recordemos que será necessário ainda corrigir outras pequenas, mas tristes gralhas (Viena por Veneza, nº 652; Salvat Mater por *Stabat Mater*, nº 554; beneditino por dominicano, nº 690; Paiva, Diogo de, por Andrade, Diogo Paiva de, nº 807) ou eruditas formas hoje completamente desusadas (Pistoria por Pistoia, nº 625), etc... E isto porque um leitor "actual" nem sempre tem capacidade - saber e crítica - para o fazer...

Há ainda duas notas que será necessário reformular. A primeira diz respeito ao nº 611, a arquicélebre *Historia del Famoso Predicador Fray Gerundio de Campazas* que o seu autor, o jesuíta Francisco José Isla publicou sob o nome do seu amigo D.Francisco Lobón de Salazar como único meio de ver autorizada pelos seus superiores essa crítica feroz e divertidíssima aos pregadores do seu tempo... Fr.Gerundio é personagem de ficção com nome de modo verbal... e os carmelitas - descalços ou não - nada tiveram a ver com o seu criador... Os documentos reunidos nesta edição dizem respeito à violenta polémica que se seguiu - naturalmente! - à publicação da crítica do P. Isla... A segunda nota a refazer concerne a obra do P. Manuel Consciência, *Academia Universal de Vária Erudição Sagrada e Profana* (nº297) que não é possível classificar de «famosa colectânea de contos», pois se a

obra foi, de facto, «famosa» não terá sido por ser uma «colectânea de contos», porque não o é, ainda que, como *exemplum*, possa ter algum muito breve. E, mesmo assim, está longe da *Nova Floresta* do seu confrade Manuel Bernardes...

Um dos aspectos mais interessantes desta livraria revivida é a possibilidade que oferece de poder seguir as orientações - que tantas vezes foram também caprichos - da censura inquisitorial ao longo dos séculos XVI a XVIII. O autor do *Catálogo* prestou um relevante serviço ao anotar os exemplares censurados, por vezes ainda a extensão da censura e até os nomes dos censores, já que não é tarefa fácil reunir um conjunto de obras em que directamente se possa verificar a censura - extensão, consequências para o exemplar e, logo, para a leitura da obra, os critérios e os métodos... E quando dizemos métodos, referimo-nos aos meios de levar a cabo a censura expurgativa que podem ir desde o corte da página ou páginas..., corte de linha ou parágrafo..., simples traço que, embora dificultando, permite a leitura da passagem visada..., etc. A este propósito, é curioso que, pelo que se deduz da respectiva nota, o exemplar onde vem *De Arcanis De Catholicae Veritatis* (nº483) do franciscano Pedro Galatino que possui a biblioteca da Arrábida esteja limpo de censuras... E aproveitemos para esclarecer que o que se diz em nota a essa obra a que já nos referimos anteriormente: não tendo, alguma vez, manejado a edição de Basileia de 1550 publicada por J.Hernagius - a que se conserva na livraria da Arrábida -, conhecemos, porém, a de 1561 feita na mesma cidade e pelo mesmo impressor. Em exemplares desta edição existentes em bibliotecas portuguesas censurados pela Inquisição de Coimbra nos começos do século XVIII cortaram-se, como assinala o autor do *Catálogo*, cerca de trezentas páginas..., não, porém, da obra de Pedro Galatino, mas, sim, do *De Arte Cabalistica* de J.Reuchlin dedicada a Leão X... e, depois de muitas hesitações no quadro conturbado dos primeiros momentos da reforma luteriana, realmente proibida. Assim, na edição de 1561, o *De Arcanis...* não sofreu qualquer censura e, por isso, não lhe falta qualquer página. O que lhe suprimiram integralmente foi, portanto, o *De Arte Cabalistica*. Tais informações como as que contém a nota, já têm corrido em outros catálogos, mas por mera desatenção... E se o livro de P.Colona, dito Galatino, foi dedicado a Maximiliano I, foi, entre outras, pela razão importante de que tendo o imperador autorizado, em 1508, por pressão dos dominicanos de Colónia, a destruição dos textos hebraicos, em 1510, por acção do próprio Galatino, foi o decreto imperial retirado... O que é uma história um pouco diferente da que, geralmente, corre e que glorifica tanto o imperador como o influente franciscano.

Gostaríamos ainda de ajudar a completar algumas entradas propondo a identificação de algumas obras que aparecem no *Catálogo* sem nome de autor. Assim, o *Compendium Theologicae Veritatis* (nº267) que poderia esperar-se, se o exemplar estivesse completo, viesse atribuído a S.Boaventura, pois sob o eu nome correu quase sempre, é, a fiarmo-nos no saber de B.Distelbrink (*Bonaventur Scripta Authentica Dubia vel Spuria Critice Recensita*, Roma, 1975, 104) de Hugo Ripelin de Estrasburgo (†1270); o *Libro de la Restauración del Hombre* (nº604) pertence a Fernão Ximenes de Aragão, tendo sido editado pela primeira vez em Lisboa em 1608

por Pedro Craesbeck; o *Teatro del Hombre, el Hombre* que está encadernado com *Politica de Dios, Gobierno de Cristo* de Quevedo (nº884) deverá ser a novelita de Juan de Zabaleta, *Teatro del Hombre, el Hombre, Historia y Vida del Conde Matisio* (Madrid, 1652, Coimbra, 1661); *The Spiritual Combat*, Londres, 1782 (nº1074) talvez possa ser - seria preciso confrontar os textos, pois os títulos induzem, tantas vezes, falsas pistas - uma (4ª) edição de *Il Combattimento Spirituale* de L.Scupoli, traduzido pela primeira vez para inglês em 1598. E ainda que nos tenhamos limitado a analisar o *Catálogo* da biblioteca dos arrábidos e não do *Acervo que lhe estava Anexo* pensamos que o Bispo de Coimbra autor de umas *Palavras relativas ao Fallecimento do Sr. Conde de Casal Ribeiro*, Lisboa, 1897 (nº1399) deverá ser identificado com D.Manuel Correia de Bastos Pina que foi bispo de Coimbra entre 1871 e 1913.

Todas estas notas - algumas tão miúdas que mais parecerão impertinências - resultaram do imenso interesse - para não dizer paixão - com que iniciámos, depois de nos termos maravilhado com a surpresa, devida, talvez, à nossa ignorância, da descoberta de uma antiga livraria conventual conservada nos seus livros, a pôr em prática o voto do autor do *Catálogo* e da Fundação Oriente: que a livraria - e, naturalmente, antes de mais o seu *Catálogo* - sirva à investigação. É um excelente voto a que, como a todas as coisas belas, há que exigir seriedade de meios e de fidelidade. Seria terrível se aos louvores que há que dizer - e nunca serão demais - pelo cuidado de preservar essa biblioteca e de começar, de algum modo, a franqueá-la tornando público o seu catálogo, não juntássemos a boa vontade de contribuir para que esse monumento cumpra cabalmente a sua função. E poderá ser que nunca, como neste caso, a prolixidade destas notas se deva, parafraseando o Padre Vieira, a que nos faltou o saber para ser mais breve.

José Adriano de F.Carvalho

Alain DIERKENS (compil.), *Apparitions et Miracles*, edition de l'Université Libre de Bruxelles, 1991.

Composta por dez artigos que correspondem a dez das treze comunicações proferidas em 1991, no Colóquio Internacional anual do "Institut d'Étude des Religions et de la Laïcité", na Universidade Livre de Bruxelas, esta obra apresenta-se-nos sob o signo da heterogeneidade. Heterogeneidade que decorre da variedade de épocas e civilizações estudadas - do Antigo Egipto à Europa do século XX; da variedade de perspectivas adoptadas - psicológica, sociológica, literária; da variedade de temas e problemas tratados ou apenas suscitados ou aflorados - desde a relação entre aparição e milagre e as concepções religiosas, filosóficas políticas ou

até a tradição literária, até à questão das fontes documentais que servem de base à investigação.

A comunicação de Jean Dierkens, que abre esta compilação, constitui a única tentativa de tratamento teórico global do fenómeno da aparição. É, talvez, por essa razão que Alain Dierkens, no seu discurso de encerramento do congresso, procurando retirar da heterogeneidade das comunicações, um fio condutor que constitua ponto de partida para futuras investigações sobre o tema, remete para este trabalho. Por outro lado, esta primeira comunicação é também a única que pretende estudar as aparições no mundo de hoje, fora de qualquer enquadramento religioso ou até histórico. Mas, por este facto também, parece situar-se um pouco "fora" do âmbito de um congresso de História das Religiões ou simplesmente de História.

Para Jean Dierkens, aparição (ou visão) é a percepção de uma realidade, exterior ou interior, operada por um sujeito que se encontra num estado de consciência particular. No estudo da percepção devemos ter em conta, quer a realidade que estimula a percepção, quer a estrutura psíquica do observador que confere um significado a essa estimulação. Toda a percepção é uma percepção significativa. Ela depende de estímulos objectivos - realidade complexa e fluida na qual o sujeito faz uma triagem com vista à retenção, no plano da consciência, de uma parte ínfima dos estímulos, relegando todos os outros para o campo das percepções subliminais. Mas a percepção é também condicionada por factores subjectivos, sejam eles estruturas perceptivas comportamentais e ideológicas hereditárias - arquétipos que condicionam a própria aprendizagem perceptiva; ou o discurso da cultura que enforma a nossa apreensão da realidade; ou as vivências pessoais anteriores do sujeito.

O aspecto mais interessante da comunicação prende-se com a tentativa de integrar no estudo das aparições algumas das aquisições mais recentes da psicologia e em especial da psicologia transpessoal.

Sem negar o interesse e o valor cultural, histórico, sociológico religioso ou psicopatológico do fenómeno, Jean Dierkens pretende encontrar e descrever a base objectiva da aparição, o estímulo sensorial para além do discurso simbólico através do qual o medium transmite a sua experiência. A comparação de descrições do fenómeno em diferentes épocas e culturas bem como a conclusão, na actualidade, de experiências com mediuns treinados, deverão permitir um estudo racional e objectivo.

Esta perspectiva que se pretende a-cultural e a-histórica - e poderíamos discutir se o é verdadeiramente - apresenta-se como distinta das outras comunicações que, de uma forma ou de outra, se centram numa época histórica e culturalmente definida, e relacionam a forma como aparições, visões ou milagres surgem e são difundidos, com a situação política, social ou cultural, com as concepções filosóficas, religiosas ou até estético-literárias da época.

Assim, Roland Tefnin mostra como, no Antigo Egipto, a noção de aparição ou de milagre - no sentido que na nossa língua esses termos têm de fenómeno que subverte as leis da natureza, a ordem natural do mundo, - não se pode aplicar à

relação ou ao contacto entre o mundo dos deuses e o dos homens. Quer se trate de aparições permanentes - manifestações regulares dos deuses no mundo dos homens, através de imagens, animais sagrados, do próprio rei - quer se trate de intervenções inesperadas, para os egípcios, os deuses actuam no mundo dos homens sempre de acordo com uma mesma ordem natural que rege os dois mundos. Os milagres são apenas feitos extraordinários que constituem dons dos deuses e que revelam o seu poder.

Numa fase mais tardia, os milagres tendem a ser vistos como manifestações do poder arbitrário dos deuses. Surgem, então, os primeiros oráculos.

Também Baudouin Decharmeux relaciona a concepção de aparição e de milagre que Filon de Alexandria e Plutarco apresentam, por um lado, com a crença tradicional e popular, comum à tradição grega e judaica, de que o universo estava povoado de anjos e demónios; por outro lado, com uma concepção filosófica do homem e do mundo, de raiz platónica. Este fundo tradicional e filosófico comum permite explicar as semelhanças entre o filósofo de origem judia e o moralista pagão.

Numa linha de pensamento semelhante, Jean-Marie Sansterre analisa a evolução da prática pagã da incubação, que consistia em dormir num templo para suscitar o aparecimento, em sonho, da divindade do templo para que ela atendesse a um pedido. A prática da incubação foi recuperada pela Alta Idade Média cristã, sobretudo no oriente, mas sofreu algumas transformações importantes de acordo com as novas concepções religiosas.

