

REVISTA

VIA SPIRITUS

A HAGIOGRAFIA ANTES E
DEPOIS DE TRENTO (I)

N.º27'2020



CITCEM

CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA

REVISTA
VIA SPIRITUS

Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso

DIRECTOR | Luís FARDILHA (FLUP/CITCEM)

CONSELHO DE REDAÇÃO | Isabel MORUJÃO (FLUP/CITCEM);

José Adriano de Freitas CARVALHO (FLUP/CITCEM);

Luís FARDILHA (FLUP/CITCEM); Pedro Vilas Boas TAVARES (FLUP/CITCEM);

Zulmira C. SANTOS (FLUP/CITCEM)

COMISSÃO CIENTÍFICA | Felice ACCROCA (Pontificia Università Gregoriana, Roma);

Stefano ANDRETTA (Università Roma Tre); José Adriano Freitas de CARVALHO (Faculdade

de Letras, Universidade do Porto); Pedro M. CÁTEDRA (Facultad Filología,

Universidad de Salamanca); Bernard DOMPNIER (Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand);

Maria de Lurdes C. FERNANDES (Faculdade de Letras, Universidade do Porto);

Maria Lucília G. PIRES (Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa);

Maria Idalina Resina RODRIGUES (Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa);

Roberto RUSCONI (Università Roma Tre); Gabriella ZARRI (Università degli Studi di Firenze)

SECRETARIADO | Paula Almeida Mendes (FLUP/CITCEM) / Francesco Renzi (UCP/CEHR)

EDIÇÃO | CITCEM - Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória»

Faculdade de Letras da Universidade do Porto | Via Panorâmica, s/n | 4150 -564 Porto (Portugal)

email: citcem@letras.up.pt

n.º 27 | ano 2020

Periodicidade: Anual

Depósito Legal nº 85227/94

ISSN: 0873-1233

Design: HLDESIGN.pt

Os números desta revista são monográficos.

Esta publicação está sujeita a peer-review.

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

Revista indexada em : DOAJ, Latindex, Fonte Académica.

Esta publicação respeita os critérios da política de livre acesso à informação.

SUMÁRIO | CONTENTS

I – Dossier Temático: A Hagiografia antes e depois de Trento (I)

Francesco Renzi; Enrico Veneziani

Alcune note sulla Riforma della Chiesa Romana nel Pienomedioevo (secoli XI-XII)5

Joana Gomes

Santos e reis na historiografia dinástica em Leão e Castela (1120-1194)35

Paula Almeida Mendes

“Santificar” os leigos através dos textos em Portugal (séculos XVI-XVIII)59

Juliana Torres Pereira

A canonização do governo misericordioso das almas: a memória da prelatura de S. Bartolomeu dos Mártires91

Luís Leal

A Piedade não é piegas”. Padre Américo Monteiro de Aguiar: entre a autodiegese e uma “hagiografia incarnada”113

II – VARIA149

Pedro Álvarez-Cifuentes

Da Hibernia à Vidigueira: a genealogia irlandesa de Fr. António das Chagas151

Ellen Marques Luz

Um arcebispo jacobeu na Baía colonial? D. Luís Álvares de Figueiredo: carreira, redes e acção episcopal169

RECENSÕES199

CRÓNICA 2020219

NORMAS EDITORIAIS221

ALCUNE NOTE SULLA RIFORMA DELLA CHIESA ROMANA NEL PIENOMEDIOEVO (SECOLI XI-XII)

FRANCESCO RENZI*
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA-CEHR
frenzi@porto.ucp.pt

ENRICO VENEZIANI**
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA-CEHR
enrico.veneziani@gmail.com

RESUMO: O objetivo deste artigo é apresentar um *excursus* histórico dos eventos e os resultados mais recentes das investigações internacionais sobre um dos temas mais importantes no estudo da Idade Média: a assim chamada “Reforma Gregoriana”. Este conceito foi muito debatido nas últimas décadas pelos historiadores, a fim de compreenderem melhor as múltiplas implicações ocorridas na Europa ocidental derivadas desta transformação das estruturas da Igreja Romana desde o século XI. O quadro apresentado pelas fontes e por estas investigações é muito diferente da imagem tradicional de Gregório VII e da sua *Reforma*, revelando, pelo contrário, um conjunto plural, complexo e diferenciado que afetou profundamente as relações entre Roma e a Igreja nos séculos XI e XII.

PALAVRAS-CHAVE: Gregório VII; *Reforma*; Papado; Roma; Império.

ABSTRACT: The aim of this essay is to offer a historical *excursus* of both the events and of the most recent international historiographical acquisitions over one of the most important topics of Middle Ages: the so-called “Gregorian Reform”. This concept has been much debated in the last decades by scholars, in order to understand better the multiple implications occurred in Western Europe resulting from the transformation of the Roman Church structure since the eleventh century. The picture emerging from both sources and historical research, however, is very different from the traditional image of Gregory VII and his *Reform*, revealing, on the contrary, a plural, complex and various context that deeply affected the relations between Rome and the Church in the eleventh and twelfth century.

KEYWORDS: Gregory VII, *Reform*, Papacy, Rome, Empire.

* Investigador integrado (doutorado).

** Marie Skłodowska-Curie Individual Fellow.

*Ho amato la giustizia e odiato l'iniquità; per questo muoio in esilio*¹
(Papa Gregorio VII)

Il tema scelto per questo articolo² potrebbe apparire come piuttosto comune per i medievisti, si potrebbe addirittura definire come “vecchio” o “datato”, ma ad uno sguardo più attento dell'ecclesiologia, i problemi politici del Papato e le sue relazioni con l'Impero sono ancora armi formidabili non solo per capire lo sviluppo della Chiesa Romana, ma anche per analizzare più in profondità la politica internazionale medievale, studiarne la trasformazione, il suo linguaggio e i suoi equilibri nel corso dei secoli³. Sullo studio e le analisi delle vicende del Papato dell'XI secolo grava ancora l'ombra del concetto di “Riforma Gregoriana”, così come è stato elaborato nel corso del XIX e della prima metà del XX secolo principalmente negli ambienti culturali tedeschi e francesi⁴. Una visione caratterizzata dall'assioma secondo il quale il Papato (e più in generale la Chiesa Romana) a partire dall'XI secolo si liberava dal potere “laico” - che l'aveva assoggettato totalmente nell'alto medioevo - e da un'idea di *Riforma* della Chiesa attuata da Papa Gregorio VII (1073-1085), già pienamente compiuta al termine del suo pontificato e applicata sistematicamente non solo per regolare i rapporti tra Papato e Impero, ma anche per ristrutturare l'intero episcopato medievale⁵. Secondo questo modello la *Riforma* si sarebbe diffusa (coadiuvata

¹ *Dilexi iustitiam et odio habui iniquitatem, idcirco morior in exilio*. Frase attribuita a Papa Gregorio VII dalla *Vita Anselmi episcopi lucensis*. In MGH, SS, XII. Ed. WILMANS, Roger. Hannover: Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1856, p. 24. La traduzione dal latino è nostra.

² In questa sede proponiamo la versione scritta, aggiornata e corretta (con la collaborazione del Dottor Enrico Veneziani, co-autore del presente testo) di due comunicazioni orali presentate in due diverse iniziative promosse dalla Faculdade de Letras (FLUP) della Universidade do Porto. Ci riferiamo nello specifico a: F. Renzi, *O Papado do início do século XII: crítica e superação do conceito de “Reforma Gregoriana”*. Conferenza presentata nell'ambito delle *Officinas de Investigação CITCEM*, OIC 2018/2019, FLUP-CITCEM-Universidade do Porto (31/05/2019), di questa conferenza abbiamo anche ripreso l'abstract, e F. Renzi, *“A construção de uma verdade”. A eleição de Gregório VII, no Registrum, nas cartas papais e na Vida de Paulo de Bernried*. Comunicazione presentata alle *Jornadas de Estudo «A Hagiografia antes e depois de Trento»*, FLUP-Universidade do Porto, Porto (10/01/2020). Nel corso del testo sono citate anche le nostre pubblicazioni dalle quali abbiamo ripreso parte del testo o della bibliografia e che ripresentiamo in questo lavoro.

³ Cfr. SORANZO, Giovanni - *Gregorio VII e gli stati vassalli della Chiesa*. «Aevum», 23-Fasc. 1/2 (1949), p. 131-158. CAPITANI, Ovidio - *Storia dell'Italia Medievale (410-1216)*. Roma-Bari: Laterza, 1990, in particolare le p. 452-453 e sgs. e Idem - *Gregorio VII e L'unità europea*. «Aevum», 60/2 (1986), p. 183-192 e BECKER, Alfons - *Politique féodale de la papauté à l'égard des rois et des princes (XIe-XIIe siècles)*. In *Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII*. Milano: Vita & Pensiero, 1995, p. 411-445.

⁴ DE MIRAMON, Charles - *L'invention de la Réforme grégorienne: Grégoire VII au XIXe siècle. Entre pouvoir spirituel et bureaucratisation de l'Église*. «Revue de l'histoire des religions», 2 (2019), p. 283-315.

⁵ Su questo aspetto si veda D'ACUNTO, Nicolangelo - *La Lotta per le Investiture. Una rivoluzione medievale (998-1122)*. Roma: Carocci editore, 2020, p. 9-26. Per una visione generale dell'idea tradizionale di “Riforma Gregoriana”, cfr. RUSTI, Leandro Duarte; SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da - *A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito*. «História da Historiografia», 2/3 (2009), p. 135-152 e HOWE, John - *Before the Gregorian Reform: The Latin Church at the Turn of the First Millennium*. Ithaca-London: Cornell University Press, 2016, p. 1-12.

anche dall'azione di Cluny, che per una parte della storiografia fu il modello ed il canale di diffusione della *Riforma* della Chiesa, quando invece sappiamo che Roma e Cluny erano spesso in concorrenza tra di loro⁶) in tutta l'Europa occidentale attraverso uno stesso "Programma Gregoriano"⁷. Un programma applicato da tutti i successori di Gregorio VII, come se fosse esistito (e davvero fosse possibile tracciarlo) un unico percorso teleologicamente organizzato e valido in ogni luogo e durante ogni pontificato medievale, indipendentemente dalle congiunture ecclesiastiche, religiose, politiche, militari o socio-economiche romane ed internazionali⁸. Questa impostazione riflette però, anche solo nel suo linguaggio, un fortissimo anacronismo figlio dell'Europa del XIX e soprattutto del XX secolo - e delle tensioni nei vari paesi europei tra Stato e Chiesa, tra potere laico ed ecclesiastico in ambito politico e culturale⁹ - e non tanto dei secoli pienomedievali (e ancora all'inizio del XIII secolo), nei quali i papi non ragionavano in termini di contrapposizione e conflitto tra potere papale ed imperiale, come invece ha fatto a lungo la storiografia sulla scia degli studi del Fliche¹⁰. Nel maggio del 1200, ad esempio, Papa Innocenzo III scrivendo al

⁶ Secondo F. Neiske Cluny non ebbe peso nel gruppo "riformatore" e nelle prime fasi della *Riforma*; per lo studioso questa influenza si manifesterebbe in alcuni aspetti della dottrina sulla castità di Gregorio VII, la quale però non si rifaceva tanto (o almeno solo) a Cluny, quanto al teologo del IX secolo Pascasio Radberto. Cfr. NEISKE, Franz - *Réforme clunisienne et réforme de l'Église au temps de l'abbé Hugues de Cluny*. In SARANYANA, Josep-Ignasi Closa (coord.) - *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental. Siglos XI-XII*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2006, p. 349-350 e CANTARELLA, Glauco Maria - *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII 1073-1085*. Roma-Bari: Laterza, 2005, p. 124-126. Si vedano anche RUCQUOI, Adeline - *Cluny, el Camino Francés y la Reforma Gregoriana*. «Medievalismo», 20 (2010), p. 98-101 e CARL, Carolina - *A Bishopric between Three Kingdoms: Calabrorra, 1045-1190*. Leiden-Boston: Brill, 2011, p. 55.