Na quinta comunicação, Henri Platelle põe em confronto crenças e práticas populares ancestrais, mas ainda muito vivas no período do Renascimento Carolíngio, com a visão teológica e filosófica que delas dá o espírito culto e lúcido de Agobard, bispo de Lyon na época (séc. IX). Parte do relato, feito por Agobard, de algumas práticas que o bispo considera supersticiosas. São elas, a crença nos *tempestarii* - habitantes do fim do mundo com poderes para modificar o tempo atmosférico - e a crença de que as convulsões colectivas em locais de culto, que em alguns casos relatados atingiam grandes proporções, constituíam milagres, isto é, sinais da intervenção de Deus. Agobard rejeita estas crenças com argumentos racionais - falta de provas, e teológicos - a intervenção divina traduz-se num bem, o que não se verifica nestes casos.

Jacques Marx e Anne Morelli vão levar-nos da Idade Média até à nossa era, e estudar, agora numa perspectiva mais sociológica, alguns aspectos do surto de aparições marianas, que teve início na segunda metade do século XIX e que se prolongou até aos nossos dias.

Jacques Marx analisa a forma como a aparição da Virgem em La Salette, em 1846, se inscreve no sentimento e na consciência religiosa da época, nas várias camadas sociais - do povo à hierarquia católica, e em especial o eco que teve na "literatura católica" dos finais do século XIX e início do século XX.

Começa por situar esta "literatura católica" na sensibilidade cultural e religiosa de uma época dividida entre a expansão do materialismo positivista, e o

desenvolvimento de um profetismo militante, acompanhado por uma literatura de carácter apocalíptico. Trata-se de uma literatura de convertidos, com tudo o que isso implica de extremismo intelectual, de insistência amarga e, por vezes, neurótica na noção de culpa e de pecado.

Depois de relembrar os factos mais importantes relativos à aparição de La Salette e à contestação que a mensagem da Virgem suscitou, Jacques Marx procura uma explicação para um fenómeno à primeira vista estranho: o enorme impacto que uma mensagem inicialmente tão popular, tão rural, teve, não nas camadas populares, como em Lourdes, mas precisamente junto de intelectuais, escritores e poetas. Se é fácil situar a série de aparições marianas no contexto social e político, de descontentamento geral e de crise de consciência, a explicação deve procurar-se também na tradição literária. Vercausse, por exemplo, retoma, num tom profético e apocalíptico, temas do século XVI, como o da conversão dos judeus, da vinda dos últimos tempos, do nascimento do Anticristo, mas agora, pela primeira vez, associados à figura de Maria.

J. Marx termina o seu artigo mostrando o papel de La Salette na conversão e na obra de Huysmans, Léon Bloy, Claudel e Massignon. Características do local da aparição - inacessível e inóspito -, concisão, hermetismo, secretismo da mensagem, o ressuscitar de uma tradição literária, e, sobretudo, sensibilidades religiosas atormentadas, tudo se conjuga para o desenvolvimento daquilo a que J. Marx chamou a "literatura católica". Mas foi também esta literatura que fixou a imagem La Salette e a associou definitivamente à ideia de desgraça, de pecado.

Partindo das definições que a hierarquia católica dá de aparições e de milagres, Anne Morelli põe em evidência a evolução de posições, dentro da própria Igreja, desde o princípio do século. Se todos concordam em considerar que a crença nas aparições não constitui artigo de fé, nota-se nos anos 70/80 uma maior desconfiança em relação a numerosas aparições e milagres concretos, sobretudo quando acompanhados de extensas mensagens e profecias de tom apocalíptico. Mas não se nega a possibilidade de ocorrência das aparições - corolário da fé no poder de Deus.

A nível popular, pelo contrário, constata-se um recrudescimento da fé nas aparições e milagres, patente no aumento e diversidade de locais de culto ao longo dos anos 80 e no aumento do número de milagres nos locais não tradicionais e, por isso, menos controlados pela Igreja. Anne Morelli relaciona esse recrudescimento, com a crise social e de consciência - o que a própria Igreja reconhece -, com a atitude da Igreja de facilitar o procedimento que conduz à beatificação e à canonização, e com a pressão dos movimentos de renovação carismática.

Na 8ª comunicação, Michel Graulich analisa o conteúdo de numerosas profecias astecas contidas em documentos posteriores à chegada dos espanhóis.

Distingue as profecias de inspiração espanhola das profecias de inspiração asteca. As primeiras eram profecias laudatórias de apoio à conquista, que anunciavam os benefícios que os indígenas colheriam da ocupação espanhola. M. Graulich refere, sem aprofundar, a influência de elementos de inspiração

franciscana - esperança milenarista na implantação do monoteísmo geral, na possibilidade de criação da paz universal. As segundas, anunciadoras de catástrofes, explicar-se-iam pelos sentimentos de medo e de angústia que se criaram e se difundiram desde a descoberta da América até à chegada dos espanhóis ao México. Por outro lado, estas profecias assumiram para os astecas uma função integradora: a destruição da sua civilização, todas as desgraças ocorridas, são apresentadas como algo que já estava previsto, que se integra na sua concepção do mundo e na sua visão cíclica da História.

As duas últimas comunicações versam sobre civilizações - islâmica e judaica que apresentam numerosas afinidades entre si e com a civilização cristã. Com efeito há temas e problemas comuns: o da afirmação ou negação da fé nos milagres; o da relação entre milagre e profecia; o da conciliação entre a fé nos milagres e a evidência racional de uma lei natural que rege o mundo.

No que respeita à civilização islâmica, Anne Claude Dero mostra como relatos milagrosos, culto popular e exegese mística vão influenciar-se mutuamente para formar uma vasta lenda hagiográfica em torno de Maomé, que será adoptada pela maioria dos crentes.

Começa por referir a distinção que a teologia árabe faz entre *Karâma* - "milagres" ou melhor, acções prodigiosas de que são capazes certos homens, e *Mûdjiza* - "milagres públicos" ou "milagres proféticos", reservados a Deus ou aos profetas. Só estes últimos subvertem a ordem natural das coisas com vista a uma revelação ou anunciação. As posições das escolas teológicas vão desde a aceitação sem restrição de todos os tipos de milagres até à aceitação apenas dos milagres proféticos. Mas estas divergências desaparecem quando se trata de analisar a biografia de Maomé. Anne Claude enumera, então, os diferentes milagres relatados nas diferentes biografias, salientando, contudo, a dificuldade de estabelecer a sua cronologia.

Finalmente, Roland Goetschel estuda a relação que se estabelece no pensamento judaico entre *natureza* - entendida como o conjunto de leis que regem o universo, e *milagre* - transgressão da lei natural operada por acção de Deus.

Se para o homem bíblico a distinção não é pertinente, uma vez que o milagre faz parte integrante da natureza das coisas, já a literatura rabinica da Antiguidade adopta uma atitude ambivalente, mas tendencialmente céptica, em relação à possibilidade de ocorrência de milagres - o tempo dos milagres estaria acabado. É na Alta Idade Média que a questão se coloca explicitamente, ao mesmo tempo que se relaciona milagre com profecia: o milagre será o critério que permite estabelecer a verdade profética e será sempre precedido por uma profecia.

R. Goetschel percorre a obra de três autores medievais - Saadia, Maimonidas e Nahmanidas para mostrar como, de uma forma ou de outra, todos conseguem harmonizar a razão e a fé (em especial a fé nos milagres bíblicos, na Providência Divina, na liberdade do Homem).

No início desta recensão referiamo-nos à heterogeneidade da obra e à

dificuldade de encontrar um fio condutor que, para além do vasto tema do congresso, ligasse as diferentes investigações aqui relatadas. É certo que a concisão, que uma apresentação em congresso exige, acentua, talvez, a impressão de dispersão, já que prejudica o aprofundamento de muitas questões, a primeira das quais será mesmo a da definição do conceito de aparição ou de milagre. Mesmo deixando de lado a distinção sempre problemática entre visão e aparição, não fica, tão-pouco, clarificada a distinção entre aparição/visão e sonho (e não podemos esquecer que muitas das aparições relatadas surgem em sonho), nem a relação entre aparição/visão/ milagre e profecia.

Outro problema aflorado em algumas comunicações é o do suporte documental que serve de base à investigação. Parece evidente que não se poderão tratar como tendo o mesmo significado ou o mesmo valor documental os relatos de uma crónica oficial publicada pela chancelaria real, um texto literário, de origem popular ou não, um texto hagiográfico, ou filosófico, ou moralista, um texto bíblico ou alcorânico. Cada um destes textos obedece a regras próprias do género, em particular no que respeita à linguagem utilizada - muitas vezes claramente alegórica ou metafórica, e tem subjacentes objectivos dos mais variados - de natureza pastoral, polémica, encomiástica etc. Por outro lado é de capital importância datar os documentos de que se parte e situá-los no seu contexto histórico e cultural, o que nem sempre é feito com clareza. Raras são, por exemplo, as referências feitas ao género literário dos documentos em causa. A tendência para não distinguir nem discutir os tipos de fontes é tanto maior quanto mais antigas são as civilizações estudadas. Relativamente a eventos mais recentes, os autores preferem circunscrever o trabalho a um fenómeno isolado, ou a um número restrito de autores ou de documentos.

Por outro lado, muitas comunicações deixam no ar referências e sugestões que gostaríamos de ver aprofundadas: é o caso da relação entre as profecias que se difundiram na América Central no século XVI e as profecias europeias. A maior lacuna contudo, resulta da total ausência de estudos sobre aparições e milagres na Europa cristã da Baixa Idade Média e da Idade Moderna. Lacuna que A. Dierkens procura colmatar, na sua conclusão, com uma referência aos trabalhos de Claude Carozzi e Peter Dinzelbacher a que poderíamos acrescentar a obra de William A. e Christian Jr., *Apparitions in late Medieval and Renaissance Spain*, 1981.

Em síntese fica-nos a ideia de que, neste como em todos os domínios da investigação, estudos parcelares são sempre o primeiro passo - e um passo essencial. Estes trabalhos dão, certamente, um contributo para o conhecimento da forma como o Homem tem encarado a relação entre o mundo dos homens, o mundo sensível, e o mundo do Além.

Luis PERDICES BLAS, *Pablo de Olavide(1725-1803), El Ilustrado*, Madrid, Editorial Complutense, 1992, 609pp.

Nos últimos vinte anos, muito particularmente, têm-se multiplicado, em Espanha, os estudos monográficos, no âmbito do século XVIII, arrastando, consequentemente, a revisão de conceitos e o precisar de opiniões, no sentido de identificar e definir as linhas de orientação e desenvolvimento que configuram a Ilustração espanhola. Ao estudar - e essencialmente ao reavaliar - a vida e a obra de Pablo de Olavide, o A. procura demonstrar como a Ilustração espanhola, sobretudo aquela que designa como "oficial", se define como profundamente católica, evidenciando a impossibilidade de interpretações globais, na ausência desta dimensão que J. Saugnieux havia procurado consagrar pela expressão "Foi et Lumières".

Produto da versão corrigida e «consideravelmente aligerada» da dissertação de doutoramento que o A. dedicou a Pablo de Olavide, esta, ainda assim, longa obra, de mais de seiscentas páginas, demonstra como, na interpretação dos mesmos factos, diferentes pontos de vista podem conduzir a diferentes conclusões. O estudo de Luis Perdices Blas inscreve-se, praticamente a partir do título, na já algo esquecida polémica, que este trabalho veio inevitavelmente reavivar, sobre o carácter *afrancesado* da personalidade e das actividades desta controversa figura da Ilustração espanhola, seleccionando como principal referência a obra de Marcelin Defourneaux, *Pablo de Olavide ou l' afrancesado*, editada em 1959 e que a despeito de reparos e críticas que não chegaram a pôr em causa a importância global das contribuições aduzidas, permanecia como *a biografia* e o estudo clássico e incontornável sobre este espanhol oriundo do Perú. De facto, o título escolhido pelo A., rigorosamente igual ao de Defourneaux, limita-se a substituir o qualificativo *afrancesado* por *ilustrado*. E, neste caso, um título é um programa. Reanalizando as mesmas fontes do estudioso francês, os dados biográficos, a biblioteca, o processo inquisitorial, Perdices Blas evidencia as raízes profundamente espanholas da cultura de Olavide, fazendo remontar o interesse por alguns dos seus temas favoritos, a beneficência, por exemplo, à tradição dos arbitristas espanhóis - e compreendendo nesta expressão a apropriação da cultura europeia, e não apenas francesa..., que compara com a de outros ilustrados, jamais classificados como *afrancesados*, Campomanes, Jovellanos, Aranda... A polémica não é nova. A tese de Defourneaux, que havia considerado Olavide «jusqu'au bout de sa course intellectuelle... par excellence l'afrancesado» (Defourneaux, *Pablo de Olavide*, 1959, IX), foi despertando alguma contestação, contribuindo para retomar um debate que, de algum modo, remonta e reactualiza, de outra forma e com outra pertinência, as tão discutidas classificações, propostas por Menéndez Pelayo: Jovellanos era «cristianíssimo», «honradíssimo» e «austero moralista», enquanto Aranda e Manuel de Roda eram «ímpios», «volterrianos» e «enciclopedistas». No mesmo sentido em que o trabalho de Fernández de la Cigofña a propósito de Jovellanos (*Jovellanos, ideologia y actitudes religiosas, políticas y económicas*, Oviedo, 1973), a biografia de Aranda, da responsabilidade de Rafael

Olaechea e José A. Ferrer Benimelli (*El Conde de Aranda. Mito y realidad de un político aragonés*, Zaragoza, 1978), ou o estudo sobre o pensamento regalista de Manuel da Roda efectuado por Isidoro Piñedo SJ (*Manuel da Roda. Su pensamiento regalista*. Zaragoza, 1983) permitiram lançar uma nova luz sobre estas figuras, quase emblemáticas, da ilustração espanhola, matizando classificações, assim Perdices Blas ao privilegiar um objectivo bem definido: «librar a Olavide del desacertado titulo de afrancesado», se obriga à revisão e "re-leitura" das fontes que sustentam a interpretação da biografia e bibliografia proposta pelo estudioso francês. A tarefa não é, também, nova. Em 1970, Manuel Capel Margarito contestava, de forma directa a tese de Defourneaux, acentuando o "espanholismo" de Olavide: «...de ningún modo le quadra la etiqueta, precipitada de afrancesamento, pues ni se alimentó en las fuentes del naturalismo enciclopedista, sino en las doctrinas del siglo de Oro español, ni las concepciones seudo-originales del siglo prerrevolucionário» (*La Carolina, capital de las Nuevas Poblaciones - Un ensayo de reforma socio-económica de España en el siglo XVIII*, Jaén, 1970). Opinião semelhante manifestaria, em 1976, A. Dominguez Ortiz, considerando, todavia, esplêndido o trabalho de Defourneaux e limitando-se a situar a sua discordância na classificação «afrancesado» (*Sociedad y Estado en el Siglo XVIII español*, 1976, 366, nota 13). Perdices Blas propõe, contudo, uma orientação algo diversa que assenta, essencialmente, na avaliação do peso do que designa por «cultura europeia» - italiana, inglesa, portuguesa... (no caso de Verney, por exemplo...) - sobre Olavide, tal como sobre outros ilustrados espanhóis, em detrimento da sobrevalorização de leituras e enquadramentos culturais franceses. Daí que proceda a uma longa revisão da biografia intelectual e política de Olavide, estudando em pormenor o seu pensamento económico, sócio-económico, moral e religioso, aproximando-o do de outros contemporâneos e amigos, de forma a demonstrar que o biografado não deve ser etiquetado como «afrancesado», convindo-lhe apenas, e tão só, a designação comum a Jovellanos, Aranda, Campomanes... isto é, «el ilustrado».

Seleccionado este ponto de vista, que aliás corporiza os objectivos maiores deste estimulante trabalho, o A. dedica-se à desmontagem da argumentação que no fundo subjaz à tese de Defourneaux, sintetizada nesta asserção, nunca expressamente citada, e como que, todavia, sempre omnipresente: «Olavide à la différence des autres réformateurs éclairés du temps de Carlos III, un Campomanes, un Aranda, un Jovellanos est étranger à la grande tradition espagnole» (*Pablo de Olavide...*, 1959, 12). Contra esta, uma anti-tese que coagula a intenção fundamental de Perdices Blas, tornando-se o fio condutor do raciocínio desenvolvido e das provas aduzidas e que, verdadeiramente, ecoava já nas palavras de Godoy, príncipe da Paz, a propósito do célebre auto de fé que envolveu Olavide, que em muito contribuiu para uma imagem europeia de "iluminado" em país "obscurantista", da qual procurou libertar-se, mudando inclusivamente de nome e surpreendendo os franceses por práticas e devoções que se lhes afiguravam incompreensíveis para quem vinha acompanhado de tal reputação: «sus ideas eran las mismas de sus demás amigos: Conde de Aranda, Conde de Campomanes, O'Reilly, Ricardos, Roda, Riela,

Almodóvar y otros sabios y literatos de la misma época.» (*Memórias*, edição de Carlos Seco Serrano, BAE, 1965). Deste modo, o A. estuda, ao longo desta sugestiva obra, por vezes talvez excessivamente presa ao ponto de vista enunciado, «El afán de aprender. La formación intelectual», «Otros rasgos comunes con sus amigos ilustrados, fidelidad al Trono y al Altar», «La España retratada en los escritos de Olavide», «Un reformador para el pueblo de Madrid», «La empresa colonizadora de Sierra Morena y Andalucía»... «La Inquisición contra un reformista», «Un reformador incansable (El programa reformista del *Evangelio en Triunfo*)»..., particularizando os textos e os acontecimentos que respaldam a tese de Defourneaux, de forma a proceder à reinterpretação dos dados. Desmonta, assim, a argumentação que privilegia o gosto de Olavide pelo teatro e livros franceses, baseada, essencialmente, no inventário da sua biblioteca apreendida pelo Santo Ofício, mostrando que, por um lado, dos mesmos gostos e das mesmas leituras comungavam outros ilustrados, e por outro, a Inquisição havia listado apenas alguns livros e não todos, circunstância que falseia as conclusões, pois que lhe faltam obras espanholas, inglesas, italianas, portuguesas, frequentemente citadas por Olavide. A interpretação do auto de fé e da obra mais editada do biografado, *El Evangelio en Triunfo*, organizam e estruturam um dos núcleos fundamentais deste estudo, que, aliás, como evidenciámos, procura analisar exaustivamente as diversas fases e vertentes do pensamento de Olavide, de forma a acentuar a semelhança com outros ilustrados espanhóis. Para o A., a Inquisição castiga em Olavide não o pensamento "afrancesado", mas uma piedade "ilustrada", comum aos seus amigos e participante das suas ideias de beneficência e da luta contra o ócio, que tinha procurado pôr em prática na empresa colonizadora da Sierra Morena. Porquê, então, Olavide e não outros? No entender do A., sobretudo porque este espanhol oriundo do Perú não era nem membro da alta nobreza nem alto funcionário, e não porque era mais "afrancesado" que outros... Pelo que respeita ao *Evangelio en triunfo* (1797-1798), enquanto Defourneaux sublinha a dependência face às *Délices de la religion* de Lamourette e a reacção de Olavide à Revolução Francesa e aos fenómenos de descristianização, Perdices Blas acentua a absoluta coincidência com o pensamento do autor anterior a 1776 e demonstra que o *Evangelio*, mais do que um texto de apologética, é, sobretudo, o veículo de exposição de um programa de reformas educativas, agrárias, de beneficência... construtor de um programa ilustradamente católico.

Ainda que, por vezes, excessivamente marcado pela intenção e tom polémicos que a introdução imediatamente anuncia, o A. desenvolve nesta obra uma sólida argumentação, baseada simultaneamente na reinterpretação de fontes conhecidas e inéditas, enumeradas em apêndice, proporcionando ao leitor um manancial de informações e a certeza de que uma biografia nunca é definitiva...

Sóror Violante do CÉU, *Rimas Várias*, Lisboa, Editorial Presença, 1994, 227 pp.

A edição de textos, especialmente de clássicos - e se essa edição obedece a critérios mínimos de rigor -, é sempre uma iniciativa que se deve aplaudir. Tanto mais quando se editam "clássicos esquecidos", tornando-os mais acessíveis à leitura e ao estudo, ao estímulo para novos ou renovados trabalhos científicos.

E ainda que, frequentemente, o nosso conceito de *clássico* permaneça associado a um certo número ou a um número limitado de obras - aquelas que as histórias da literatura foram "canalizando" -, tal não deverá impedir que, sempre que se justifique, se vão redefinindo, senão as hierarquias (mas porque não também as hierarquias?), pelo menos os vários "géneros" - nomeadamente os *esquecidos* - que poderão ser englobados na designação de *clássicos*. Tal redefinição - que implica novas leituras e renovadas contextualizações literárias, culturais e sociais - poderá autorizar a "redescoberta" de obras e autores que o estudo dos tradicionais clássicos foi relegando para segundo plano, escurecendo ou minimizando o seu verdadeiro significado literário e cultural, desvalorizando características que, ainda que diferentes, são também importantes para se conhecer e caracterizar uma literatura... Por isso, a recuperação - que significa, antes de mais, lembrança e divulgação - para o leitor actual dos "clássicos esquecidos" pode contribuir para o repensar quer da noção de clássico, quer da própria literatura e da cultura das diferentes épocas históricas.

Neste sentido, as edições cuidadas e anotadas dessas obras, constituindo um meio fundamental para esse *repensar*, são, naturalmente, o instrumento mais adequado para lhe conferir credibilidade e autoridade. Por tudo isso, é de saudar a edição das *Rimas Várias* da poetisa portuguesa do século XVII, Soror Violante do Céu (1607-1693), edição que conta com a cuidada introdução, fixação do texto e notas de Margarida Vieira Mendes. Esta edição constitui o 4º volume de uma colecção («Clássicos Presença») recentemente lançada pela Editorial Presença, que visa a edição (em alguns casos, como este, a primeira reedição) de importantes ou significativas obras de autores portugueses que permanecem, apesar da qualidade literária ou do significado cultural dos seus textos, na penumbra do "esquecimento".

Esta reedição tem por base a primeira e única edição, de título, compreensivelmente, castelhano, das *Rimas Varias de la Madre soror Violante del cielo*, (Ruão, Maurry, 1646), a qual inclui diversos tipos de composições poéticas: Romances, Sonetos, Canções, Décimas, Madrigais, Glosas, Silvas, Glosas, Romances, entre outras. Grande parte destas composições é constituída por panegíricos, poemas de ocasião e de temática amorosa. Tal facto, como salientou Margarida Vieira Mendes, não deixa de se apresentar curioso, especialmente por se tratar de uma freira - ainda que algumas composições possam datar dos anos imediatamente antes ou do início da sua profissão religiosa - e por nos permitir notar uma forte ligação - e atenção - desta poetisa a personalidades e acontecimentos políticos, culturais e literários do seu tempo. A significativa "viragem", do ponto de vista da temática das suas composições poéticas, só se virá a revelar na colectânea

postumamente editada, o *Parnaso Lusitano de Divinos e Humanos Versos* (Lisboa, 1733, 2 vols.), a qual, embora contendo ainda poesias várias de louvor e obséquio, vê claramente privilegiado o tema do amor divino em detrimento do amor humano.