⁷ Su quest'idea di applicazione del "Programma Gregoriano", cfr. KUPPER, Jean-Louis - *Liège et l'Église impériale aux XIe-XIIe siècles*. Paris: Les Belles Lettres, 1981, p. 384, LINEHAN, Peter - *The Church and Feudalism in the Spanish Kingdoms in the Eleventh and Twelfth centuries*. In *Chiesa e mondo feudale*. Ob. cit., p. 303-304, SARANYANA, Josep-Ignasi Closa - *Ecclesia semper reformanda*. In *La reforma gregoriana y su proyección*. Ob. cit. p. 17-36 e SACRISTÁN, Teresa Martiala; SUÁREZ BILBAO, Fernando - *Infantas y reinas en la Corte de Alfonso VI*. In SUÁREZ, Fernando; GAMBRA, Andrés (coord.) - *Alfonso VI: Imperator totius orbis Hispanie*. Madrid: UNED, 2011, p. 162. Sull'idea della coordinazione nell'azione di "Riforma" tra il Papato e Cluny si veda il saggio di RUCQUOI, Adeline - *Cluny*. Ob. cit., in particolare p. 98 e 106 e sgs. L'idea di un "Programma Gregoriano" «conçu et réalisé» da parte di Gregorio VII durante il suo pontificato è già presente in FLICHE, Augustin - *La réforme grégorienne*. Vol. II. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1925, p. V-VI.

⁸ CANTARELLA, Glauco Maria - *Il sole e la luna*. Ob. cit., p. 331-333. Si vedano ad esempio le considerazioni sulla Riforma nella penisola iberica e il rapporto tra Roma e i movimenti locali di riforma di SOTO RÁBANOS, José María - *La práctica de la pastoral en la Península Ibérica (siglos XI-XII)*. In *La pastorale della Chiesa in Occidente dall'età ottoniana al Concilio lateranense IV*. Atti della quindicesima Settimana Internazionale di Studio (Mendola, 27-31 agosto 2001). Milano: Vita & Pensiero, 2004, p. 268-274.

⁹ Per una panoramica generale, cfr. RUST, Leandro Duarte - *A Reforma Papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história*. Cuiabá: EdUFMT, 2013, in particolare p. 25-84 e DE MIRAMON, Charles - *L'invention de la Réforme grégorienne*. Ob. cit. In ambito storiografico francese (spesso ancora restio a recepire la critica internazionale al concetto di "Riforma Gregoriana") segnaliamo MAZEL, Florian - *Pour une redéfinition de la «réforme grégorienne». Éléments d'introduction*. In *La réforme «grégorienne» dans le Midi: milieux XIe-début XIIIe siècle*. (Cahiers de Fanjeaux, 48). Toulouse: Privat, 2013, p. 9-38. Per il rapporto tra Trato e Chiesa nel XX secolo rinviamo alla lettura di JEDIN, Hubert (coord.) - *Storia della Chiesa*. Vol. X. Milano: Jaca Book, 1995.

¹⁰ CANTARELLA, Glauco Maria - *Il sole e la luna*. Ob. cit., p. 46-70 e *Idem* *Manuale della fine del mondo*. Il

legato del candidato imperiale Filippo di Svevia (fratello del defunto imperatore Enrico VI di Hohenstaufen, †1197, e avversario di Ottone di Brunswick, futuro Ottone IV, †1218¹¹) ricordava sì che il *Sacerdozio* aveva la preminenza e la superiorità sul *Regno* (*Premientiam quam Sacerdotium habet ad regnum*¹²), ma anche che *Sacerdozio* e *Regno* dovevano concordare tra di loro (*Notandam concordiam que inter regnum et sacerdotium debet existere*¹³), in quanto Papato e Impero nella concezione pienomedievale e innocenziana erano poteri distinti, ma non alternativi o in conflitto tra di loro¹⁴, come già affermato nella celebre lettera di Papa Gelasio I (492-496) indirizzata all'imperatore Anastasio I *Dicoro* (491-518) nel 494: «Due sono, Augusto Imperatore, quelle che reggono principalmente questo mondo: la sacra autorità dei vescovi e la potestà regale. Delle quali tanto più grave è la responsabilità dei sacerdoti in quanto devono rendere conto a Dio di tutti gli uomini, re compresi»¹⁵.

Queste immagini di contrapposizione rigida tra elemento “laico” ed “ecclesiastico”, tra potere spirituale e temporale, hanno portato gli studiosi a considerare in ambito medievistico solo superficialmente i due secoli di storia del Papato che vanno all'incirca dalla metà dell'XI fino all'inizio del XIII secolo, e in particolare il periodo tra il 1046 e il 1122 (a cavallo tra l'intervento dell'imperatore Enrico III a Roma e il Concordato di Worms tra Callisto II ed Enrico V che conclude la fase conosciuta come “Lotta per le Investiture”),

travaglio dell'Europa medievale. Torino: Einaudi, 2015, p. 108. Si vedano i perentori giudizi del Fliche su Pier Damiani; per lo studioso francese l'ecclesiastico dell'XI secolo «il n'entendait rien aux finesses de la politique», per via dell'impossibilità di concordanza e collaborazione tra Regno e Sacerdozio. Cfr. FLICHE, Augustin - *La réforme grégorienne*. Vol. I. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1924, p. 92 e sgs. e p. 228-229. Per l'evoluzione dell'idea di *Primato Romano*, si veda invece la raccolta degli studi fondamentali di MACCARRONE, Michele - *Romana Ecclesia, cathedra Petri*. ZERBI, Pietro (coord.). 2 vols. Roma: Herder, 1991.

¹¹ Cfr. *Philipp von Schwaben*. In *Deutsche Biographie*. Disponibile in <https://www.deutsche-biographie.de/sfz74515.html>. [Consultazione realizzata on-line il 27/08/2020].

¹² PO 1055 (Laterano Maggio 26 1200) = KEMPF, Friedrich (ed.) - *Regestum Innocentii III Papae super negotio Romani Imperii*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1947, doc. n. 18. Su questo aspetto si veda D'ACUNTO, Nicolangelo - *La Riforma ecclesiastica del secolo XI: Rinnovamento o restaurazione?* - In *Riforma o restaurazione? La cristianità nel passaggio dal primo al secondo millennio: persistenze e novità*. Atti del XXVI Convegno del Centro di Studi Avellaniti (Fonte Avellana 29-30 Agosto 2004). Negarine di San Pietro in Cariano (VR): Il Segno di Gabrielli Editore, 2006, p. 16.

¹³ PO 1055 (Laterano Maggio 26 1200) = KEMPF, Friedrich (ed.) - *Regestum Innocentii III Papae super negotio Romani Imperii*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1947, doc. n. 18.

¹⁴ Su questo punto si veda il classico di MACCARRONE, Michele - *Chiesa e Stato nella dottrina di papa Innocenzo III*. Roma: Facultas theologica Pontificii athenaei lateranensis, 1940 e l'interessante recensione critica di SORANZO, Giorgio - *Chiesa e Stato nella dottrina di papa Innocenzo III*. «Lateranum», 16 (1942), p. 44-47.

¹⁵ *Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: Auctoritas sacrata pontificum, et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem*. Abbiamo usato il testo latino e la sua traduzione in italiano, disponibili in http://bib26.pusc.it/can/p_martinagar/Docs/ChiesaStatoTestiStoria.pdf. [Consultazione realizzata il 03/08/2020]. Si vedano anche GOUGUENHEIM, Sylvain - *La réforme grégorienne: De la lutte pour le sacré à la sécularisation du monde*. Paris: Temps présent, 2010 e CANTARELLA, Glauco Maria - Gregorio VII. Roma: Salerno Editrice, 2018, p. 223-224.

lasciando spesso il dibattito soltanto agli studiosi del Papato o più in generale agli storici delle istituzioni religiose, nonostante l'esistenza di un'importante tradizione di ricerca (pensiamo ad esempio agli *Studi Gregoriani* editi tra il 1947 e il 1991¹⁶) o anche alle recenti pubblicazioni di studiosi di rilievo internazionale come N. D'Acunto, J. Johrendt e C. Zey¹⁷. Come vedremo, quella di Gregorio VII è una tappa certamente fondamentale, una vera e propria "rivoluzione" nella storia della Chiesa Romana, ma non è l'unica *Riforma*. A partire almeno dagli anni cinquanta del secolo scorso, infatti, la storiografia internazionale ha mostrato come le vicende della Chiesa pienomedievale siano estremamente più dettagliate e complesse e non possono essere tutte etichettate indistintamente come manifestazioni della "Riforma Gregoriana" o sue conseguenze dirette o indirette anche a distanza di decenni o secoli dal pontificato di Gregorio VII¹⁸. Considerata l'importanza della relazione con Roma per gli episcopati iberici, compresi quelli della Contea e in seguito Regno di Portogallo (come ad esempio Braga, Oporto, Coimbra o Lisbona) riteniamo che possa essere utile proporre in questa sede un breve *excursus* storico sulle vicende del Papato Romano dalla seconda metà dell'XI fino all'inizio del XII secolo per cercare di capire in quale contesto internazionale si collocò la *Riforma* (o le *Riforme* come vedremo) della Chiesa Romana, che proprio a partire dall'XI secolo incominciò a intessere e intensificare le sue relazioni con i principali attori politici ed ecclesiastici della penisola iberica. Un tema oggi sempre più al centro dell'attenzione storiografica come dimostrano (tra gli altri) i lavori pubblicati o coordinati nell'ultimo decennio (2009-2019) da K. Herbers, M. C. Cunha, F. López Alsina, M. J. Branco, B. Wiedemann, L. C. Amaral, C. De Ayala Martínez, P. Linehan e L. Vones, che hanno arricchito notevolmente il dibattito storiografico dopo gli studi o le collezioni di fonti editate a cavallo tra gli anni venti e novanta del XX secolo ad esempio da C. Erdmann, P. David, D. Mansilla Reoyo e P. Feige¹⁹.

¹⁶ *Studi Gregoriani per la storia di Gregorio VII e della riforma Gregoriana/ Studi Gregoriani per la storia della "libertas ecclesiae"*, 14 vols. Roma: LAS, 1970-1991.

¹⁷ D'ACUNTO, Nicolangelo - *La Lotta*. Ob. cit. JOHRENDT, Jochen - *Investiturstreit*. Darmstadt: WBG Academic, 2018 e ZEY, Claudia - *Der Investiturstreit*. München: Beck, 2017. Si veda inoltre RUST, Leandro Duarte; SILVA Andréia Cristina Lopes Frazão da - *A Reforma Gregoriana*. Ob. cit., p. 143.

¹⁸ LONGO, Umberto - *La riforma della Chiesa tra Pier Damiani e Bernardo di Chiaravalle. Un concetto da declinare al plurale*. In BOTTAZZI, Marialuisa; BUFFO, Paolo; CICCOPIEDI, Caterina; FURBETTA, Luciana; GRANIER, Thomas (coord.) - *La società monastica nei secoli VI-XII. Sentieri di ricerca*. Trieste-Roma: CERM - École Française de Rome, 2016, p. 113-118.