Naturalmente, o âmbito temático e formal dos poemas contidos nas *Rimas Várias* está também enformado por marcas estilísticas próprias, ainda que estas traduzam gostos e tendências que o chamado período barroco ajudou a cultivar. Os poemas de «louvor» ou panegíricos (que constituem mais de um terço das *Rimas Várias*) estão marcados por um «estilo pomposo, hiperbólico e afectado», neles imperando «o vocabulário grandiloquente», com recursos retóricos vários, convencionais ou "modernos", salientando-se o uso dos graus comparativo e superlativo, de imagens clássicas, de paradoxos e de hipérbolés... (*Introdução*, 18-19). Contudo, apesar do forte convencionalismo destas composições, elas constituem indicadores importantes não só das relações pessoais ou das afinidades políticas e literárias da autora, mas também de algumas redes literárias e culturais, marcadas ou não politicamente, que poderão ajudar a perceber o próprio contexto cultural e literário da primeira metade do século XVII português.

Por sua vez, os poemas de temática amorosa socorrem-se, obviamente, dos múltiplos recursos da linguagem poética, especialmente de tradição cancioneril cortês e "petrarquista", ainda que neles se vislumbrem diversas marcas de vivências amorosas interiorizadas ou singulares, mais perceptíveis em algumas composições particulares que, aliás, Margarida Vieira Mendes destacou e comparou, da mesma forma que forneceu na sua cuidada *Introdução* e nas *notas* ao texto importantes chaves e sugestivas pistas de leitura que se revelarão indispensáveis para a compreensão não só desta, mas também de outras obras poéticas do século XVII.

Maria de Lurdes Correia Fernandes

Maria Teresa BROLIS, *Gli Umiliati a Bergamo nei secoli XIII e XIV*, Milano, Vita e Pensiero, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1991, 277 pp.

«Sulla originalità e sulla complessità della storia degli umiliati, sull'importanza del ruolo da essi svolto nelle città dell'Italia settentrionale, non solo nella vita religiosa ma anche in quella politica, sociale, economica, si hanno oramai valutazioni storiografiche concordi» (p. 15).

Partindo desta ideia, M^a Teresa Brolis leva-nos à descoberta dos Humilhados num plano mais definido no estudo desta ordem, circunscrito no espaço e no tempo - Bérghamo, cidade e condado, nos séculos XIII e XIV.

Tendo como base de apoio toda a produção historiográfica relativa à *Ordo Humiliatorum* no Norte de Itália do século XII aos séculos XV-XVI, no que concerne

a aspectos comuns, geográficos e cronológicos das suas origens, vida e morte, a autora levanta, capítulo a capítulo, uma série de questões e apresenta um conjunto de princípios determinantes para o estudo e conhecimento histórico dos Humilhados de Bérgamo, tudo isto alicerçado numa divisão temática e de pesquisa por si só conducente a uma problematização e estudo de grande alcance e envergadura científica notáveis para uma investigadora ainda jovem, evidenciando um conhecimento e familiaridade muito grandes com o difícil trabalho que é a investigação histórica, como diz no prefácio Monsenhor Pietro Zerbi.

Gli Umiliati A Bergamo Nei Secoli XIII E XIV apresenta-se-nos de fácil leitura e compreensão, mercê quer do estilo da autora, quer da forma como organiza a sua obra, a nível de escrita e raciocínio, quer ainda da maneira como a elabora tematicamente, conseguindo estruturá-la de acordo com os vários campos de estudo que definem a instituição bergamasca a nível histórico, social e religioso e como ordem organizada.

Este estudo possui uma riqueza de conteúdo, uma disposição e um enquadramento dos vários temas notável, apesar de tratar um assunto bastante específico e pouco ou nada conhecido nos nossos meios académicos.

Um dos pontos interessantes da obra, ao qual a autora se refere muitas vezes, reside no facto de, apesar da escassez de fontes para o caso bergamasco, muitas delas duvidosas ou já sobejamente "espremidas", à espera de um reexame e releitura de carácter científico, a autora consegue apresentar premissas bastante importantes para uma melhor investigação ou aprofundamento do estudo da questão dos Humilhados de Bérgamo.

Como as fontes e os autores tradicionais não chegam para tudo, pelo menos para maiores conclusões e avanços, a autora recorre, logicamente, a estudos mais recentes, muitos deles da autoria de estudiosos consagrados como Manselli, Grundmann, C. Thouzellier, B. Bolton entre outros. Esta é uma das linhas de força bem exploradas na obra, muito importante como base de apoio em certas áreas analisadas.

Aqui e além, M^a Teresa Brolis opta por fazer um estudo comparativo entre os autores tradicionais (Tiraboschi, Ronchetti, Zanoni, Violante e outros), os modernos estudos, de síntese ou mais globalizantes, e as suas próprias investigações e respectivos resultados e conclusões, permitindo sempre uma contínua base científica de realce. Valoriza-se, assim, o esforço científico que orientou um trabalho acerca de um assunto ainda nebuloso, em certos aspectos muito pouco estudado ou documentado, o que poderá, de certa forma, fundamentar a prudência e cuidado em relação a certos pontos em que a autora não avança com certezas ou conclusões seguras em relação àquilo que não apresenta ainda princípios para tal e que é uma constante do livro. Para além desta prudência, a que talvez possamos chamar habilidade, fruto do seu à-vontade na investigação científica, M^a Teresa Brolis evidencia, por vezes, alguma diplomacia e carácter conciliador, alguma limitação até, nomeadamente no que concerne às referidas comparações entre os autores e estudos antigos e modernos, apesar de a tal recorrer com bastante oportunidade. Essa

mesma prudência é utilizada em certos assuntos mais delicados ou menos visíveis no estudo directo e imediato das fontes, como é o caso da vida religiosa e da espiritualidade dos Humilhados, que, julgamos, mereciam uma maior profundidade por parte de Brolis, o que aumentaria ainda mais o alcance e relevo da obra em si, pois trata-se de uma área de capital importância e por si só bastante delineadora da evolução dos Humilhados e dos princípios que os nortearam ao longo dos séculos XIII e XIV. Todavia, a abordagem que faz não é desprovida de interesse, o que seria de esperar era uma exploração maior de certos pontos apenas aflorados, que, saliente-se, não é uma história da espiritualidade relativa à presença dos Humilhados em Bérghamo. A autora não avança muito aqui, quando talvez o pudesse ter feito, de acordo com a sua capacidade argumentativa e hermenéutica e servindo-se de estudos feitos nessa área, mesmo tratando-se de um campo rico como este, embora difícil de facto, mas tão singular na evolução dos Humilhados do Norte de Itália. No conjunto geral, esta abordagem menos profunda da espiritualidade não retira mérito à obra. Talvez apenas um pouco de fôlego e de envergadura, numa obra que privilegia, e isso é notório, muito mais os aspectos institucional, social, político-administrativo e económico dos Humilhados de Bérghamo do que propriamente os aspectos espirituais, teológicos, de caridade ou pregação.

O estudo das actividades económicas dos Humilhados e das suas relações com as instituições comunais e mais tarde senhoriais, uma das novidades nesta obra, indicia-nos alguns avanços e luzes acerca da história social e política de Bérghamo na era comunal e na era senhorial. Todavia, M^{te} Teresa Brolis opta apenas pelo essencial, por uma linha de pensamento e ideias de forma sóbria e segura, o que em parte se explicará pela escassez de fontes.

Analisando a obra de uma forma mais detalhada, poderíamos começar por onde a própria autora começou, precisamente pelas fontes novas e antigas - escudo protector em relação a eventuais críticas, suficientemente mais forte do que um "telhado de vidro" do ponto de vista científico e com um conteúdo capaz por si só de guindar este estudo para o rol dos bons trabalhos de investigação sobre as ordens religiosas do pós-Inocência III dos séculos XIII e XIV. Um real progresso, diz Brolis, no conhecimento da história dos Humilhados de Bérghamo depende hoje, antes de tudo, da leitura e reexame das fontes, de novos avanços e de novas perspectivas, além de que o material documental, pelo que se pode observar, é ainda em grande parte inédito e está extremamente disperso, não se conservando, por exemplo, nenhum fundo arquivístico da instituição bergamasca. O que existe é, na sua maior parte, de tipo institucional, administrativo e comercial (este em menor quantidade), embora daqui a autora tenha conseguido retirar muitas informações.

Baseada neste argumento de escassez e no carácter inédito das fontes, utilizando dados de alguns estudos publicados (exaustivamente mencionados), dos catálogos tradicionais (como o de Tiraboschi e Violante, por exemplo) ou também do seu trabalho de pesquisa, traça-nos um quadro complexo das fundações rurais e urbanas (das quais nos apresenta um apêndice discriminativo pormenorizado e com os seus aspectos mais salientes e importantes para posteriores estudos, muito bem

feito aliás), na tentativa de individualizar as principais fases e modalidades de fixação e evolução das *domus humiliatorum* da instituição bergamasca. Uma atenção muito especial é dada aos aspectos institucionais, como já foi mencionado, e também às mutações que nestes dois séculos transformaram a primitiva *fraternitas humiliata* da cidade e condado de Bérgamo. Também a vida interna das comunidades, número e origem social dos seus membros, cargos públicos e modalidades de admissão na ordem são devidamente tratados e problematizados, constituindo estes aspectos e o já mencionado institucional, os pontos fortes e mais bem conseguidos deste livro. Portanto, quer a instituição em si, quer a imagem exterior dela mesma e tudo o que ela fez para a construir, quer a sua história material e institucional e modo de implantação do ideal Humilhado, tudo isto é bem estudado e apresentado no seu traço mais moderno na actual obra de M^a Teresa Brolis, descorando-se um pouco a tal profundidade do aspecto espiritual e religioso em detrimento do aspecto material e mais documentável. Ainda em relação ao primeiro capítulo, por este podemos avaliar os conhecimentos e grau de estudo da autora nesta perspectiva da história da ordem.

Ainda nesta síntese temática de evolução da obra, deparamos com a abordagem daquele que é o enfoque menos favorecido deste livro, ainda que bem delineado - o plano espiritual da *Ordo* em Bérgamo. Sem aprofundar muito sobre a capacidade de renovação espiritual destes Humilhados na Baixa Idade Média, Brolis optou correctamente, em nossa opinião, pela solução mais segura e menos arriscada de os confirmar nas novas ordens religiosas de cariz pauperístico e mendicante que surgem após Inocêncio III. Em relação a isto já quase tudo está dito e a concordância é generalizada: o que se esperava nesta obra de Brolis seria uma amostragem mais empenhada e profunda da originalidade dos Humilhados em geral e dos de Bérgamo em particular em relação à sua postura e desenvolvimento espirituais dentro do quadro das várias ordens mendicantes da época. Ou seja, dentro de toda a capacidade e criatividade das suas actividades económicas e financeiras, na sua evolução e comportamento como instituição, na sua participação como parceiro público nas tarefas e encargos públicos e administrativos e em toda a sua teia de relações com a sociedade civil, como é que conseguiram adaptar os seus ideais e princípios espirituais que estão na origem da sua aceitação e até favorecimento do Papa e dos bispos bergamascos e de que maneira é que, com todo este quadro atingiram algum toque de diferença e porque não de originalidade, em relação às outras ordens mendicantes. Aqui algo ficou por dizer, evidenciando por vezes uma certa intencionalidade nesse sentido, mas não passando do essencialmente já conhecido para a ordem em geral. Esperamos não estar a ser exigentes demais em relação à dimensão espiritual dos Humilhados esboçada por Brolis e da sua importância, que teve decerto, na espiritualidade medieval. Por exemplo, a atribuída relação inicial com as seitas hereges ou as suas relações com a Igreja local são aspectos da espiritualidade dos Humilhados de grande interesse, sem dúvida, mas a autora pouco mais lhes fez do que uma leve menção. Aqui, alarga o âmbito da obra e sai de Bérgamo, optando, como solução de recurso, pela generalização que é toda a

Itália Setentrional e respectivas comunidades em detrimento do particular bergamasco (menos documentado de facto), chegando quase a averredar por um tipo de comparação entre ambas, ainda que a tenha levantado e associado, com razão, a uma comparação paralela feita pela própria ordem nos seus últimos tempos, nos séculos XIV e XV, com as duas ordens mendicantes surgidas a partir de '200: Dominicanos e, principalmente, Franciscanos. Como não poderia deixar de o fazer, Brolis não se cansou de inserir os Humilhados na nova espiritualidade surgida na Igreja do século XIII, que sanciona o novo tipo de santidade evangélica e apostólica fundada sobre o ideal da *sequela Christi*, na canonização de Francisco de Assis e de Domingos de Guzmán. Desta nova espiritualidade, seus valores e figuras, resulta toda uma transfiguração penitencial do trabalho, juntamente com a caridade, pregação, peregrinação e pobreza (ideais do século anterior), abrangendo o clero e os laicos num esforço de renovação da fé. A autora não adianta muito em relação à implantação destes valores da nova fé e espiritualidade junto da população bergamasca por parte dos Humilhados. Porém, é nesta nova espiritualidade da era inocenciana que os Humilhados aparecem e, no caso, em Bérghamo. A autora vê neste facto a preparação do caminho aos Mendicantes por parte da *Ordo Humiliatorum* que na sua evolução e crescimento acabarão por alargar e cavar a sepultura a todas as ordens da *sequela Christi* já existentes, entre os quais aquela a que o livro dedica o seu conteúdo.

É justamente no âmbito de alguns dos novos pressupostos difundidos pela nova espiritualidade que se baseiam algumas das características e linhas de força da ordem dos Humilhados em Bérghamo: trabalho, caridade, pobreza e pregação. A peregrinação para o caso bergamasco não está documentada, o que leva a crer que não fosse importante. Com base nesses ideais, os Humilhados de Bérghamo empreenderão todo um estilo de *vita religiosa* e de inserção social, económica e política nesta cidade/condado nos séculos XIII e XIV, cimentando o seu prestígio, importância e valorização da ordem (e progresso interino), perante a Igreja e sociedade civil. Neste ponto, a autora questiona bastante bem o problema, quer em relação ao ponto de partida da ordem em toda a Itália do Norte, passando pela sua implantação em Bérghamo, quer pelos seus aspectos institucionais, quer pela expansão numérica dos seus membros e casas, acabando nos elementos acessórios de imagem externa produzidos pela ordem, ou seja, a economia, a política, a intervenção social e a administração pública e judicial, com os respectivos cargos e solicitações.

No que respeita à actividade económica, numa altura em que a Igreja atirava para a usura a causa dos males do mundo e em que a avareza superava a soberba, os Humilhados, segundo algumas fontes bergamascas, iniciavam a sua participação no mundo comercial e do crédito nas novas economias urbanas, para além da caridade e da assistência. M^a Teresa Brolis salienta-nos a capacidade de trabalho e de produção dos Humilhados, relacionando-a sempre com o seu apego à transfiguração penitencial do esforço físico e do trabalho, de acordo com os preceitos da nova espiritualidade, que reforçava a ideia de Salvação, valorização e penitência

do Homem através de actividades laborativas em prol da caridade social e de outros ideais humanistas defendidos nas suas pregações. É uma questão de coerência da nova espiritualidade que os Humilhados de Bérgamo irão desenvolver através da produção manufactureira de lãs, panos e tecidos (e respectivo comércio), da agricultura e administração de um grande património fundiário (muito terrenos condais são doados por testamento ou por via da admissão à ordem) e da sua ligação às instituições financeiras e de crédito da cidade, ficando assim na vanguarda do desenvolvimento económico da cidade nos sectores de produção, comércio, finança e crédito que ditavam o progresso e desenvolvimento material da região. Apesar da sua vivacidade no sector no século XIII, Brolis refuta a ligação dos Humilhados à origem das manufacturas de lã em Bérgamo. Mas não se cansa de salientar e provar documentalmente todo esse sucesso económico de '200, atribuindo-lhe a causa principal da confiança da Comuna de Bérgamo nos membros da ordem principalmente nos anos centrais do século XIII. Competência, credibilidade, garantia económica e controle pontual são, nas palavras da autora, as características determinantes na aceitação social da ordem na região.

Começa aqui a problematização dos aspectos político e administrativo da história da ordem nesta zona da Lombardia: as «medalhas» ganhas no trabalho e actividade económica da ordem são a catapulta dos Humilhados para a administração, cargos públicos e funcionamento institucional da Comuna de Bérgamo. Com muitos exemplos e arriscando-se mais do que é seu costume, Brolis salienta o grande papel dos Humilhados nessa área, nomeadamente no período comunal, visto que para o período de *signoria* em Bérgamo se verifica um arredamento dos *fratres humiliatorum* da hierarquia administrativa e política da cidade, verificando-se nesse afastamento forçado uma coincidência com o início da crise e decadência da ordem em todos os domínios datável para as décadas centrais de '300. A este assunto Brolis dedica uma atenção especial, evidenciando todos os seus dotes de historiadora ao relacionar, de forma eficaz e clara à luz das conjunturas e figuras da época, a *Ordo Humiliatorum* ao destino e história da cidade. «Enviados especiais», «guardas» do fisco (reminescência da actual *Polizia di Finanze* italiana?), cobradores de impostos, superintendentes do tesouro e finanças públicas são os cargos atribuídos aos Humilhados de Bérgamo que merecem uma referência e estudo por parte de Brolis, no quadro da administração pública e do tesouro na região para os séculos XIII-XIV (sobretudo para o primeiro). Além destes (en)cargos públicos de domínio fiscal e financeiro, aparecem-nos membros da ordem por vezes ligados ao sector judicial ou como elos de ligação administrativo-judicial entre a cidade e o campo, mercê da sua implantação e conhecimento das áreas rurais do condado. A autora consegue avançar ainda mais neste domínio quando menciona as consequências negativas da vida pública dos Humilhados, que se reflectem na desobrigação e menor empenho na vida espiritual e religiosa, além do rancor que o povo lhes ganha em certas alturas por assumirem os citados cargos fiscais e judiciais, ou ainda a queda da sua importância pública no período guelfo. A actuação de membros da ordem no decurso das guerras partidárias e a sua permeabilidade nas

intrigas clericais são também referidos pela autora..

Quanto a esta inserção social e intervenção na vida pública bergamasca, M^{te} Teresa Brolis alude também às relações da ordem com os seus fiéis (visível nos testamentos) e também com os bispos, quer no seu apoio e encorajamento na consolidação dos Humilhados na cidade logo após as directivas de Inocêncio III em 1201, quer na crise do século XIV em que o clero abandona e ataca até a ordem, inserindo-se estes dois tipos de relações num quadro muito mais vasto que o da espiritualidade que é a sua ligação aos aspectos económicos, sociais e político-administrativos.

Neste conjunto de relações e problemas que animaram os Humilhados de Bérgamo nos séculos XIII e XIV, quis a autora procurar as suas origens, procedendo a uma rigorosa discriminação de todas as casas rurais e urbanas, actualizando-as em número, nome, data e local de fundação. Neste âmbito histórico-geográfico das origens da *Ordo Humiliatorum* e sua evolução, Brolis aprofunda a questão da implantação dos Humilhados na cidade, nas suas mais representativas nuances: a associação de cada comunidade a um dos três ramos da ordem, a divisão em casas femininas e masculinas, o número de membros de cada *domus*, sua localização geográfica e posicionamento em relação ao centro da cidade ou em relação ao campo. A autora consegue assim um dos mais brilhantes e informativos capítulos, modelar e representativo de toda a sua capacidade e método de pesquisa, ho de síntese histórica e respectiva problematização. Com poucas fontes disponíveis e com os problemáticos e por vezes duvidosos catálogos tradicionais, além de meia dúzia de estudos nem sempre actualizados e de outras tantas obras mais avançadas e rigorosas, Brolis cria um texto harmonioso e singular daquilo que é um aspecto delicado e que facilmente a poderia induzir em erro, bem torneados aliás. De resto, esta é uma característica extensiva a toda a obra.

A origem dos movimentos Humilhados está amplamente ligada, resume Brolis, à expressão dos ideais de vida apostólica e pobreza evangélica que renovaram profundamente a Cristandade Medieval nos séculos XII e XIII, ideia já largamente defendida e consensual para todos os estudiosos da ordem. Ideais esses que, todavia, suscitaram confrontos e polémicas com as autoridades eclesiasísticas. Contudo, acabaram por triunfar e fazer vingar a ordem durante pelo menos dois séculos, desde os *fratres miserelli* (ou *miselli*), pretensamente heréticos aos olhos de muitos cristãos do século XII nos momentos embrionários da *Ordo Humiliatorum*, até à forma última de monaquismo Humilhado em busca da salvação deste multissecular projecto italiano de *vita paupere et sequela Christi*.

É neste mundo heterogéneo do pauperismo evangélico dentro do qual abundavam numerosos laicos, devotos e activos sobretudo no âmbito urbano, que surgem os Humilhados de Bérgamo. A primeira instalação estável dos *fratres et sorores humiliatorum* documentável data dos inícios do século XIII, embora possivelmente no século anterior já se conhecesse uma difusão no condado segundo Brolis, que alude uma vez mais à carência de documentos mais claros de forma a poder fazer-se um novo estudo ou reexame até das fontes existentes, o que permitiria

comprovar esta sua ideia. A partir da data segura do início de '200, começa a instalação e fundação das *domus humiliatorum* em Bérghamo (a tal listagem e descrição do primeiro capítulo e também de um dos apêndices) nas suas três divisões, embora, e segundo a autora, tenha demorado um decénio a partir da instalação de 1201 para que nascesse na cidade uma comunidade da ordem primeira (Galgaro), isto é, de clérigos que pertenciam de pleno título à *Ordo Canonicum*. Apesar de se falar na primeira data documentável de 1201 para os Humilhados se instalarem em Bérghamo, a ordem é anterior, conforme já se adiantou, atendendo a que, e a autora tenta reforçar essa ideia por vezes, dentro das tais possibilidades documentais existentes e minimamente credíveis, há nesta data sinais de uma experiência já consolidada no tempo e mais antiga que a aprovação inocenciana. Brolis, e este é um dos aspectos de destaque a nível de novidade na obra, apoia e avança com essa teoria, esperando todavia por outras investigações e novos resultados da tal reexaminação das fontes.

Prosseguindo no estudo e identificação das várias *domus* fundadas ao longo do século XIII, masculinas e femininas, urbanas e rurais, M^a Teresa Brolis passa, de forma equilibrada e bem construída, do aspecto global e estatístico do plano alargado da cidade/condado de Bérghamo para dentro das comunidades que constituíam a malha humilhada da região, fornecendo-nos um painel muito bem feito da origem social dos membros, o modo de admissão de um novo membro (valendo-se para tal de dois exemplos documentais), a organização da comunidade em si, quer a nível hierárquico, quer a nível funcional dentro das cambiantes possíveis e, por último, aborda o delicado problema das transformações institucionais da ordem, desde as suas origens laicas e pseudo-heréticas até à evolução no sentido monástico dos séculos XIV e XV. Este último ponto é, como se depreende da sua leitura, um dos aspectos mais ricos e férteis do estudo feito pela autora neste livro sobre o fenómeno Humilhado em Bérghamo. Bem explorado..., mas sempre na perspectiva institucional, podendo ter dado um cariz de espiritualidade maior nesta abordagem, o que reforçaria mais o seu alcance. Mesmo assim, avança-nos com a fronteira cronológica de Inocência III e sua aprovação como marco talvez mais importante da evolução da ordem a todos os níveis, clarificador que é da instituição e definição plena do fenómeno, para além de ter facilitado bastante a aprovação e aceitação quer pela Igreja, quer pela população em geral. Inicia-se a partir daqui, de uma forma mais sólida, todo o quadro de relações dos *fratres* com a administração e vida pública das cidades da Itália Setentrional, como Bérghamo.