¹⁹ HERBERS, Klaus - *El papado y la Península ibérica en el siglo XIII*. In DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Santiago; HERBERS Klaus (coord.) - *Roma y la Península ibérica en la alta Edad Media. La construcción de espacios, normas y redes de relación*. León: Universidad de León, 2009, p. 29-80 e nello stesso volume CUNHA, Maria Cristina - *Actividade episcopal nos séculos XII e XIII em Portugal: a influência da normativa conciliar*, p. 195-208. LÓPEZ ALSINA, Fernando - *El Parrochiale Suevum y su presencia en las cartas pontificias del siglo XII*. In HERBERS, Klaus; LÓPEZ ALSINA, Fernando; ENGEL, Frank (coord.) - *Das begrenzte Papatum Spielräume päpstlichen Handelns. Legaten - delegierte Richter - Grenzen*. Berlin: Walter de Gruyter, 2013, p. 105-132. BRANCO, Maria João - *Os*

Un punto di svolta fondamentale nella storia della Chiesa di Roma è costituito dal concetto di *Reichskirche* - la "Chiesa del *Regnum*" - e dalla sua *Riforma*. Come ha osservato G. M. Cantarella, a partire dal X secolo, dal tempo degli Ottoni, il termine *Regnum* «indicava l'unione dei regni di Germania e d'Italia nella persona dell'imperatore»²⁰. Per imperatori si intendono «i re che proprio grazie ai papi erano stati formalmente ammessi all'esercizio del potere supremo, *l'imperium*, a partire da Carlo Magno»²¹ incoronato a Roma da Papa Leone III (†816) nel Natale dell'anno 800, anche se sarà solo a partire dalla dinastia degli Ottoni, che i re di Germania riuscirono a monopolizzare l'accesso al titolo imperiale e si stabilirà definitivamente che il rituale e la cerimonia di incoronazione potevano avvenire soltanto nell'*Urbs*²². In cosa consisteva il sistema della *Reichskirche*? Già all'epoca dell'imperatore Ottone I (†973), i re di Germania inserivano nei posti chiave delle strutture ecclesiastiche uomini di formazione regia, ecclesiastici vicino alla corte o che erano stati formati nelle scuole legate alle sedi vescovili o nei capitoli delle cattedrali. Questo sistema era stato riformato nell'XI secolo e si caratterizzava per la lotta alla simonia (la compravendita di cariche ecclesiastiche) - che poteva minare il sistema alla base, permettendo ad eventuali antagonisti del re di occupare posizioni chiave e controllare le risorse ad esse connesse - e l'esaltazione della sacralità del *Regnum* ed era difficilmente aperto a personale esterno (persino ai cluniacensi) che non provenisse dagli ambienti del regno di Germania o dalle aree più strettamente legate all'Impero²³. A partire dal regno dell'imperatore Enrico III il sistema della

homens do rei e a bula Manifestis Probatum: percurso de uma bula pelos meandros da luta pela legitimidade do rei e do reino nos séculos XII-XIII. In MENDONÇA, Manuela; REIS, Maria de Fátima (coord.) - *Poder Espiritual/Poder Temporal. As Relações igreja-estado no tempo da monarquia (1179-1909)*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2009, p. 125-17. WIEDEMANN, Benedict G. E. - *The kingdom of Portugal, homage and papal "feifdom" in the second half of the twelfth Century*. «Journal of Medieval History», 41/4 (2015), p. 432-445. AMARAL, Luís Carlos (coord.) - *Um poder entre poderes. Nos 900 anos da diocese do Porto e da construção do cabido Portucalense*. Porto: UCP-FT-CEHR, 2017. DE AYALA MARTÍNEZ, Carlos - *Sacerdocio y reino en la España medieval. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII*. Madrid: Silex Ediciones, 2008. LINEHAN, Peter - *At the Edge of Reformation Iberia before the Black Death*. Oxford: University Press, 2019. VONES, Ludwig - *Restoration ou bouleversement? «Mélanges de la Casa de Velázquez»*, 49/2. Disponibile in <http://journals.openedition.org/mcv/11225>. [Consultazione realizzata il 05/03/2020]. ERDMANN, Carl - *Papsturkunden in Portugal*. Berlin: Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1927 e dello stesso autore - *O Papado e Portugal no Primeiro Século da História Portuguesa*. Coimbra: Instituto Alemão da Universidade de Coimbra, 1935. DAVID, Pierre - *Études historiques sur la Galice et le Portugal: du VIe au XIIe siècle*. Lisboa: Livraria Portuguesa, 1947. MANSILLA REYO, Demetrio - *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)*. Roma: Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, 1955. FEIGE, Peter - *La primacia de Toledo y la libertad de las demás metrópolis de España: el ejemplo de Braga*. In *La introducción del Cister en España y Portugal*. Burgos: La Olmeda, 1991, p. 61-132.

²⁰ CANTARELLA, Glauco Maria - *Dalle Chiese alla Monarchia papale*. In CANTARELLA, Glauco Maria; POLONIO, Valeria; RUSCONI, Roberto (coord.) - *Chiesa, Chiese, Movimenti Religiosi*. Roma-Bari: Laterza, 2001, p. 28-29.

²¹ CANTARELLA, Glauco Maria - *Il sole e la luna*. Ob. cit., p. 48.

²² CANTARELLA, Glauco Maria - *Il sole e la luna*. Ob. cit., p. 49-54.

²³ CANTARELLA, Glauco Maria - *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 30-36.

Reichskirche arrivò a Roma e così il percorso di carriera all'interno della Chiesa del *Regnum* poteva portare direttamente al Papato, che fino all'alto medioevo aveva espresso in molti casi come successori di San Pietro ecclesiastici locali legati al clero romano o al territorio dell'attuale Italia centrale, una dinamica evidente secondo M. Andrieu ad esempio per i papi di estrazione vescovile elevati al Soglio di Pietro nel IX e buona parte del X secolo²⁴.

Nel 1046, infatti, il re di Germania Enrico III rompe gli equilibri romani mettendo fine a un triplice scisma all'interno della città di Roma. Il re depose i tre papi - Silvestro III (Giovanni vescovo di Sabina, 1045), Gregorio VI (Giovanni Graziano, 1045-1046) e Benedetto IX (Teofilatto dei conti di Tuscolo, 1033-1045; 1045; 1047-1048) - e promosse al loro posto un pontefice proveniente dal sistema della *Reichskirche*, ossia Papa Clemente II (Suidgero vescovo di Bamberga, 1046-1047)²⁵. Con questo intervento da parte di Enrico III e l'arrivo a Roma di ecclesiastici provenienti dal *Regnum*, l'universalità dell'Impero avrebbe garantito e riaffermato più concretamente l'autorità del Papato sulla Cristianità²⁶. Fino a quel momento, infatti, l'autorità papale era senza dubbio riconosciuta, ma si trattava di un'accettazione essenzialmente spirituale e formale (per quanto non sempre ricoprire la carica di papa fu un ruolo ambito da parte degli ecclesiastici medievali per via della pericolosità di Roma, come nel caso di Maiolo di Cluny nel 974), in quanto le varie Chiese si reggevano su di un principio di autonomia e spesso senza che il Papato avesse i mezzi e la forza per imporsi in determinate aree dell'Europa del tempo. Una dinamica messa in luce, tra gli altri, da T. Deswarte nel caso della penisola iberica in un libro dal titolo a nostro avviso molto suggestivo: *Une chrétienté romaine sans pape*, "Una Cristianità romana senza papa"²⁷. Tra il 1046 e il 1058 furono scelti tutti papi provenienti dal sistema della *Reichskirche* e dagli ambienti imperiali: Damaso II (Poppone vescovo di Bressanone, 1047-1048), Leone IX (Brunone,

²⁴ CANTARELLA, Glauco Maria – *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 33 e ANDRIEU, Michel - *La carrière ecclésiastique des papes et les documents liturgique du Moyen Âge*. «Revue des Sciences Religieuses», 3-4 (1947), p. 112-113.

²⁵ BLUMENTHAL, Uta-Renate - *The Investiture Controversy Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988, p. 56-57 e ULMANN, Walter - *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*. London & New York: Routledge-Taylor & Francis, 2003, p. 82-83. Sulle figure di Silvestro III, Gregorio VI e Benedetto IX, rinviamo rispettivamente a: *Silvestro III, papa*. In *Enciclopedia Treccani on-line*. Disponibile in <http://www.treccani.it/enciclopedia/silvestro-iii-papa>. [Consultazione realizzata on-line il 27/08/2020]. SENNIS, Antonio – *Gregorio VI, papa*. In *Dizionario Biografico degli Italiani*. Vol. 59. Roma: Treccani, 2002. Disponibile in [http://www.treccani.it/enciclopedia/papa-gregorio-vi_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/papa-gregorio-vi_(Dizionario-Biografico)). [Consultazione realizzata on-line il 27/08/2020]. CAPITANI, Ovidio – *Benedetto IX, papa*. In *Dizionario biografico degli italiani*. Vol. 8. Roma: Treccani, 1966. Disponibile in http://www.treccani.it/enciclopedia/papa-benedetto-ix_%28Dizionario-Biografico%29/. [Consultazione realizzata on-line il 27/08/2020].

²⁶ CANTARELLA, Glauco Maria – *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 31.

²⁷ DESWARTÉ, Thomas – *Une Chrétienté romaine sans pape: l'Espagne et Rome (586-1085)*. Paris: Garnier, 2010, in particolare p. 5-17 e 115 e sgs. Rinviamo inoltre all'Introduzione di GOUGUENHEIM, Sylvain - *La réforme*. Ob. cit. Sul principio di "autonomia", cfr. CANTARELLA, Glauco Maria – *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 48.

vescovo di Toul, 1048-1054), Vittore II (Gebeardo, 1055-1057), Stefano IX (Federico di Lorena, arcidiacono di San Lamberto di Liegi e successivamente abate di Montecassino, 1057-1058)²⁸. Enrico III recuperò, inoltre, il titolo di *patricius romanorum* (“patrizio”, “protettore” dei romani) che gli dava il diritto di entrare anche nelle questioni della Chiesa di Roma²⁹. Secondo A. Fliche, lo studioso che maggiormente ha contribuito alla formazione e alla fortuna storiografica dell’idea tradizionale di “Riforma Gregoriana”, l’intervento di Enrico III non era che una forma di *cesaro-papismo*, l’ennesimo tentativo da parte dei laici di controllare la Chiesa, messa così nell’impossibilità di risollevarsi dal decadimento morale dei secoli IX, X e XI³⁰. Come mai allora ecclesiastici di spicco dell’XI secolo come Pier Damiani (†1072), allievo di San Romualdo (†1027), priore di Fonte Avellana e successivamente cardinale-vescovo di Ostia, un personaggio che la storiografia, compreso il Fliche, non ha mai esitato nel definire come “riformatore”, accolsero con entusiasmo l’iniziativa di Enrico III del 1046? Come spiegare il forte consenso dei papi della *Reichskirche* estranei al loro arrivo alla complessa realtà ecclesiastica e politica di Roma³¹?

Almeno a partire dalle ricerche di G. Tellenbach (il quale sottolineava, come molto opportunamente ricordato da N. D’Acunto, come non esistessero relazioni a senso unico nella società medievale e che anche gli ecclesiastici partecipavano al potere politico, così come i laici potevano intervenire nelle questioni ecclesiastiche³²), oggi sappiamo che le conseguenze *impreviste* e *imprevedibili* dell’intervento imperiale del 1046 furono l’esatto opposto di quanto affermato dal Fliche. L’internazionalizzazione della Chiesa di Roma e del suo clero (in particolare del gruppo dei cardinali, la cui estrazione sociale

²⁸ Per una panoramica generale e una bibliografia specializzata sulle vite dei papi della *Reichskirche*, rinviamo alle seguenti voci biografiche contenute nell’*Enciclopedia dei Papi* edita dalla Treccani nel 2000: BERTOLINI, Paolo – *Damaso II*. Disponibile in http://www.treccani.it/enciclopedia/damaso-ii_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/. HUSCHNER, Wolfgang – *Vittore II*. Disponibile in http://www.treccani.it/enciclopedia/vittore-ii_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/. [Consultazione realizzata on-line il 27/08/2020]. PARISSÉ, Michel – *Leone IX, santo*. Disponibile in http://www.treccani.it/enciclopedia/santo-leone-ix_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/. [Consultazione realizzata on-line il 27/08/2020]. PARISSÉ, Michel – *Stefano IX*. Disponibile in http://www.treccani.it/enciclopedia/stefano-ix_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/. [Consultazione realizzata on-line il 27/08/2020]. Su Leone IX, rinviamo inoltre a CANTARELLA, Glauco Maria; CALZONA, Arturo - *La Reliquia del sangue di Cristo, Mantova, l’Italia e l’Europa al tempo di Leone IX*. Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Ovidio Capitani (Mantova, 23-26 novembre 2011). Verona: Scripta Edizioni, 2012.

²⁹ CANTARELLA, Glauco Maria – *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 33.

³⁰ FLICHE, Augustin - *La réforme grégorienne*. Vol. I. Ob. cit., si veda in particolare p. 92-113 e 121 per l’utilizzo del termine *cesaro-papismo*. Per una ricostruzione critica del pensiero del Fliche si veda RUST, Leandro Duarte; SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da - *A Reforma Gregoriana*. Ob. cit., p. 137-142 e in particolare p. 139.

³¹ CANTARELLA, Glauco Maria – *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 32-33 e FLICHE, Augustin - *La réforme grégorienne*. Vol. I. Ob. cit., p. 175.