Ainda no tocante à acção decisiva deste Papa, Brolis levanta um problema bastante interessante do ponto de vista da fundação das *domus humiliatorum* e respectiva vida interna na região bergamasca: se a sistematização operada por Inocência III reconhecia uma diferenciação já existente dentro do movimento, quando é que foi então recebida (ou em quanto tempo) pelas comunidades humilhadas a clara distinção institucional e se procede na realidade local a uma nítida divisão das casas segundo a tipologia das três ordens? A autora demonstra uma nova problematização do aspecto hierárquico das *domus*, distanciando-se da

cómoda solução que é Inocêncio III e propondo uma adaptação de região para região das directrizes teológicas deste Papa, desigualmente implantadas nas várias cidades e muitas vezes de casa para casa. É um problema novo, um questionar das fontes e mais um ponto quente na ainda relativamente nebulosa história dos Humilhados e reportável para o fenómeno similar de Bérghamo.

Com base neste quadro bem elaborado, a autora apresenta-nos assim uma construção histórico-geográfica actualizada da ordem desde o século XIII até ao século XIV. O primeiro século aparece-nos como o auge da expansão dos Humilhados na região de Bérghamo, com a multiplicação constante de fundações quer das várias divisões da ordem, quer femininas ou masculinas e por último, rurais e urbanas, com todas as suas peculiaridades e características. Este crescimento é também visível no aumento numérico de membros, paralelamente à sua crescente integração e intervenção social e pública com o aparecimento de figuras da ordem à frente dos designios da cidade e meio rural nos mais diversos ambientes e funções. O estreitar de relações entre os *fratres* e as instituições citadinas e rurais é, assim, um dos aspectos até agora desconhecidos que a autora evidencia e analisa com maior profundidade. A inspiração originária e os fortes ideais do movimento que atribuem um significado meritório ao trabalho (simultaneamente à revitalização cisterciense do trabalho manual) e também a heterogénea proveniência social dos seus membros e inicial escassez de bens imóveis que lhes solicitaram a iniciativa em várias direcções, são as causas avançadas por Brolis para a força económica e financeira e consequente valorização social e política, juntamente com a chamada dos *fratres* para os cargos administrativos. Tudo isto guindou a ordem e as suas figuras exponenciais para os mais altos cargos públicos, o que prova a sua participação activa no desenvolvimento de Bérghamo e da própria ordem, com o seu auge e plenitude no século XIII.

Sublinhemos, todavia, que os Humilhados não devem a sua origem a uma só pessoa, mas ao empenho de várias comunidades. Mais tarde, no princípio do fim da ordem, no século XIV, e devido à crise e com o intuito de salvar a ordem, alguns clamam por um fundador e atribuem-lhe um carisma capaz por si só de definir e fazer perdurar o ideal Humilhado, tal como os Franciscanos tinham a figura eterna do seu santo fundador - Francisco de Assis.

Em toda esta conjuntura desenvolvem-se os Humilhados, primeiramente acusados de heresia e "metidos no mesmo saco" dos Valdenses, Cátaros, Pobres de Lyon e outros, como diziam Zanoni ou A. di Stefano, amplamente refutados por Grundmann e Manselli, que inserem os *fratres* no clima religioso geral dos séculos XII e XIII. Avança-se até à ideia, como diz Brolis, de participação humilhada na Inquisição e oposição aos hereges, factor que terá levado Inocêncio III a favorecê-los e aprová-los como *Ordo*. Brolis, na passagem da pseudo-heresia para a anti-heresia, aborda a questão de uma forma um pouco superficial. Talvez pela escassez documental ou de estudos feitos sobre o tema para Bérghamo.

Em todo este panorama de desenvolvimento no século XIII e das boas graças dos *fratres humiliatorum* aparece-nos a Igreja de Bérghamo e seus bispos como

factores decisivos para a sua implantação na cidade e condado, embora de início, à rebelia do legado apostólico na Itália Setentrional, o que mostra, segundo Brolis, algumas reticências iniciais na Cúria Romana às directrizes de Inocêncio III relativamente ao caso dos Humilhados. Contudo, o panorama vai-se modificando com o fim do século XIII, pois na sua expansão e valorização, já amplamente mencionados noutras linhas, a ordem desvincula-se cada vez mais do controle diocesano, além de que depois do 3º Concílio de Leão foram-lhes subtraídos quaisquer cargos ligados à cura pastoral, a par do crescimento de importância de outras ordens mendicantes. Apesar da falta de documentos comprovativos das suas relações com os fiéis (alguns testamentos), pode adiantar-se, na opinião de Brolis, uma confiança cada vez maior dos testamentários a favor das outras ordens mendicantes, que com uma vida interna e espiritual mais intensa e menos pública, relegam para segundo plano os Humilhados. Com a criação da "Misericórdia" de Bêrgamo, a ordem perde terreno e capacidade de intervenção nessa área e no futuro nem fará parte dessas instituições caritativas.

É um futuro que começa a desenhar-se negro para a ordem a partir da segunda metade do século XIV, o século de todas as tormentas e catástrofes, que, tocando a tudo e a todos, não poupará também os mais fiéis servidores da causa divina, entre os quais os Humilhados. Estes, por demais estudados neste livro na variante regional de Bêrgamo, juntamente com outras ordens similares, sofrem o grande abalo provocado pela crise dos séculos XIV e XV que atinge as ordens mendicantes, como diz Brolis a certa altura, perdendo força e capacidade de adaptação e reconversão em detrimento dos Franciscanos e, em segundo plano, dos Dominicanos, muito mais versáteis e com um carisma original muito mais forte, já que conseguem continuar a engrossar as suas fileiras e a difundir os seus ideais por toda a Europa. Esta procura de soluções também os Humilhados tentaram, todavia em vão, através da (re)análise do seu passado. Segundo a autora, esta atitude é por demais evidente nas tentativas de recuperação de Giovanni da Meda como figura de santo fundador, apoiando-se em crónicas de Giovanni da Brera e Marco Bossi, membros da ordem. Todavia, tal retorno ao passado e a uma figura mística, não consegue travar ou aliviar a crise interna da ordem cuja história, pelo menos para o ramo masculino, se conclui no decorrer do século XVI. Ao mesmo tempo que numerosas comunidades mendicantes retornavam à inspiração original através do fenómeno da observância, o fim dos Humilhados desenhava-se já no horizonte.

Quais os principais sintomas dessa crise? A autora aponta-nos alguns, os possíveis, dentro do possível documental verdadeiro - factores políticos e económicos, externos à ordem, mas que acentuam a crise: passagem da Comuna para *Signoria* (período *visconteo*) e respectivas lutas de facções; epidemias e carestias (é o século da Peste Negra, recordemos) não poupam a cidade, assim como os pesados tributos senhoriais (alguns documentos testemunham de modo dramático as extraordinárias dificuldades com que se debatiam as *domus* bergamascas, principalmente as rurais). Contudo, e por efeito, a crise é também uma crise de homens, diz a autora, observável na contracção numérica dos membros, na redução

das comunidades (as rurais desaparecem e assiste-se à presença exclusiva dos Humilhados na cidade) e também na transformação institucional das *domus* sobreviventes no sentido de uma forma monástica mais tradicional, enquanto os fiéis (sobretudo os laicos) se voltavam sempre mais para os Mendicantes ou confraternidades a elas ligadas, isto para além do aparecimento de outros movimentos, de rigorosa disciplina e com maiores respostas às hesitações religiosas dos novos tempos. Perto do fim do século XIV, só restavam em Bérghamo as quatro casas cidadinas maiores (Galgario, Rasulo, Comunis e Bienzano) e a comunidade feminina de Santa Agata de Rasulo. Os seus poucos membros, desligados de todas as actividades e cargos atrás mencionados, dedicavam-se agora à mendicância. Além disto, como diz Brolis, envolveram-se em discussões internas sem registarem consenso algum, como aconteceu no caso da "*reformationem et statum monasterium, monialium et sororum humiliatorum*". Para finalizar este negro quadro dos últimos tempos dos Humilhados em Bérghamo (reduzidos agora a uma vida monástica evidente na utilização de uma adaptação humilhada da regra de S. Bento) e do norte de Itália em geral, a autora salienta como motivo decisivo, embora indirecto, o Concílio de Leão que, com a sua constituição *Religionum Diversitatem* em cuja base estão as restrições papais à multiplicação de novas famílias mendicantes, paralelamente ao sancionamento legal de todos os direitos dos Franciscanos e Dominicanos em relação à *cura animarum*, por um lado e à supressão das fundações religiosas nascidas depois de 1215, além das limitações à mesma *cura animarum* às outras ordens existentes antes daquela data, por outro. Implicitamente ou não, era aqui dado, como diz Brolis, um forte abalo às convicções humilhadas.

Para concluir esta análise ao livro *Gli Umiliati A Bergamo Nei Secoli XIII E XIV* de M^a Teresa Brolis, bastante bom no conjunto geral a nível de clarificação e actualização científica e de investigação do estado da questão, bem escrito e dotado de pontos fortes muito bem esplanados, apesar de nele encontrarmos um ou outro aspecto menos aprofundado, poderíamos resumir a *Ordo Humiliatorum* com a opinião da própria autora:

«Il significato storico e l'originalità dell'esperienza umiliata furono, a mio avviso, l'aver costituito una sorta di minoritismo indigeno, simile a quello già studiato per l'area veneta e precedente a quello di matrice umbra, il quale, successivamente, mise in ombra tutte le esperienze analoghe nate in altri ambiti. Non si può, a questo proposito, negare che gli ideali vissuti da molti uomini e donne, fra i quali appunto gli umiliati, trovarono in Francesco d'Assisi la realizzazione più alta e foriera di duraturi sviluppi; e che, insieme ad altre e complesse cause, proprio l'impossibilità di rifarsi ad un originario carisma eccezionale come quello di Francesco concorse nel rendere irreversibile la crisi dell'*ordo humiliatorum*» (p.208-209). E do seu fim.

Danilo ZARDIN, *Donna e religiosa di rara eccellenza. Prospera Corona Bascapè, i libri e la cultura nei monasteri milanesi del Cinque e Seicento*, Firenze, Leo S. Olschki, 1992, 278 p.

Situada na continuidade dos interesses do A. pela cultura e vida de piedade na Lombardia de 1500 e 1600, esta obra de D. Zardin traz uma interessante aportação ao conhecimento da vida cultural dos mosteiros femininos milaneses deste período.

O A. toma como ponto de referência as disposições emanadas do arcebispado de Carlo Borromeo (outra das figuras em que também tem centrado a sua investigação) relativamente à renovação da vida claustral milanesa e em relação às quais procura avaliar o quadro ideológico em que se movia Soror Prospera Corona Bascapè.

O interesse pelos catecismos ilustrados que marcaram a produção editorial da Igreja da Contra-Reforma levou o A. ao contacto com um exemplar do *Institutiones christianae, seu parvus catechismus catholicorum*, da autoria do jesuíta Pietro Canisio e editado em Anvers por Cristophe Plantin, em 1589 e actualmente conservado na Biblioteca Ambrosiana. Traçando rapidamente os objectivos desta publicação, no quadro da formação espiritual da altura, o A. detém-se sobretudo no exemplar concreto da Biblioteca Ambrosiana, pela particularidade de que se reveste, ao apresentar, nas folhas livres e nos espaços brancos das páginas, um corrido de anotações, aí deixadas pela mão de uma monja citadina da segunda metade do século XVI e do primeiro decénio do XVII, Soror Prospera Corona Bascapè. No final do livro, em apêndice, o A. inscreveu pertinentemente as notas manuscritas de Soror Bascapè, precedidas de algumas páginas fac-similadas do referido catecismo, que permitem ao leitor visualizar a disposição, tamanho e características materiais das anotações, bem como apreciar o impacto e a beleza da imagem, neste tipo de catecismo da Igreja da Contra-Reforma.

A figura desta religiosa, focalizada sobretudo através das anotações manuscritas que deixou nas margens do catecismo de Anvers, constitui nesta obra uma espécie de paradigma que permite de algum modo ao A. reconstruir, ao longo dos cinco capítulos que compõem a obra, o ambiente cultural dos mosteiros milaneses da primeira idade moderna, que ele mesmo situa sob o signo de uma forte dominância da tradição, sobre a qual se exerciam depois "sottolineature inedite e spunti di originalità creativa" (p 13).

Logo na apresentação, o A. desvenda os seus pontos de partida e apresenta os pressupostos metodológicos e científicos que o orientaram no seu trabalho. Pressentindo a existência - hoje cada vez mais clara - de um intercâmbio bilateral verificado entre a sociedade e o claustro, D. Zardin afirma-se convicto de que o estudo de figuras de destaque, como o eram as monjas instruídas e autoras de textos escritos - e como o foi Soror Prospera Corona - "può diventare un contributo per la ricostruzione di un patrimonio intellettuale ben più ramificato e composito" (p. 12).

Na sua aproximação à cultura monástica, Zardin privilegiou uma

abordagem que ele próprio define como *genealógica* (p. 13): as suas pistas de documentação foram submetidas a um exame minucioso, no sentido de lhes reinserir os conteúdos na rede mais vasta dos envios, das fontes de sugestão, das práticas de leitura e escrita que se conseguiram colher na superfície dos testemunhos explícitos. No seguimento desta linha de orientação, o estudo e o interesse pelas anotações de Soror Bascapè acabaram por abrir caminho a uma investigação que se centrou nas raízes da cultura monástica, nos seus contactos e nos seus factores de dinamização e cujos traços determinantes o A. nos apresenta, quer no corpo dos capítulos, quer no extenso corrido de notas com que completa as informações fornecidas, recorrendo simultaneamente a uma extensa e actualizada bibliografia complementar.

D. Zardin situa a vida monástica de Soror Prospera Corona na convergência de duas formas diferenciadas de clausura, mais concretamente em pleno período de adaptação da vida religiosa dos mosteiros das humilhadas às prescrições gerais que instauraram, para a clausura feminina, nos últimos anos do século XVI, uma disciplina firme e uniforme (p.30), em nítido contraste com a pluralidade de formas de vida comunitária feminina, que marcara a clausura milanesa no início de quinhentos.

Toma o autor como pista inicial da sua investigação um inquérito aberto na sequência de uma inspecção arcebispal ao Mosteiro de Santa Maria Madalena al Cerchio, onde viveu a referida monja, e que havia detectado, numa das celas, um conjunto de poemets marcados por uma linguagem dessacralizante, em calão e com objectivos bem diversos dos estritamente edificantes, como seria conveniente a monjas observantes dos deveres da clausura. Os pormenores do interrogatório realizado durante os meses em que se arrastou o processo de suspeita contra as monjas de Cerchio permitiram a Zardin avançar um esboço de reconstituição do tipo de cultura de que poderia alimentar-se a sensibilidade de uma monja milanesa dos séculos XVI e XVII (pp. 155-199).

Assim, o A. toma como ponto de partida estes poemets que circularam no mosteiro de Cerchio durante a juventude de Soror Bascapè e que constituíram objecto da desconfiança da cúria e como ponto de chegada a versão reduzida do catecismo de Pietro Canisio, recomendado por Carlo Borromeo, anotada pela mesma Soror Prospera Bascapè, já numa fase avançada de idade e de vida claustral. Pretende-se, neste balanço, mensurar o sucesso dos ideais da Contra-Reforma sobre a vida dos mosteiros milaneses, apoiando-se nas notas referentes à vida monástica desta freira já idosa e, por isso mesmo, testemunho de uma adaptação ao novo modelo de clausura religiosa, mais sacralizado e mais condicionante (p. 106), concluindo-se que "il successo degli ideali tridentini, per quanto profondo e sinceramente condiviso esso fosse, non poté cancellare l'intera eredità delle abitudini e dei gusti raccolti dal passato"(p. 108).

Preocupado com as questões que se prendem com a circulação de textos (particularmente dos impressos) nas fronteiras cronológicas já citadas, Zardin procura inserir o exemplar do catecismo de Anvers simultaneamente na generalidade do quadro editorial da altura e no ambiente da clausura feminina milanesa durante o

arcebispado de Borromeo. Ao longo dos cinco capítulos da obra, o autor demora-se em considerações sobre as práticas de escrita e de leitura que envolviam a circulação dos livros, movendo-se, metodologicamente, no campo das perspectivas abertas por Roger Chartier. O entrelaçamento do impresso e do manuscrito que caracteriza o catecismo que pertenceu a Soror Bascapè é deste modo analisado como marca de uma prática cultural que não se restringiu ao ambiente monástico de então (p.116-124).

É sobretudo por estas páginas de uma contextualização alicerçada em perspectivas e em achados bastante recentes que a obra de D. Zardin constitui um riquíssimo fundo de informação. A comparação que o A. estabelece entre o catecismo de Anvers e outras quatro obras impressas, mais ou menos coetâneas, onde texto e imagens impressas se misturam com uma profusão de notas manuscritas confirma uma via fecunda de investigação e abre perspectivas curiosas a quem se situe nas águas da História Cultural. Neste confronto, o A. detém-se particularmente na análise de um livro de horas parisiense, pertença, por várias gerações, aos padres da família Flamant, no objectivo de clarificar e entender o complexo universo de manipulação dos livros impressos e de explorar os testemunhos que eles encerram sobre o universo de cultura dos seus detentores.

No último capítulo, ao retomar e esquematizar a reconstrução que esboçou das fontes culturais que estiveram na base das notas de Soror Bascapè, D. Zardin reconstitui, por conjectura, a biblioteca da monja (p. 202), salientando o lado reduzido do elenco de leituras confirmadas em termos explícitos. E se as leituras da monja, conjecturadas por Zardin na sequência de um rastreio das possíveis influências que se detectam nos seus escritos, nem sempre arrancam do leitor uma adesão sem reservas, a sua tentativa de compreensão do mundo cultural desta monja de 500 e 600 revela, sem dúvida, um alcance notável.

Isabel Morujão

Pilar MORENO RODRIGUEZ, *El pensamiento de Miguel de Molinos*, Fundacion Universitaria Española, Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1992, 635 p.

Em boa hora se publicou esta tese de doutoramento em Filosofia, pela autora defendida em Salamanca. Com ela se enriqueceu a já vasta bibliografia molinosiana espanhola, desta feita proporcionando-se ao interesse público o estimulante sabor de novidade de alguns sugestivos ângulos de análise da obra do místico Molinos, perspectivada aqui dentro de um âmbito de abordagem tradicionalmente reservado ao pensamento filosófico, mas enriquecida com uma assumida e feliz atitude prática de cruzamento interdisciplinar. Bibliográfica e metodologicamente um já longo

caminho, desde uma obra marcante, de abordagem teológica: a tese de Jesus Ellacuria Beascoechea, sobre a *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos* (Bilbao, 1956).

Esta publicação é desde logo benemerente pela panorâmica geral dos estudos molinosianos que começa por oferecer, com uma relativamente actualizada resenha bibliográfica, e pelos *apêndices* finais da obra, que facultam ao leitor, a partir de exemplares reconhecidamente raros, o acesso a dois importantes textos impressos de Molinos: as *Cartas escritas a un caballero español desengañado para animarle a tener oración mental* e o *Breve tratado de la comunión cotidiana*, duas obras que, na época, com o *Guia Espiritual*, conheceram também uma tradução portuguesa, conservada inédita.

É muito singular e louvável que a autora, descomplexadamente, logo no início de um *estudo preliminar*, exponha o seu pensamento sobre a importância do tema da mística e do próprio «conhecimento místico» na actualidade, evocando raízes e diagnósticos vários que levaram Malraux a futurar, para a nossa civilização, o advento de um novo século «místico». Salutar é ainda que Pilar Moreno Rodriguez tenha procurado proceder a uma prévia dilucidação dos conceitos de mística e contemplação, chamando a atenção, em breve apontamento, para o fosso que separa o «estado místico» do «estado psicótico», outrossim sublinhando, contra lugares comuns e pervivências mentais de todo um legado mecanicista e dualista arrancando do racionalismo cartesiano, a grande aproximação de interesses e paralelismos existentes entre atitudes místicas tradicionais e importantes orientações da ciência de hoje, patentes desde logo, por exemplo, numa aguda percepção comum da íntima e profunda unidade do universo (pp.65- 89).

Ainda preliminarmente, a autora analisa a estrutura e intencionalidade do *Guia Espiritual*, caracterizando-o como um manual de orientação para iniciados na vida de oração, e como tal, de orientação em «ese viaje en el que se arrancan las escamas de la perplejidad de los ojos y se desembaraza el corazón para llegar al más puro centro donde Dios mismo tiene su morada»(p.120); isto é, enfatiza-se que, como «forma de pensamento», no *Guia* se está perante a proposta de um tipo de conhecimento sapiencial, íntimo, vivencial e experiencial, não apenas correspondente a uma constante do "génio" peninsular, mas afinal resultante da própria inserção e definição desta obra no contexto da tradição mística ocidental. Ao ler a síntese da autora sobre esta questão (no capítulo intitulado *Mística e filosofia espanhola*), recordamos ideias expostas na velha mas sempre útil *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España* de D. Pedro Sainz Rodríguez, um "clássico" posteriormente citado, ao lado de outras obras evocadas, quando se tratar, já no âmbito dos denominados «temas centrais», de situar Molinos no quadro geral da mística espanhola.

Nesses «temas centrais» reveste-se com efeito de particular interesse a atenção consagrada às fontes de Molinos. Dominando uma bibliografia actualizada e revelando uma reflexão amadurecida e segura, Pilar Moreno Rodriguez valoriza, nas influências mais próximas ao quietista aragonês, a ambiente da geral da espirituali-

dade valenciana no século XVII, particularmente da piedade oratoriana que estava por trás da escola de Cristo local, derivada «do espírito e método de San Felipe Neri» (Sanchez Castañer), escola essa, dentro desse espírito, adepta também da comunhão frequente. Mas um estudo sobre o complexo formado pelo conjunto destas escolas de Cristo continua a fazer falta, apesar de a própria leitura de algumas das suas constituições, que em certos casos foram impressas, ser altamente reveladora; seja-nos lícito lembrar, por exemplo, quanto a esta questão das fontes e influências, que na escola da cidade de Sória, segundo as respectivas constituições, se deveriam ler «las meditaciones del Beato Fray Pedro de Alcantara, las del Venerable Fray Luis de Granada», as do Padre Luis de la Puente, as obras de Santa Teresa, «particularmente el camino de la perfeccion», o *Libro de la Vanidad del mundo*, de Frei Diogo da Estella (autor de larga fortuna, também em Portugal), e, - proximidade bem natural ao franciscano navarro, fiel discípulo de Kempis -, «el libro celestial del Comptentus Mundi», ou «otros semejantes», - conclui-se, depois de definido o tónus do pequeno *corpus* orientador. Neste contexto, é de crucial pertinência a observação feita por J. Ignacio Tellechea Idígoras que, no Prólogo desta obra, lembra ao leitor, (e não propriamente à autora, que disso tem assumida consciência, e que, de resto, se apoia aqui na competente e conscienciosa investigação sobre as fontes do *Guia*, realizada pelo mesmo Tellechea Idígoras aquando da edição crítica dessa obra), que um estudo deste tipo não se pode limitar às citações explícitas feitas por Molinos, nelas de resto bastante avaro: « En efecto, Molinos parece desprenderse expresamente de toda pretensión de originalidad, quando no intentar rescatar una tradición demasiado olvidada o despreciada. Sólo insertándolo en esta, calibraremos debidamente la profundidad de su pensamiento en sus raíces más claras y no lo convertiremos en un aerolito descendido no se sabe de qué planeta. Las claves fundamentales de la Guía Espiritual no creo que sean originales; mas esta aparente pérdida de originalidad no hace sino afianzar su pensamiento en una larga tradición, libre de las máculas que sobre su personalidad se abatieron y por eso mismo sustento firme de ideas que pueden parecer extrañas o novedosas».