³² TELLENBACH, Gerd – *Libertas: Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1936, p. 86 e 140-144, D’ACUNTO, Nicolangelo – *La Riforma ecclesiastica*. Ob. cit., p. 22-23 e RUST, Leandro Duarte – *A reforma papal*. Ob. cit., p. 40-43.

e provenienza geografica cambierà notevolmente tra XI e XII secolo³³), l'inizio della progressiva (e maggiormente efficace) affermazione su scala europea dell'idea di Primato Romano e la riforma delle strutture ecclesiastiche (inclusa la lotta alla simonia, che come abbiamo visto aveva una ragion pratica di governo della Chiesa, oltreché morale) non avrebbero avuto luogo, come ha sottolineato il Cowdrey, senza l'azione di Enrico III³⁴. La *Riforma* delle strutture della Chiesa Romana comincia, pertanto, per iniziativa imperiale (contrariamente a quanto comunemente si pensa) e ben ventisette anni prima l'avvento di Gregorio VII sulla Cattedra di Pietro. Il percorso di *Riforma* iniziato nel 1046, pur nelle sue differenze, anche profonde, ad esempio con l'azione dei pontefici successivi alla morte di Enrico III³⁵, va visto pertanto nel complesso e nel contesto storico preciso dell'XI secolo e delle sue trasformazioni e non come opposto *tout court* al pontificato di Gregorio VII, come nell'interpretazione del Fliche che distingueva nettamente tra la "Riforma Imperiale" da un lato e quella propriamente "romana" di Niccolò II e Gregorio VII dall'altro³⁶, come se queste dinamiche ecclesiastiche fossero sconnesse tra di loro e i loro protagonisti non avessero spesso condiviso anche un percorso comune³⁷. Ci torneremo.

È in questo contesto dialettico che va interpretato, inoltre, il concetto di *Libertas Ecclesiae*³⁸. Come ha osservato T. Di Carpegna Falconieri questa espressione venne sì usata negli ambienti ecclesiastici dell'XI secolo nell'ambito del conflitto con l'Impero, ma progressivamente mutò il suo significato³⁹ e venne utilizzata in un'accezione di *restaurazione* come dimostrato da O. Capitani e ribadito più recentemente da I. S. Robinson⁴⁰ - al tema del rapporto tra "Riforma"

³³ Sull'estrazione sociale e il percorso dei cardinali tra XI e XII secolo rinviamo agli studi di KLEWITZ, Hans-Walter - *Reformpapsttum und Kardinalkolleg. Die Entstehung des Kardinalkollegiums. Studien über die Wiederherstellung der römischen Kirche in Süditalien durch das Reformpapsttum. Das Ende des Reformpapsttums*. Darmstadt: Hermann Gentner Verlag, 1957; HÜLS, Rudolf - *Kardinäle, Klerus und Kirchen Roms: 1049-1130*. Tübingen: Max Niemeyer, 1977; MALECZEK, Werner - *Die Kardinäle von 1143 bis 1216. Exklusive Papstwähler und erste Agenten der päpstlichen plenitudo potestatis*. In DENDORFER, Jürgen; LÜTZELSCHWAB, Ralf (coord.) - *Geschichte des Kardinalats im Mittelalter*. Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag, 2011, p. 95-154 e TILLMANN Helene - *Ricerche sull'origine dei membri del collegio cardinalizio nel XII secolo*. «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 26 (1972), p. 313-353.

³⁴ COWDREY, Herbert Edward John - *Pope Gregory VII, 1073-1085*. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 272.

³⁵ D'ACUNTO, Nicolangelo - *La riforma ecclesiastica*. Ob. cit., p. 22-24.

³⁶ FLICHE, Augustin - *La réforme grégorienne*. Vol. I. Ob. cit., p. 95.

³⁷ CANTARELLA, Glauco Maria - *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 34 e 41.

³⁸ Il primo studioso ad avere affrontato questo tema è stato TELLENBACH, Gerd - *Libertas*. Ob. cit.

³⁹ DI CARPEGNA FALCONIERI, Tommaso - *Il clero secolare tra primo e secondo millennio*. In *Riforma o restaurazione?* Ob. cit., p. 80. Per il concetto di *Libertas* e le sue diverse declinazioni si veda ora D'ACUNTO, Nicolangelo; FILIPPINI, Elisabetta (coord.) - *Libertas. Secoli X-XIII*. Atti del Convegno Internazionale (Brescia, 14-16 settembre 2017). Milano: Vita e Pensiero, 2019.

⁴⁰ Sul concetto di "Restaurazione" si veda lo studio fondamentale di CAPITANI, Ovidio - *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età "gregoriana" e "gregoriana", l'avvio alla "restaurazione"*. Spoleto, CISAM, 1966. Cfr. inoltre ROBINSON, Ian Stuart - *The Papal Reform of the Eleventh Century: Lives of Pope Leo IX and Pope Gregory VII*. Manchester-New York: Manchester University Press, 2004, p. 1.

e “Restaurazione” è stato dedicato in Italia un importante ed innovativo volume nel 2006 al quale hanno partecipato G. M. Cantarella, N. D’Acunto, U. Longo, T. di Carpegna Falconieri e S. Zucchini⁴¹ -, ossia «di recupero della regolare universalità delle procedure» per garantire il funzionamento della Chiesa e l’autonomia nella scelta dei suoi membri⁴², che fu reso possibile solo grazie alla forza dell’Impero e alla sua egemonia politica e militare⁴³. Se le stesse norme fossero state applicate nel *Regnum* e a Roma, queste ultime avrebbero dato maggiore garanzia della loro validità e allo stesso tempo rafforzato l’autorità sia dell’Impero che del Papato, che ampliava così sensibilmente il suo raggio d’azione oltre la città di Roma per diventare *Universale*⁴⁴. Papa Leone IX fu la figura simbolo di questo momento. Vescovo tedesco della *Reichskirche* (con la quale si identificò sempre mantenendo il suo ufficio vescovile anche dopo la sua elezione papale), il pontefice rafforzò notevolmente l’idea di Primato Romano e ottenne dal Concilio di Reims del 1049 la pertinenza esclusiva del titolo di *apostolicus* (contro le pretese del vescovo di Iria-Compostela⁴⁵) e condannò fortemente la simonia con l’appoggio dell’abate di Cluny Ugo (†1109)⁴⁶. Negli stessi anni, accanto agli uomini della *Reichskirche* nacque un gruppo di supporto alla “Riforma” costituito da personalità importanti, oltre al già citato Pier Damiani, tra i quali il cardinale-vescovo Umberto di Silva Candida (in precedenza monaco di Moyenmoutier, Toul), Anselmo da Baggio (in seguito Papa Alessandro II, 1061-1073) e soprattutto un monaco del monastero romano di Santa Maria all’Aventino di nome Ildebrando, cappellano di Gregorio VI, uno dei papi deposti nel 1046, esiliato a Colonia e rientrato a Roma forse al seguito di Papa Leone IX: sarà il futuro Gregorio VII⁴⁷.

Nel 1056 arrivò la morte improvvisa di Enrico III. In Germania si aprì una vera e propria crisi; Enrico III lasciò un figlio di soli tre anni sotto la tutela della vedova Agnese - che esercitò il governo per conto di Enrico - e dei due

⁴¹ Ci riferiamo a *Riforma o restaurazione?* Per la citazione completa cfr. la nota numero 12 in questo lavoro.

⁴² CANTARELLA, Glauco Maria – *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 33.

⁴³ CANTARELLA, Glauco Maria – *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 30-31.

⁴⁴ CANTARELLA, Glauco Maria – *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 31.

⁴⁵ MARIANI, Andrea; RENZI, Francesco - *Redescubrir un obispo ibérico del siglo XII: Hugo de Oporto y el contexto político-eclesial del Condado de Portugal (1112-1136)*. In NEYRA, Andrea Vanina; CASAMIQUELA GERHOLD, Victoria (coord.) - *Sociedad, Cultura y Religión en la Plena Edad Media*. Buenos Aires: IMHICHU-CONICET, 2019, p. 73; LÓPEZ ALSINA, Fernando - *La ciudad de Compostela en la Alta Edad Media*. Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago-Universidad de Santiago de Compostela, 2015, (IIª ed.), p. 181, CANTARELLA, Glauco Maria - *Il sole e la luna*. Ob. cit., p. 54-59 e VAN HERWAARDEN, Jan - *Between Saint James and Erasmus: Studies in Late-Medieval Religious Life. Devotion and Pilgrimage in the Netherlands*. Leiden-Boston: Brill, 2003, p. 364.

⁴⁶ CANTARELLA, Glauco Maria – *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 34-36. Sull’azione di Leone IX si veda anche DE AYALA MARTÍNEZ, Carlos - *El pontificado en la Edad Media*. Madrid: Editorial Síntesis, 2016, p. 127-131.

⁴⁷ CANTARELLA, Glauco Maria – *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 41 e *Idem - Gregorio VII*. Ob. cit., p. 50-63. DE AYALA MARTÍNEZ, Carlos - *El pontificado*. Ob. cit., p. 128.

potenti arcivescovi Adalberto di Amburgo-Brema e Annone di Colonia⁴⁸. La *Riforma* della Chiesa resistette a questa situazione difficile (di fatto il gruppo “riformatore” aveva perso il suo riferimento e sostegno politico essenziale nella figura dell'imperatore⁴⁹) con l'elezione nel 1057 di Federico di Lorena come Papa Stefano IX, ma il grande cambiamento arrivò nel 1058 con l'elezione di Papa Niccolò II (Geraldo, vescovo di Firenze)⁵⁰. L'elezione avvenne fuori Roma e senza il coinvolgimento della corte imperiale, anche per evitare che l'aristocrazia romana riuscisse ad eleggere il proprio papa (Benedetto X, Giovanni vescovo di Velletri)⁵¹. Per le ricerche più innovative sul clero di Roma condotte negli ultimi due decenni, il caso dell'elezione di Nicolò II rappresenterebbe il primo vero e proprio episodio di rottura tra il gruppo dei cardinali e il resto della città di Roma, sia con il clero urbano che con una parte delle sue aristocrazie, risultato del processo di *Riforma* innescato nel 1046⁵². A sostegno della sua elezione, nel 1059 Niccolò II emanò il *Decretum in Electione Papae o In Coena Domini*, che come dimostrato da O. Capitani fu fortemente difeso da Pier Damiani nella sua *Disceptatio Synodalis*⁵³. Una piccola parentesi. Anche solo questo episodio mette in luce le contraddizioni del modello del Fliche; se Pier Damiani era stato l'ecclesiastico che aveva celebrato con parole eccessivamente positive la politica *cesaro-papista* di Enrico III e la sua “riforma imperiale” (per il Fliche l'intervento di Enrico III era il più «formidabile» attentato mai commesso nella storia dal potere temporale contro la Chiesa⁵⁴) - come praticamente tutto il clero dell'Europa occidentale con l'eccezione di Wasone vescovo di Liegi secondo lo studioso francese⁵⁵ -, come poteva essere passato dal lato del “riformatore romano” Niccolò II? Eppure basterebbe guardare ai personaggi protagonisti delle vicende del 1058-1059. Come ricordato da O. Capitani, a supportare la candidatura di Benedetto X c'erano Gerardo di Galeria, Ottaviano Crescenzo

⁴⁸ ROBINSON, Ian Stuart - *Henry IV of Germany 1056-1106*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 27-61.

⁴⁹ D'ACUNTO, Nicolangelo - *La riforma ecclesiastica*. Ob. cit., p. 23.

⁵⁰ AMBROSIONI; Annamaria; LUCIONI, Alfredo - *Niccolò II, papa*. In *Dizionario Biografico degli Italiani*. Vol. 78. Roma: Treccani, 2013. Disponibile in [http://www.treccani.it/enciclopedia/papa-niccolo-ii_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/papa-niccolo-ii_(Dizionario-Biografico)/). [Consultazione realizzata il 28/08/2020].

⁵¹ CAPITANI, Ovidio - *Benedetto X, antipapa*. In *Dizionario Biografico degli Italiani*. Volume 8. Roma: Treccani. 1966. Disponibile in [http://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-benedetto-x_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-benedetto-x_(Dizionario-Biografico)/). [Consultazione realizzata il 28/08/2020].

⁵² DI CARPEGNA FALCONIERI, Tommaso - *Il clero di Roma nel medioevo. Prime considerazioni*. «I Quaderni del M.Ae.S.», 2 (1999), p. 104-112 e *Idem - Il Clero di Roma nel Medioevo. Istituzioni e politica cittadina (secoli VIII-XIII)*. Roma: Viella, 2002, p. 67-75 e 97-98.

⁵³ CAPITANI, Ovidio - *Tradizione ed interpretazione. Dialettiche ecclesiologiche del secolo XI*. Roma: Jouvence, 1990, p. 4-9 e 142-174.