Depois de, no capítulo seguinte, nos ter apresentado uma breve síntese sobre a irradiação e influxos do pensamento de Molinos nos âmbitos religioso e filosófico, Pilar Moreno Rodriguez vai, no núcleo central da sua tese, concentrar-se em questões postas por uma análise da linguagem do *Guia Espiritual*, para, numa leitura filosófica dessa linguagem mística de Molinos, enfatizar afinal a perenidade e fertilidade das respostas epocalmente ensaiadas pelo aragonês a eternas questões do homem. Uma fina e profícua análise do texto molinosiano, mas que, como reconhece Tellechea Idígoras (Prólogo p.13), seria susceptível de mais amplos frutos, se estendendo-se a outros autores espirituais do caldo de cultura que epocalmente rodeou e esteve subjacente à redacção desta obra. Aliás, segundo cremos e acusa a bibliografia, quando ultimou a sua tese, pôde contar já a autora com um bom instrumento de trabalho entretanto publicado, e particularmente útil para um cotejo literal ou ideológico das expressões usadas por Molinos com as que foram empregues por outros autores anteriores e coevos do *Guia*, pois em 1991 (F.U.E.,

Madrid), J. Ignacio Tellechea Idígoras, com a colaboração de Juan Carlos Sánchez e Javier Santa Clotilde, publicou um prestimoso *Lexico de la Guia Espiritual de Miguel de Molinos*.

O *nada*, o *conhecimento* e o *homem* são os três grandes temas do *Guia Espiritual* em que se centra a autora para nos fornecer a antropologia e o quadro de pensamento de Molinos; e a verdade é que, habituados a toda uma tradicional toada de negativismo apoloético anti-molinosiano, encontramos nestes capítulos pertinentes elementos de reflexão que voltam a colocar tudo ao invés: não apenas, de novo, com a primeira posição dos teólogos que coevamente aprovaram e louvaram a obra, se afirma claramente a ortodoxia da *quiete* molinosiana, como rasgadamente se defende existir em Molinos uma atitude antropológica «claramente optimista y liberadora» (p.529), aparecendo o *Guia* como um monumento à afirmação do «homem novo» (pp.531-535), como obra resultante «de la enorme virtud y nobleza del espíritu de aquel que persigue alumbiar y empujar al hombre un paso más, un escalón más en su desarrollo evolutivo». E, é claro, com que argumentos poderá alguém negar, na pessoa do aragonês, subjectivamente, a realidade deste esforço, derivado de gerais e próprias obrigações apostólicas e de estado? Mas cumprirá, em todo o caso, evitar cair de Cila em Caribdis, deixando de considerar ou valorizar as circunstâncias biográficas concretas de Molinos, como continuará a ser necessário investir na exploração de toda a documentação referente aos contextos e circunstâncias concretas de actuação do mestre aragonês, dos seus adeptos e sequazes. Quanto à «humildade» e «realismo» propugnados por Molinos na aceitação de cada um de si mesmo e das suas «sombras», e alegada atitude «terapêutica» do *Guia* (p.530), lembramos que, neste particular aspecto, a autora se aproxima do pensamento de R. A. Knox, que em *Enthusiasm*, Cap.11.º, chamara já a atenção para quanto este tipo de discurso constituía uma mensagem de esperança para almas escrupulosas.

Será que, como com finura diz o prefaciador desta tese, no afecto da autora pela obra, neste caso também, o amor viu mais e melhor que o ódio ou a indiferença?

Pedro Vilas Boas Tavares

Frei Agostinho da CRUZ, *Sonetos e elegias*. Estudo, estabelecimento crítico do texto e notas de António Gil RAFAEL, Lisboa, Hiena Editora, 1994, 270 p.

Se houvesse a necessidade de demonstrar as dificuldades e as exigências que todo o exercício de crítica textual apresenta ao investigador que corajosamente decida enveredar por esta área de estudos, a presente edição dos *Sonetos e elegias* de Frei Agostinho da Cruz poderia servir de eloquente exemplo. Na verdade, se são

claramente visíveis o esforço, a seriedade intelectual e a preocupação de rigor científico que António Gil Rafael investiu na preparação deste trabalho, é igualmente inegável que os resultados alcançados só muito parcamente recompensam tal investimento.

Apresentada no estudo introdutório como um exercício académico no qual se procuram aplicar ao caso de Frei Agostinho da Cruz os métodos de crítica textual teorizados por Aurelio RONCAGLIA e Silvio AVALLE, esta edição pretende ser *reconstrutiva* daquela parte da poesia do célebre irmão de Diogo Bernardes que delimitou como *corpus*. Face ao conjunto de fontes que até hoje foram recenseadas, qualquer edição *interpretativa* terá, efectivamente, de ser excluída, e mesmo o objectivo limitado que o autor do presente trabalho se propôs atingir afigura-se-nos problemático. Com efeito, os textos que lhe servem de base são apógrafos do séc. XVII - os ms. BNL 7691 e BPMP 1100 - e do séc. XIX - o ms. BGUC 1237 - incompletos e não inteiramente fidedignos. Por outro lado, são critérios negativos que justificam a escolha da lição do códice lisboeta como «manuscrito de base», uma vez que Gil Rafael reconhece ter optado por este porque, «embora não sendo um «codex unicus», é (...) o mais isento de erros e de falsas atribuições, além de ser a cópia mais antiga e mais completa com poemas do autor» (pp. 18-19). Aliás, o investigador dá-se conta das dificuldades que tais circunstâncias acarretam, acabando por declarar, honestamente, que optou por «publicar todas as composições encontradas nos três manuscritos (...), depois de excluídas as composições com atribuição divergente ou controversa» (p. 28). Diante do panorama que se lhe deparou, enquanto desenvolvia o seu trabalho, A. Gil Rafael não poderia senão concluir pela adopção deste critério, uma vez que, como escreve na p. 23, «o estabelecimento do *stemma codicum* revela-se-nos (...) tarefa irrealizável, pois faltam os estudos paleográficos, estemáticos e codicológicos dos membros das possíveis famílias dos manuscritos recenseados».

Tendo em conta os condicionalismos apontados e a ausência de indicação autoral clara e inequívoca na grande parte dos manuscritos recenseados, não surpreende que o trabalho de A. Gil Rafael se revele algo avaro em contribuições importantes, no domínio do estabelecimento do cânone poético de Frei Agostinho da Cruz, relativamente às investigações levadas a cabo por Vitor M. de Aguiar e Silva, divulgadas no seu trabalho sobre o *Maneirismo e barroco na poesia lírica portuguesa*. Todos os sonetos e elegias que Gil Rafael excluiu da obra do frade arrábido seguem as propostas de Aguiar e Silva; a elegia XII já havia sido publicada por este estudioso no referido trabalho; as suspeitas geradas pelos sonetos castelhanos do manuscrito portuense têm a mesma origem. Em termos de apuramento de autoria, os esforços desenvolvidos levaram a resultados que, infelizmente, pouco acrescentam ao que já era conhecido...

Postos perante a realidade da ausência de progressos trazidos por esta edição à problemática autoral que envolve a obra poética do místico arrábido, é inevitável que confessemos alguma frustração; não deixaremos, apesar disso, de sublinhar o valor e o interesse de que se reveste o presente trabalho. Se mais não

houvesse, o simples facto de trazer para a actualidade os problemas de crítica textual que a obra de Frei Agostinho da Cruz e, de um modo mais amplo, dos poetas portugueses dos séculos XVI e XVII, coloca, seria, por si só, de louvar. Há, no entanto, que elogiar também o esforço desenvolvido para tornar mais acessível ao grande público uma parte importante da poesia de um clássico da literatura portuguesa que tem sofrido a injustiça de um desconhecimento demasiado generalizado. Acresce ainda que, ao optar pela versão do ms. 7691 da BNL, Gil Rafael veio proporcionar o conhecimento mais largo de uma lição em muitos casos diferente do texto divulgado pela edição de Mendes dos Remédios, e, ao reunir um apreciável número de variantes conservadas em diversos outros manuscritos, proporcionou a todos os admiradores do místico cantor da Arrábida uma aproximação mais informada da sua obra. Nesta linha de raciocínio, somos forçados a interrogar-nos se não teria sido mais útil - mesmo se não corresponde aos objectivos específicos deste trabalho académico - publicar o texto integral do referido manuscrito lisboeta. Se tivesse optado por esta hipótese, o investigador teria tornado acessível ao grande público um conjunto mais completo da poesia do frade arrábido, permitindo incluir, nomeadamente, as suas élogas - que não têm levantado qualquer problema de autoria e que constituem uma parte nuclear da sua obra.

De lamentar na presente edição dos *Sonetos e elegias* é a ausência de um índice de primeiros versos, instrumento de trabalho extraordinariamente útil para quem desenvolve qualquer investigação científica nesta área de estudos, bem como a falta de um verdadeiro estudo introdutório que pusesse o leitor menos informado em contacto com a personalidade do autor, as suas preocupações literárias e espirituais e que traçasse um breve quadro do contexto socio-cultural e religioso em que se inserem a sua vida e a sua obra. Com efeito, o «esboço biográfico do poeta» (pp. 30-35) não faz mais do que repetir informações veiculadas pelos seus biógrafos setecentistas, caindo por vezes em interpretações biografistas da obra literária - uma atitude que está frequentemente na origem de equívocos e erros de interpretação. É este o caso da utilização que se faz de certos versos da écloga XII e do soneto II, nas páginas 30-31, os quais são objecto de uma montagem tendente a demonstrar que o jovem Agostinho Pimenta teria decidido ingressar na Ordem de S. Francisco bruscamente, «desencantado, talvez invejado, ou quem sabe, traído por aqueles que considerava seus amigos». Para lá da dificuldade - ou, até, impossibilidade - de datar com algum rigor as composições, as preocupações de rigor que o trabalho científico impõe aconselhariam a encarar de modo mais crítico as afirmações e as interpretações de José Caietano de Mesquita, como acertadamente se fez para a fixação do cânone literário do poeta. Alguma imprecisão é, ainda, revelada quando se pretende esboçar uma contextualização para a religiosidade de Frei Agostinho da Cruz. Com efeito, são sempre de evitar os lugares-comuns aparentemente pacíficos, mas que tantas vezes veiculam concepções completamente ultrapassadas, reflectindo uma clara incompreensão da complexidade dos fenómenos culturais. É o caso da afirmação que se pode encontrar na página 33, segundo a qual «os frades capuchos estavam imbuídos de um espírito ascético-místico, quase visionário, espírito não já

próprio da piedade humanista, mas sim dos fins da Idade Média». Esquecendo de sublinhar que, no que respeita às transformações de natureza cultural, não se podem considerar rupturas brutais nem descontinuidades absolutas, tal asserção poderá induzir o leitor mais desprevenido à incompreensão do que foi o chamado «humanismo cristão», bem como de toda a problemática envolvida nesse movimento generalizado de reforma das ordens religiosas que deu origem, nomeadamente, à Província da Arrábida, em que professou Frei Agostinho da Cruz.

Sem esquecer as falhas, reconheça-se a coragem de quem ousou investir num campo de estudos que apresenta mais escolhos e frustrações do que resultados proporcionais ao empenho e esforços empregues, sabendo-se como este género de trabalhos acaba sempre por se apresentar incompleto e vulnerável a críticas. Não é por acaso que escasseiam os estudos no domínio da crítica textual: como escrevia, com a autoridade que se lhe reconhece, Aguiar e Silva, tais estudos «exigem muita pesquisa, muito tempo, muita paciência e muito saber»...

Luís de Sá Fardilha

Biblioteca da *Via Spiritus*

I - José Adriano de Freitas Carvalho, «*Fermosos Volumes*»... «*Nobres Leteras*»... *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.

I- *Problemáticas em História Cultural*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1987.

II - *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal (1501-1700)*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1988.

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.

V - *Antologia de Espirituais Portugueses*, Lisboa, I.N.C.M., 1994.

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 subsequentes 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 subseqüentes 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 (sistema windows ou compatível), bem como da tradução do título em inglês e de um resumo em português e em inglês.

Serão liminarmente recusados todos os artigos que não obedeçam 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 - Universidade do Porto
Rua do Campo Alegre, 1055
4150 Porto