⁵⁴ FLICHE, Augustin - *La réforme grégorienne*. Vol. I. Ob. cit., p. 113 «les décrets réformateurs ont été destinés à masquer le plus formidable attentat, qui ait été jamais commis par le pouvoir temporel à l'égard de l'autorité spirituelle».

⁵⁵ FLICHE, Augustin - *La réforme grégorienne*. Vol. I. Ob. cit., p. 113.

di Monticelli e Gregorio di Alberico fratello di Teofilatto di Tuscolo, proprio Benedetto IX, il papa deposto da Enrico III nel 1046⁵⁶. Come avrebbe potuto appoggiarlo Pier Damiani? Invece di vedere “Papato” e “Impero” e le varie “anime” della *Riforma* della Chiesa quasi come blocchi ideologici (se non veri e propri partiti) nell’accezione moderna, non sarebbe più logico cercare di capire le dinamiche e i cambiamenti, anche repentini, di ogni momento storico sulla base delle fonti che abbiamo a disposizione?

Tornando al *Decretum* del 1059, le nuove disposizioni sull’elezione papale stabilivano che il pontefice romano non dovesse essere necessariamente un membro appartenente al clero di Roma a differenza di quanto prevedevano le misure del 769 promosse da Papa Stefano III, anche se, a onor del vero, queste ultime (ad esempio per la questione della partecipazione dei laici alle elezioni papali) erano già state superate in parte dalla prassi romana alto e pieno medievale come evidenziano ad esempio le biografie del *Liber Pontificalis* dei secoli IX, X e XI⁵⁷. Inoltre, l’elezione del papa poteva avvenire anche fuori Roma e soprattutto il *Decretum* definiva un ruolo di primo piano per i cardinali: erano loro i principali responsabili dell’elezione del pontefice (in primo luogo i cardinali-vescovi e successivamente i cardinali preti e diaconi), mentre al resto del clero urbano e del popolo romano era riservata soltanto la possibilità di dare il proprio consenso all’eletto⁵⁸. Infine, i cardinali nell’elezione del papa si impegnavano a rispettare l’*Honor* dell’imperatore, un elemento estremamente vago, dato che in quel momento il futuro Enrico IV era ancora minorenn⁵⁹. Questo è un punto di fondamentale importanza. Il *Decretum* del 1059 “varato” in un momento di vacanza imperiale in cui non ci potevano essere eccessive conseguenze negative nel rapporto tra Roma, il Regno e l’episcopato tedesco, incise però sulle relazioni con l’Impero nel lungo periodo, in quanto non era chiaro quale ruolo avesse l’imperatore nell’elezione del papa. Non a caso molte delle fonti che raccontano l’elezione e la consacrazione di Papa Gelasio II nel 1118, insistono proprio sul disappunto dell’imperatore Enrico V per non essere stato consultato previamente e trovarsi di fronte al fatto compiuto⁶⁰.

⁵⁶ CAPITANI, Ovidio - *Benedetto X, antipapa*. Ob. cit.

⁵⁷ RENZI, Francesco - *Uno sguardo “altro” sul papato di inizio XII secolo. Le elezioni di papa Gelasio II, dell’antipapa Gregorio VIII e il loro spazio sonoro*. In RODRÍGUEZ, Gerardo; PALAZZO, Éric; CORONADO SCHWINDT, Gisela (coord.) - *Paisajes sonoros medievales*. Mar del Plata: GIEM-UNMdP, 2019, p. 310-311 e la relativa bibliografia su questo tema. Sul *Liber Pontificalis* si veda la recente monografia di MCKITTERICK, Rosamond - *Rome and the Invention of the Papacy. The Liber Pontificalis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, p. 171-227.

⁵⁸ PARAVICINI BAGLIANI, Agostino - *Morte e elezione del papa. Norme, riti e conflitti*. Roma: Viella, 2013, p. 15-19.

⁵⁹ PARAVICINI BAGLIANI, Agostino - *Morte e elezione*. Ob. cit., p. 18-19.

⁶⁰ RENZI, Francesco - *Uno sguardo “altro” sul papato*. Ob. cit., p. 297-302. Sulle fonti dello scisma del 1118 e la relativa bibliografia rinviamo a RENZI, Francesco - *Mauricius Bracarenensis archiepiscopus, quae est civitas Hispaniae. Le fonti narrative europee sull’arcivescovo di Braga e antipapa Gregorio VIII Maurizio «Burdino» (secoli XII-XIII)*.

Decreto d'emergenza, per sanare una situazione d'emergenza, il *Decretum* ebbe ripercussioni importanti finanche nelle strutture della Chiesa Romana, anche se come ha dimostrato M. Stroll di fatto non fu mai applicato pienamente, o almeno furono applicate solo le eccezioni da esso previste⁶¹. Il *Decretum* non fu nemmeno accettato all'unanimità dagli ecclesiastici "riformatori" - si pensi anche soltanto al caso del cardinale Deusdedit (†ca. 1099) che non solo non lo inserì nella sua collezione canonica alla fine degli anni ottanta dell'XI secolo, ma lo criticò apertamente nella sua epistola dedicatoria⁶² -, o interpretato in forma univoca dagli stessi cardinali, tanto che già al tempo dell'*antipapa* Clemente III (1080-1100) ne venne prodotta una versione definita "imperiale" in cui si affidava l'elezione a tutti i cardinali indistintamente e si sottolineava molto più marcatamente il ruolo dell'imperatore Enrico IV⁶³.

Inoltre, il *Decretum* del 1059 causò una frattura profonda tra il clero cardinalizio, sempre più internazionale e legato alla sfera papale e alla Curia, e quello urbano di Roma, più legato all'amministrazione della Chiesa e del culto nell'*Urbs*, una divisione testimoniata anche dalle prime attestazioni esplicite della *Romana Fraternalitas* che raccoglieva il clero della città di Roma e del quale non faceva parte il collegio cardinalizio (dal XII secolo chiamato *Sacrum Collegium*, il "Sacro Collegio"⁶⁴), senza contare l'appoggio del clero urbano (e in alcuni anche dei canonici della Basilica di San Pietro in Vaticano) offerto a candidati al Soglio di Pietro alternativi a quelli scelti dai cardinali, i cosiddetti *antipapi*⁶⁵. Proprio per questo motivo è sempre necessario contestualizzare i provvedimenti e le riforme e valutarne con attenzione (e senza cadere nella tentazione di vedere la storia dalla sua "fine", ossia dalla nostra prospettiva, di chi sa come è andata

Porto: CITCEM, 2020. IN CORSO DI STAMPA.

⁶¹ STROLL, Mary - *The Medieval Abbey of Farfa: Target of Papal and Imperial Ambitions*. Leiden-New York-Köln: Brill, 1997, p. 145-153 e PARAVICINI BAGLIANI, Agostino - *Morte e elezione*. Ob. cit., p. 21.

⁶² VON GLANVELL, Viktor Wolf - *Die Kanonensammlung von Kardinals Deusdedit*. Vol. I. Paderborn: Schöningh, 1905, p. 4-5. Si vedano inoltre VACCA, Salvatore - *Prima sedes a nemine iudicatur: genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1993, p. 206-207 e STROLL, Mary - *Farfa*. Ob. cit., p. 151.

⁶³ D'ACUNTO, Nicolangelo - *La lotta*. Ob. cit., p. 197-200, DI CARPEGNA FALCONIERI, Tommaso - *Il clero di Roma*. Ob. cit., p. 107 e STROLL, Mary - *Ideology and Politics in the Papal Schism of 1130*. Leiden-New York-Copenhagen-Köln: Brill, 1987, p. 91-92.

⁶⁴ BRODERICK, John F. - *The Sacred College of Cardinals. Size and Geographical Composition (1099-1986)*. «Archivum Historiae Pontificiae», 25 (1987), p. 8.

⁶⁵ RENZI, Francesco - *Uno sguardo "altro" sul papato*. Ob. cit., p. 287 e sgs. DI CARPEGNA FALCONIERI, Tommaso - *Il clero di Roma*. Ob. cit., p. 56-58 e JOHRENDT, Jochen - *Il capitolo di San Pietro i papi e Roma nei secoli XI-XIII*. Città del Vaticano: Edizioni Capitolo Vaticano, 2012, p. 21-29. Sulla definizione e il concetto di *antipapa*, si vedano DI CARPEGNA FALCONIERI, Tommaso - *Popes through the Looking Glass, or "Ceci n'est pas un pape"*. «Reti Medievali», 13/1 (2012), p. 121-136, SCHIEFFER, Rudolf - *Das Reformpapsttum und seine Gegenpäpste*. In MÜLLER, Harald; HOTZ, Brigitte (coord.) - *Gegenpäpste Ein unerwünschtes mittelalterliches Phänomen*. Wien-Köln-Weimar: Böhlau, 2012, p. 71-82, RUST, Leandro Duarte - *Historiografía, Filosofía Política Moderna e Antipapas Medievais (1040-1140)*. «Revista Crítica Histórica», 7 (2012), p. 285-314 e STROLL, Mary - *Popes and Antipopes. The politics of Eleventh century Reform*. Leiden: Brill, 2012.

a finire) gli effetti o le implicazioni nel medio-lungo periodo, in quanto ogni pontificato aveva le sue precise caratteristiche ed era inserito in un suo peculiare contesto romano ed internazionale; in altre parole i problemi di Papa Niccolò II erano diversi da quelli di Gregorio VII nell'ultimo quarto dell'XI secolo o da quelli di Pasquale II all'inizio del secolo successivo⁶⁶. Potrebbe apparire una considerazione banale, ma non lo è affatto.

Il caso più emblematico delle contraddizioni legate al *Decretum* del 1059 e alla sua applicazione pratica è senza dubbio quello dello scisma tra Innocenzo II (†1143) e Anacleto II (†1138) nel 1130. Il primo fu eletto dalla maggioranza dei cardinali vescovi (la *melior* o *sanior pars* secondo i sostenitori innocenziani), mentre Anacleto II fu scelto dalla *maior pars*, ossia dalla maggioranza dei cardinali preti e diaconi; una situazione che originò uno scisma che durò otto anni fino alla morte di Anacleto II (†1138)⁶⁷. Anche in questo caso si è cercato di interpretare la doppia elezione del 1130, quarantacinque anni dopo la morte di Gregorio VII, come una conseguenza della "Riforma Gregoriana" e delle sue differenti anime, quando invece sappiamo, almeno a partire dagli studi di P. Palumbo che si trattava di problemi di natura profondamente diversa⁶⁸. L'interpretazione delle norme di elezione del papa, come mostrano le più importanti ricerche internazionali, derivavano tanto da problemi interni alla Chiesa e alla sua evoluzione nel corso dei secoli XI e XII, quanto dalle sue relazioni con le aristocrazie romane, la cui influenza sui papi non sparì affatto con il *Decretum* del 1059 o con la cosiddetta "Riforma Gregoriana". Questi gruppi si trasformarono profondamente a cavallo tra XI e XII secolo come dimostrato da C. Wickham e J.-C. Maire Vigueur. Queste nuove aristocrazie e famiglie romane ebbero un peso fondamentale negli scismi del 1118 e del 1130; nell'elezione di Onorio II (1124)⁶⁹, nei rapporti con l'Impero, nelle

⁶⁶ CANTARELLA, Glauco Maria – *Manuale*. Ob. cit., p. 77-118, 137-167 e 230-240 e ROBINSON, Ian Stuart – *The Papacy, 1073-1198: Continuity and Innovation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 377-434.

⁶⁷ Glauco Maria Cantarella - *Dalle chiese*. Ob. cit., p. 60.

⁶⁸ PALUMBO; Pier Fausto - *Lo scisma del 1130*. Roma: R. Deputazione alla Biblioteca Vallicelliana, 1942. La tesi del confronto tra "nuovi" e "vecchi" gregoriani è presente nell'opera di SCHMALE, Franz-Josef - *Studien zum Schisma des Jahres 1130*. Köln: Böhlau Verlag, 1961. Quest'impostazione è stata recente criticata da MILANESI, Giorgio – "Bonifica" delle immagini e "propaganda" in Aquitania durante lo scisma del 1130-1138. Verona: Scripta Edizioni, 2013, p. 27-56. Si vedano inoltre le considerazioni di ZEDDA, Corrado – *Framing Anacletus II (Anti) Pope, 1130-1138. Congresso Internazionale di Studi (Roma, 10-12 aprile 2013). Rassegna e considerazioni a margine di un evento storiografico*. «Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea», 12 (2014), p. 6-62 e l'eccellente saggio di ANZOISE, Stefania – *Lo scisma del 1130: aspetti e prospettive di un lungo dibattito storiografico*. «Archivum Historiae Pontificiae», 49 (2011), p. 7-49.

⁶⁹ Sull'elezione di Onorio II si veda VENEZIANI, Enrico - *Sed patitur Caelestis, ego nescio cur, aliquando quae nolle: alcune considerazioni sull'elezione di Onorio II*. In BLANK, Sabrina; CAPPUCCHIO, Caterina (coord.) - *Neuere Forschungen zum päpstlichen Universalepiskopat in der longue durée. Norm und Umsetzung*. Milano: Vita & Pensiero, IN CORSO DI STAMPA. Per una panoramica generale sul suo papato si veda VENEZIANI, Enrico - *Pope Honorius II (1124-30): oculi Domini super iustos*. Woodbridge: Boydell & Brewer, IN CORSO DI STAMPA.

vicende comunali di Roma; si pensi ad esempio alle negoziazioni di Papa Alessandro III (1159-1181) con il *Senato* Romano per poter rientrare nell'*Urbs* dopo oltre dieci anni di esilio⁷⁰. Le norme di elezione del papa erano ancora oggetto di discussione nel 1179 al III Concilio Lateranense - si badi bene; centovent'anni esatti dopo la promulgazione del *Decretum in Electione Papae* - quando Alessandro III cercò di risolvere la questione stabilendo la necessità dei due terzi del collegio cardinalizio per l'elezione papale, l'equiparazione dei cardinali (senza più differenze tra vescovi, preti e diaconi) e la scomunica per chi non accettava la scelta dalla maggioranza "qualificata" (come diremmo oggi) dei cardinali membri del *Sacrum Collegium*⁷¹. I provvedimenti di Alessandro III erano probabilmente una scia del 1130, in quanto i problemi di fondo dell'elezione papale non erano mai stati risolti (e Alessandro III lo sapeva bene, visto che aveva dovuto vincere la concorrenza di almeno due *antipapi* tra il 1159 e il 1168⁷²) e lo scisma tra Innocenzo II e Anacleto II finì, di fatto, soltanto per la morte di quest'ultimo⁷³. Questi elementi servono a farci capire come le strutture della Chiesa ebbero una lunga evoluzione prima e dopo Gregorio VII e non è davvero possibile ricondurre ogni singolo evento della storia ecclesiastica dei secoli XI e XII alla sua esclusiva azione. Come sostenuto da O. Capitani è esistita sicuramente un'*Età gregoriana*, ma va soltanto dal 1073 al 1085, ossia le date del pontificato di Gregorio VII⁷⁴.

Questa situazione di tensione e di incertezza interna alla stessa Chiesa Romana, nel corso dell'XI secolo fu ad esempio anche una delle cause dello scisma tra Alessandro II (Anselmo da Baggio) e il vescovo di Parma Cadalo/Onorio II (1061-1064). Alessandro II, "riformatore", riuscirà ad avere la meglio su Cadalo, candidato sostenuto principalmente dai vescovi lombardi,

⁷⁰ Sulle nuove aristocrazie romane e il loro ruolo politico, cfr. WICKHAM, Chris - *Medieval Rome: Stability and Crisis of a City, 900-1150*. Oxford: University Press, 2015 e MAIRE VIGUEUR, Jean-Claude - *L'altra Roma. Una storia dei romani all'epoca dei comuni (secoli XII-XIV)*. Torino: Einaudi, 2013. Si veda inoltre BREZZI, Paolo; PIAZZA, Andrea - *Alessandro III, papa*. In *Enciclopedia dei Papi*. Disponibile in <[http://www.treccani.it/enciclopedia/alessandro-iii_\(Enciclopedia-dei-Papi\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/alessandro-iii_(Enciclopedia-dei-Papi))>. [Consultazione realizzata il 28/08/2020].

⁷¹ PARAVICINI BAGLIANI, Agostino - *Morte e elezione*. Ob. cit., p. 25-29.

⁷² Si tratta di Vittore IV (1159-1164) e Pasquale III (1164-1168). Cfr. PIAZZA, Andrea - *Pasquale III, antipapa*. In *Enciclopedia dei papi*. Roma: Treccani, 2000. Disponibile in https://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-pasquale-iii_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/. [Consultazione realizzata il 22/09/2020]. PIAZZA, Andrea - *Vittore IV, antipapa*. In *Enciclopedia dei papi*. Roma: Treccani, 2000. Disponibile in https://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-vittore-iv_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/. [Consultazione realizzata il 22/09/2020].

⁷³ HOUBEN, Hubert - *Roger II of Sicily: A Ruler between East and West*. LOUD, Graham; MILLBURN, Diane (Trad.). Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 70. Fallì inoltre il tentativo da parte dei sostenitori di Anacleto II di eleggere un suo successore dopo la sua morte, Vittore IV (1138), contro Innocenzo II, cfr. DI CARPEGNA FALCONIERI, Tommaso - *Vittore IV, antipapa*. In *Enciclopedia dei papi*. Roma: Treccani, 2000. Disponibile in https://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-vittore-iv_res-194f15b8-8c5e-11dc-8e9d-0016357ee-c51_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/. [Consultazione realizzata il 22/09/2020].

⁷⁴ CAPITANI, Ovidio - *Esiste un'età gregoriana? Considerazioni sulle tendenze di una storiografia medievistica*. «Rivista di storia e letteratura religiosa», 1 (1965), p. 454-481.

ma anche con significativi appoggi a Roma, segno che le posizioni interne alla Chiesa non erano schierate tutte allo stesso modo e non tutte nella direzione della *Riforma*, intesa ancora oggi in molti lavori storiografici come movimento ecclesiastico anti-impero o anti-potere laico/temporale⁷⁵. Nel 1073 morì Papa Alessandro II e venne eletto in maniera palesemente irregolare Gregorio VII (sia fuori dalle procedure previste dal *Decretum* del 1059, che dalle disposizioni del secolo VIII)⁷⁶. Sia il papa che il suo *entourage* ne erano perfettamente coscienti. Basti pensare alla progressiva “costruzione della verità” - parafrasando una felice espressione di G. M. Cantarella⁷⁷ - dell’elezione del 1073 operata nel *Registrum*, definito da O. Capitani un *pastiche* redatto *ex-post* per cercare di legittimare la posizione di Gregorio VII e respingere gli attacchi sulla legittimità della sua elezione a pontefice (la cui prima dichiarazione di irregolarità risaliva al 1076 nel Concilio di Worms⁷⁸), portati avanti da ecclesiastici come Benzone d’Alba (il quale definiva “pazzo” Gregorio VII, chiamandolo addirittura con un gioco di parole «Folliprandus», “il pazzo Ildebrando”⁷⁹) o Guido di Ferrara, il quale nella sua opera il *De scismate Hildebrandi* (“Sullo scisma di Ildebrando”) riteneva l’elezione di Gregorio VII illegittima canonicamente⁸⁰. Il 26 aprile del 1073, quattro giorni dopo la sua elezione, Gregorio VII scrisse all’arcivescovo di Ravenna Wiberto, che, ironia della sorte, diventerà più tardi l’avversario dello stesso Papa Gregorio, come papa o *antipapa* Clemente III, come vedremo tra pochissimo. Ravenna era un luogo strategico in quanto sin dal X secolo era il centro operativo degli imperatori in Italia⁸¹. Gregorio VII nella lettera scrisse che subito dopo la morte di Papa Alessandro II egli era stato di fatto imposto papa, contro la sua volontà, da un grande tumulto popolare, secondo uno

⁷⁵ CANTARELLA, Glauco Maria – *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 40-42 e *Idem – Gregorio VII*. Ob. Cit., p. 91.

⁷⁶ CAPITANI, Ovidio – *Gregorio VII, santo*. In *Enciclopedia dei Papi*. Roma: Treccani, 2000. Disponibile in [http://www.treccani.it/enciclopedia/santo-gregorio-vii_\(Enciclopedia-dei-Papi\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/santo-gregorio-vii_(Enciclopedia-dei-Papi)/). [Consultazione realizzata il 31/08/2020].

⁷⁷ Ci riferiamo al titolo dell’opera di CANTARELLA, Glauco, Maria - *La costruzione della verità: Pasquale II, un papa alle strette*. Roma: ISIME, 1987.

⁷⁸ CAPITANI, Ovidio – *Gregorio VII, santo*. Ob. cit.

⁷⁹ *Ad Henricum IV imperatorem libri VII*. In MGH, SS rer. Germ., LXV. Ed. SEYFFERT, Hans. Hannover: Hahnische Buchhandlung, 1996, p. 602. Sulla figura di Benzone d’Alba rinviamo alla voce biografica di MICCOLI, Giovanni – *Benzone d’Alba*. In *Dizionario Biografico degli Italiani*. Vol. 8. Roma: Treccani, 1966. Disponibile in http://www.treccani.it/enciclopedia/benzone-d-alba_%28Dizionario-Biografico%29/. [Consultazione realizzata on-line il 31/08/2020] e ai lavori di SAGULO, Saverio; CANTARELLA, Glauco Maria - *Ideologia imperiale e analisi politica in Benzone, vescovo d’Alba*. Bologna: CLUEB, 2003, CICCOPIEDI, Caterina - *Diocesi e riforme nel Medioevo: Orientamenti ecclesiastici e religiosi dei vescovi del Piemonte dei secoli X e XI*. Torino: Effatà, 2012, p. 13-14 e RUST, Leandro Duarte - *Inventando Gregorio VII: Os Ad Heinricum IV Imperatorem libri VII e a busca pela medida do passado*. «Varia Historia», 31/55 (2015), p. 40-48.

⁸⁰ *De scismate Hildebrandi*. In MGH, SS, XII. Ed. WILMANS, Roger. Hannover: Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1856, p. 148-179. VACCA, Salvatore - *Prima sedes*. Ob. cit., p. 236 e ROVERSI MONACO, Francesca – *Guido*. In *Dizionario Biografico degli Italiani*. Vol. 61. Roma: Treccani, 2004. Disponibile in [http://www.treccani.it/enciclopedia/guido_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/guido_(Dizionario-Biografico)/). [Consultazione realizzata on-line il 31/08/2020].

⁸¹ CANTARELLA, Glauco Maria – *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 26.

schema classico presente anche nel racconto dell'elezione di Gregorio I Magno (590-614)⁸²:

*E allora, al momento della sua morte [di Papa Alessandro II, scil.] [...] decidemmo che, dopo tre giorni di digiuno, dopo le litanie e le preghiere di molti sostenuti dalle elemosine e con l'aiuto di Dio, avremmo preso la decisione migliore riguardo all'elezione del pontefice romano. Immediatamente però, mentre si stava dando sepoltura al suddetto nostro signore, il papa, presso la Chiesa di San Salvatore [il Laterano, scil.], sorse un grande tumulto di popolo e gridando si avventarono su di me come pazzi, non lasciandomi né il tempo né l'opportunità di parlare o di chiedere consiglio sul da farsi, e mi trascinarono con la forza nel luogo del Dominio Apostolico, del quale sono tutt'altro che degno*⁸³.

Si osservi come anni dopo nel *Registrum* compilato successivamente al 1080, dopo gli attacchi alla sua legittimità e l'elezione di Wiberto come Clemente III con l'appoggio di Enrico IV, Gregorio VII e i suoi collaboratori cambiarono completamente la versione dei fatti:

*Il giorno della sepoltura del nostro signore Papa Alessandro II di buona memoria [...] si riunirono nella basilica di San Pietro in Vincoli noi cardinali della Santa, Romana Cattolica e Apostolica Chiesa, i chierici, gli accoliti, i suddiaconi, i presbiteri, alla presenza dei venerabili vescovi e abati, con il consenso dei chierici e dei monaci, e della folla [...] tutti acclamanti eleggiamo [...] sommo pontefice [...] Ildebrando [...] con il nome di Gregorio*⁸⁴.

⁸² CAPITANI, Ovidio – *Gregorio VII, santo*. Ob. cit. e dello stesso autore – *Tradizione e Interpretazione*. Ob. cit., p. 256 e sgs.

⁸³ JL 3538 (Roma Aprile 26 1073) = *Das Register Gregors VII*. In MGH, Ep. Sel., 2/1. Ed. CASPAR, Erich. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923, doc. n. 1,3 (p. 5-6): *Nam in morte eius [...] statuimus, ut post triduanum ieiunium, post letanias et multorum orationem elemosinis conditam divino fultu auxilio staueremus, quod de electione romani pontificis videretur melius. Sed subito, cum predictus dominus noster papa in ecclesia Salvatoris sepulture traderetur, ortus est magnus tumultus populi et fremitus et in me quasi vesani insurrexerunt, nil dicendi, nil consulendi facultatis aut spatii relinquentes violentis manibus me in locum apostolici regiminis, cui longe impar sum, rapuerunt.* Per la traduzione italiana ci siamo basati sulla traduzione in inglese di GRANT, Kent A. – *Registering Rome: The eternal city through the Eyes of Pope Gregory VII*. In DEUSEN, Nancy Van; KOFF, Leonhard Michael (coord.) - *Time: Sense, Space, Structure*. Leiden-Boston: Brill, 2016, p. 62.

⁸⁴ *Das Register Gregors VII*. In MGH, Ep. Sel., 2/1. Ed. CASPAR, Erich. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923, p. 1-2: *Die sepulture domini Alexandri bone memorie secundi pape, [...] congregat in basilica beati Petri ad Vincula nos sancte Rome catholice et apostolice ecclesie cardinales, clerici, subdiaconi, diaconis, presbyteri, presentibus venerabilibus episcopis et abbatibus, clericis et monachis consentientibus, plurimis turbis [...] acclamantibus eligimus [...] summum pontificem [...] Hildebrandum [...] et esse dici Gregorium.* La traduzione italiana è nostra.

Nel *Registrum* si può vedere, pertanto, come nel tempo si cercò di dare una rappresentazione dell'elezione di Gregorio VII più aderente al *Decretum* con la partecipazione dei cardinali, dei chierici e l'acclamazione popolare dei romani. Si potrebbe dire che nel 1073 Gregorio VII mise di fronte al *fait accompli* della sua elezione l'arcivescovo Wiberto, e indirettamente l'Impero e i suoi vescovi, insistendo sulla volontà popolare, una sorta di situazione d'emergenza, per poi tentare di costruire la piena legittimità canonica della sua elezione dopo i conflitti con Enrico IV e soprattutto l'episcopato tedesco negli anni settanta dell'XI secolo; dalla *necessitas* alla *legitimitas*⁸⁵. Inoltre se dovessimo interpretare l'elezione di Gregorio VII con le categorie della storiografia tradizionale sull'elezione canonica e non-canonica del papa, oggi fortemente messe in discussione da studiosi come T. di Carpegna Falconieri, Gregorio VII sarebbe paradossalmente un *antipapa*⁸⁶. È chiaro che si tratta di una provocazione, ma una provocazione che può servire a far capire quante sfumature e quanti dettagli perdiamo leggendo la storia ecclesiastica del secolo XI solo e esclusivamente attraverso la lente del concetto tradizionale di "Riforma Gregoriana"⁸⁷.

Gregorio VII diede vita ad un pontificato molto complesso dal punto di vista ecclesiologico che sarebbe impensabile poter rappresentare compiutamente in questo breve lavoro. Ci limitiamo, allora, ad alcuni esempi che illustrano alcune delle sue "coerenze". Per Gregorio VII il papa in sé e per sé non ha meriti, i meriti gli vengono direttamente da San Pietro e San Paolo e quindi tutti i vescovi devono dare l'obbedienza istituzionale al papa. Il papa per Gregorio VII era la negazione dell'individualità e ciò che contava era l'istituzione. Il Papato, infatti, era per Gregorio VII l'"epitome"⁸⁸ della storia della Chiesa di Roma e delle sue prerogative specifiche e la Chiesa Romana era il culmine di tutte le Chiese; con Gregorio VII si arrivò, di fatto, allo sviluppo definitivo della struttura ecclesiologica della *Reichskirche* e del Primato di Roma⁸⁹. Questo sviluppo del pensiero appare chiaramente nel più famoso dei *Dictatus Papae* di Gregorio VII che si pensa sia stato scritto nel 1075. Si tratta di una raccolta di ventisette proposizioni. Attenzione però: noi non conosciamo la natura del *Dictatus Papae* (sono state fatte varie proposte a riguardo, ma senza una conclusione univoca e comunemente accettata dagli studiosi), anche se il *Dictatus Papae* sicuramente circolò, forse anche perchè legato alla predicazione, e fu recepito

⁸⁵ CAPITANI, Ovidio – *Gregorio VII, santo*. Ob. cit.

⁸⁶ DI CARPEGNA FALCONIERI, Tommaso - *Popes through the Looking Glass*. Ob. cit.

⁸⁷ RENZI, Francesco - "Imperator Burdinum Hispanum Romanae sedi violenter imposuit". *A Research Proposal on the Archbishop of Braga and Antipope Gregory VIII, Maurice "Bourdin"*. «Imago Temporis. Medium Aevum», 12 (2018), p. 218.

⁸⁸ Ci riferiamo alla raccolta di saggi di CAPITANI, Ovidio - *Gregorio VII. Il papa epitome della Chiesa di Roma*. PIO, Berardo (coord.). Spoleto: Fondazione CISAM, 2015.

⁸⁹ CANTARELLA, Glauco Maria – *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 45-46.

dai contemporanei probabilmente come una serie di decreti papali compiuti⁹⁰. Ora, permetteteci una piccola nota polemica e un invito alla prudenza: parlare di “Riforma Gregoriana” o “Progetto Gregoriano” come di un programma sistematico, definito e applicato in ogni tempo e in ogni luogo rigorosamente da ogni papa sulla base del *Dictatus Papae*, un documento di cui non conosciamo l’esatta natura, non è forse metodologicamente troppo rischioso? E come porsi di fronte alle *Auctoritates Apostolice Sedis*, una nuova serie di proposizioni questa volta incentrate sulle prerogative della Sede Apostolica, documento spesso però trascurato dalla storiografia sebbene più dettagliato del *Dictatus Papae*, che stabilisce Roma come fondamento assoluto? Forse perchè, come rilevato dal Cantarella, una delle conseguenze di quest’ultimo documento che «interpreta perfettamente l’ufficialità» fu proprio il “disagio del primato” - per utilizzare una fortunata espressione dello stesso storico⁹¹ -, anche tra gli ecclesiastici etichettati con una semplificazione eccessiva come “gregoriani” e che invece, nella visione di un’unica e monolitica “Riforma Gregoriana”, non potevano non aderire alle posizioni del pontefice?

Soffermiamoci meglio, però, sullo stesso *Dictatus Papae*. Le preposizioni ecclesologiche di Gregorio VII sono estremamente chiare e dirette come mai erano state espresse o formulate prima: la “rivoluzione” di Gregorio VII non stava quindi tanto nel suo contenuto, quanto nella sua comunicazione come hanno scritto G. M. Cantarella e J. Orlandis⁹². Per Gregorio VII, il papa è il centro e il culmine della Chiesa che può decidere su tutto compresa l’organizzazione delle diocesi, un’idea che sembrava in totale contraddizione con tutta la storia di autonomia delle chiese locali alto e pieno medievali. Il papa aveva inoltre il diritto di revocare tutte le decisioni prese dai suoi predecessori ed era *sanctus* in caso di elezione canonica (ma come abbiamo visto questo linguaggio va contestualizzato in ogni pontificato e non può essere preso alla lettera) e soltanto a lui spettavano le insegne imperiali⁹³. Gregorio VII inaugurò una politica di *imitatio imperii*, cercando di esercitare per conto della Chiesa Romana le prerogative che erano state dell’imperatore Enrico III nel 1046⁹⁴. Un ultimo punto fondamentale, che avrà conseguenze molto importanti. Nel *Dictatus Papae* si afferma che non poteva essere considerato cattolico chi non era d’accordo con la Chiesa di Roma, che diventava così il fondamento dell’ortodossia⁹⁵. Le rivendicazioni di

⁹⁰ CANTARELLA, Glauco Maria – *Nota sobre el Dictatus Papae de Gregorio VII*. In *Sociedad, Cultura y religión*. Ob. cit., p. 11-34 e DE AYALA MARTÍNEZ, Carlos - *El pontificado*. Ob. cit., p. 144-145.

⁹¹ CANTARELLA, Glauco Maria – *Gregorio VII*. Ob. cit., p. 187-188.

⁹² CANTARELLA, Glauco Maria – *Il sole e la luna*. Ob. cit., p. 45 e ORLANDIS, José – *Historia de la Iglesia*. Vol. I. Madrid: Ediciones Palabra, 2003, p. 284.

⁹³ CANTARELLA, Glauco Maria – *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 45.

⁹⁴ CANTARELLA, Glauco Maria – *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 47-48.

⁹⁵ CANTARELLA, Glauco Maria – *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 45-46.

Gregorio VII non erano soltanto sue innovazioni come sostiene ancora oggi una parte della storiografia, la quale paradossalmente per esaltare la “centralità” di Gregorio VII utilizza argomenti simili a quelli degli accusatori del papa nell’XI secolo, i quali ritenevano che il pontefice stesse minando le fondamenta stesse della Chiesa⁹⁶.

Le scelte di Gregorio VII erano il frutto della *Riforma* e della tradizione romana. La *Riforma* non era un prodotto esclusivo di Gregorio VII, del quale ovviamente nessuno nega l’importanza, ma fu un processo lungo che come abbiamo visto iniziò con la riforma della *Reichskirche* nell’XI secolo e proseguì successivamente senza uno sviluppo teleologico pre-organizzato come abbiamo ricordato all’inizio⁹⁷. Per dirlo e ribadirlo chiaramente: non esisteva linearità, non esisteva un unico programma, non esisteva un unico progetto. Riadattando l’immagine dei “sonnambuli” proposta da C. Wickham per spiegare la nascita e lo sviluppo di alcune esperienze comunali, si potrebbe dire che anche durante le *Riforme* dell’XI secolo si navigava a vista e spesso erano le contingenze esterne a dettare i cambiamenti. Esisteva solo un fondamento, un orizzonte: l’affermazione del Primato Romano e Petrinico (la più grande conquista di Gregorio VII era proprio «il *primato del primato romano*, vale a dire il *primato papale*»⁹⁸) e le coerenze/conseguenze logiche che da esso derivavano, ma i risultati di questa affermazione erano imponderabili per i contemporanei. Si deve forse parlare di *Riforme* o di *Riforma* di Gregorio VII, utilizzando con cautela l’espressione “Riforma Gregoriana” che fino ad oggi è stata spesso concepita come un movimento indistinto al suo interno, come osservato molto attentamente da U. Longo e N. D’Acunto⁹⁹, e utilizzata in molti casi impropriamente per descrivere tutte le fasi della storia della Chiesa dall’XI secolo e per tutto il pienomedioevo¹⁰⁰. Quello è il periodo nel quale tutti i papi erano “riformatori” e “gregoriani”, nella quale Roma aveva già assunto la sua fisionomia e i suoi scopi universalistici; nulla di tutto questo si può più affermare oggi alla luce dei progressi storiografici conseguiti in Italia, Germania, Regno Unito, Stati Uniti d’America e recentemente in Brasile¹⁰¹.

⁹⁶ CANTARELLA, Glauco Maria – *Il sole e la luna*. Ob. cit., p. 39-47.

⁹⁷ Cfr. le note a piè di pagina numero 5, 6 e 7 in questo lavoro.

⁹⁸ CANTARELLA, Glauco Maria – *Gregorio VII*. Ob. cit., p. 303.

⁹⁹ LONGO, Umberto – *La riforma della Chiesa*. Ob. cit. D’ACUNTO, Nicolangelo – *La riforma ecclesiastica*. Ob. cit., p. 24 sgs.

¹⁰⁰ Sull’utilizzo improprio della formula “Riforma Gregoriana”, cfr. FACI, Javier – *Reforma Gregoriana, Reforma eclesidística*. In DEL SER QUIJANO, Gregorio; VISO, Iñaki Martín (coord.) - *Espacios de poder y formas sociales en la Edad Media. Estudios dedicados a Ángel Barrios*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2007, p. 77-78, RUST, Leandro Duarte; SILVA Andréia Cristina Lopes Frazão da - *A Reforma Gregoriana*. Ob. cit., p. 145-147 e REUTER, Timothy - «*Filii matris nostrae pugnant adversum nos*». *Bonds and Tensions between Prelates and their “militēs” in the German High Middle Ages*. In *Chiesa e mondo feudale*. Ob. cit., p. 273.

¹⁰¹ Forniamo in questa sede soltanto alcuni tra gli esempi principali: TELLENBACH, Gerd - *Libertas*. Ob.

Da questo punto di vista, le vicende del pontificato di Gregorio VII sono illuminanti. Il primo attrito tra Roma e gli ambienti imperiali ebbe luogo nel 1074. Con l'appoggio di Enrico IV partì una legazione da Roma per cercare di risolvere i problemi interni tra il re e i sassoni. Nel frattempo però Enrico IV era riuscito ad accordarsi con i ribelli del Regno di Germania, il che poteva rendere inutile di fatto la presenza dei legati papali. Questi ultimi portavano, però, anche nuove disposizioni contro la lotta alla simonia e sul concubinato e convocarono una sinodo delle Chiese di Germania. La strategia di Gregorio VII nel 1074 era la stessa utilizzata a Milano da Papa Alessandro II al tempo della *Pataria* milanese (non a caso l'allora Ildebrando fu legato proprio in quell'occasione): intervenire nei conflitti locali, far sentire il peso della Sede Apostolica, imporre la normativa romana ed eliminare progressivamente gli spazi di autonomia¹⁰². L'arcivescovo Liemaro di Brema, e con lui gli altri vescovi tedeschi, si rifiutarono però di riconoscere le pretese dei legati perchè solo il primate di Germania, l'arcivescovo di Magonza, poteva convocare la sinodo. Come evidenziato dal Capitani e dal Cantarella, era un chiaro caso di disobbedienza a Roma ed i legati non poterono fare altro se non sospendere Liemaro, che sarà poi scomunicato da Gregorio VII quando rifiuterà di recarsi a Roma per discolarsi. Il primo contrasto nacque - ancora una volta differentemente da quanto si crede e da come suggerirebbe l'etichetta "Lotta per le Investiture" - con i vescovi del Regno

cit. CAPITANI, Ovidio - *Esiste un'età gregoriana?* Ob. cit. e *Idem - Tradizione ed interpretazione*. Ob. cit. GILCHRIST, John - *Was there a Gregorian Reform Movement in the Eleventh Century?* «CCHA Study Sessions», 37 (1970), p. 1-10. BLUMENTHAL, Uta-Renate - *The Investiture Controversy*. Ob. cit.; COWDREY, Herbert Edward John - *Pope Gregory VII*. Ob. cit. MILLER, Maureen C. - *The crisis in the Investiture Crisis Narrative*. «History Compass», 7/6 (2009), p. 1570-1580 e CANTARELLA, Glauco Maria - *Il sole e la luna*. Ob. cit., p. 331-333 e dello stesso autore *Gregorio VII*. Ob. cit., p. 7-9. FUHRMANN, Horst - *Papst Gregor VII. und das Zeitalter der Reform*. (MGH, Schriften 72). Wiesbaden: Harrassowitz, 2016. FORNASARI, Giuseppe - *Gregorio VII e la riforma gregoriana. Un ripensamento*. In AMERINI, Fabrizio; SACCENTI, Riccardo (coord.) - «*Vicarius Petri*», «*Vicarius Christi*». *La titolatura del Papa nell'XI secolo*. Pisa: Edizioni ETS, 2017, p. 9-26. LONGO, Umberto - *I cistercensi, il papato e la riforma a Roma alla metà del secolo XII: l'abbazia dei Santi Vincenzo e Anastasio*. «Reti Medievali Rivista», 19/1 (2018), p. 329-350. NACCARI, Nicola - *Esportare le riforme. Primato papale e ecclesiologia nei rapporti con la Chiesa greca tra XI e XII secolo*. In BUCOSSI, Alessandra; CALIA, Anna (coord.) - *Contra Latinos et adversus Graecos. The separation between Rome and Constantinople from the Ninth to the Fifteenth Century*. Leuven-Paris-Bristol: Peeters, 2020, p. 134-152. Si veda inoltre il volume dello studioso brasiliano RUST, Leandro Duarte - *A Reforma Papal (1050-1150)*. Ob. cit., in particolare p. 43-49.

¹⁰² CANTARELLA, Glauco Maria - *Il sole e la luna*. Ob. cit., p. 65-67 e 111-119 e anche DE AYALA MARTÍN-EZ, Carlos - *El pontificado*. Ob. cit., p. 138-140. Per *Pataria* si intende il «Movimento religioso e politico sorto a Milano (seconda metà del sec. 11°)». Nata dall'opposizione all'arcivescovo Guido da Velate, eletto per volontà dell'imperatore Enrico III (1045), la *Pataria* espresse le istanze del clero e del popolo milanese contro la simonia e il nicolaismo, e costituì l'occasione per sperimentare forme di organizzazione giurata importanti per la nascita del comune. I maggiori esponenti furono Landolfo Cotta, Arialdo e Anselmo da Baggio». La citazione in virgolettato è presa da *Pataria*. In *Dizionario di Storia*. Roma: Treccani, 2011. Disponibile in http://www.treccani.it/enciclopedia/pataria_%28Dizionario-di-Storia%29/. [Consultazione realizzata on-line il 02/09/2020]. Sulla *Pataria* si veda inoltre il classico di VIOLANTE, Cinzio - *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica*. Vol. I, *Le premesse (1045-1057)*. Roma: Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1955.

di Germania e non con Enrico IV¹⁰³. Enrico IV di fatto fu costretto ad intervenire contro Gregorio VII in quanto pressato dagli ecclesiastici del suo regno dai quali lo stesso re dipendeva politicamente. Bisogna pertanto sgombrare il campo anche dall'immagine del re di Germania e imperatore come una specie di sovrano "assoluto" sul modello dell'epoca moderna; lo ricordava in maniera chiarissima M. Bloch nella sua opera intitolata *L'Étrange Défaite* (1940): «il re, in persona non era [...] che il primo dei gentiluomini del suo regno»¹⁰⁴. Enrico IV doveva mantenere un equilibrio delicatissimo all'interno del regno di Germania per poter conservare il potere, un equilibrio che poteva essere messo in discussione in qualsiasi momento come accadrà ad esempio dopo Canossa nel 1077¹⁰⁵. Siamo certi che alcuni lettori potrebbero rimanere sorpresi nell'apprendere che Enrico IV non fu scomunicato soltanto da Gregorio VII, ma anche dallo stesso arcivescovo e primate Sigfrido di Magonza, nell'ambito degli scontri interni al regno di Germania tra il re e i sassoni nel 1080¹⁰⁶.

Nel 1075 scoppiò il vero e proprio conflitto e Gregorio VII condannò le investiture laiche. In questo modo c'era la totale delegittimazione di tutti gli ecclesiastici che «avevano ricevuto dal re l'investitura dei poteri pubblici e prestato il conseguente omaggio di fedeltà al re»¹⁰⁷, mettendo così in discussione l'autorità dello stesso potere regio¹⁰⁸. Sottolineiamo, ancora una volta, come questa condanna fosse solo una conseguenza dello scontro già in atto con i vescovi del *Regnum* e non il centro di tutto il rapporto tra Gregorio VII ed Enrico IV. Il re di Germania nel 1075 ancora non reagì direttamente alle disposizioni di Gregorio VII e intervenne nell'elezione dell'arcivescovo di Milano e investì i vescovi di Fermo e Spoleto, due episcopati di grande rilievo per le esigenze dell'Impero in Italia e per la loro posizione geografica molto favorevole per l'accesso a Roma. Nel gennaio del 1076 a Worms in Germania durante un concilio Enrico IV ed i vescovi del *Regnum* accusarono «Gregorio VII di tradimento»¹⁰⁹ dichiarando la deposizione del papa. Gregorio VII rispose scomunicando l'imperatore, i vescovi di Lombardia e l'arcivescovo di Magonza e primare di Germania e sciolse dal giuramento di fedeltà i laici dal re. L'implicazione dottrinale ed ecclesiologica era fortissima, perchè se il papa

¹⁰³ CAPITANI, Ovidio – *Gregorio VII, santo*. Ob. cit. CANTARELLA, Glauco Maria – *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 48 e *Idem* – *Gregorio VII*. Ob. cit., p. 128-129.

¹⁰⁴ *Le roi, en personne, n'était [...] rien de plus que "le premier gentilhomme de son royaume"*. Cfr. BLOCH, Marc – *L'Étrange défaite. Témoignage écrit en 1940*. Paris: Franc-Tireur, 1946, p. 24. Disponibile in http://classiques.uqac.ca/classiques/bloch_marc/etrange_defaite/etrange_defaite.html. [Consultazione realizzata il 22/09/2020].

¹⁰⁵ CANTARELLA, Glauco Maria – *Gregorio VII*. Ob. cit., p. 173-233.

¹⁰⁶ CANTARELLA, Glauco Maria – *Gregorio VII*. Ob. cit., p. 218.

¹⁰⁷ CANTARELLA, Glauco Maria – *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 48 e dello stesso autore *Gregorio VII*. Ob. cit., p. 139 e sgs.

¹⁰⁸ CANTARELLA, Glauco Maria – *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 48.

¹⁰⁹ CANTARELLA, Glauco Maria – *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 48.

condannava l'investitura allora l'investitura era un'eresia¹¹⁰.

Enrico IV con una *Blitzaktion* (per la sua rapidità di spostamento, in quanto in realtà si trattava di un'azione preparatissima) valicò le alpi e arrivò a Canossa nel 1077 dove chiese perdono a Gregorio VII che si trovava nel castello insieme alla contessa Matilde e a Ugo di Cluny, che come abbiamo già osservato era un *concorrente* di Roma e non l'alleato di cui il papa poteva disporre a piacere: dovrà passare più di un secolo per vedere un papa, Innocenzo III (1198-1216), cercare, si badi bene cercare, di mettere al suo servizio un ordine monastico, i cistercensi, come ricordava M. Maccarrone¹¹¹. Per favore non la si chiami più "umiliazione" di Canossa, un'immagine utilizzata dal cancelliere Otto Von Bismarck (†1898) in pieno *Kulturkampf* ("battaglia della cultura" o "di civiltà") per descrivere le relazioni tra lo stato prussiano e il Vaticano all'indomani dell'approvazione della legge Falk del 1872 che assegnava allo stato il controllo dell'intero insegnamento incluso quello religioso¹¹², in quanto si tratta di un luogo comune totalmente infondato e inaccettabile acriticamente da parte degli storici. A Canossa non ci furono né vincitori né vinti, ma al massimo due sconfitti, in quanto mentre erano in corso le trattative tra Gregorio VII ed Enrico IV, l'arcivescovo di Magonza incoronò come nuovo re di Germania (o *anti-re, gegenkönig*, nella definizione della storiografia tedesca¹¹³) Rodolfo di Svevia (†1080), temendo un accordo tra Gregorio VII ed Enrico IV, obbligando quest'ultimo a tornare in Germania per cercare di avere la meglio sui suoi avversari interni nel corso dei tre anni successivi¹¹⁴. Solo a quel punto, sedata (non senza grandi difficoltà militari e diplomatiche) la concorrenza interna, Enrico IV ebbe la forza di puntare su Roma per ricevere la Corona imperiale¹¹⁵. A Bressanone nel 1080 in un concilio del clero della *Reichskirche* fu deposto Gregorio VII ed eletto Papa Wiberto di Ravenna con il nome di Clemente III, il quale incoronò imperatore il re di Germania a Roma nel 1084¹¹⁶. Attenzione anche in questo caso ad utilizzare categorie troppo rigide, in quanto Enrico IV e Clemente III giocavano anche le

¹¹⁰ CANTARELLA, Glauco Maria – *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 48-49.

¹¹¹ MACCARRONE, Michele - *Primito romano e monasteri dal principio del secolo XII ad Innocenzo III*. In *Romana ecclesia*. Ob. cit., p. 821-927 e CARIBONI, Guido - *Il papato di fronte alla crisi istituzionale dell'Ordensverfassung cistercense nei primi decenni del XIII secolo*. In D'ACUNTO, Nicolangelo (coord.) - *Papato e monachesimo "esente" nei secoli centrali del medioevo*. Firenze: University Press, 2003, p. 182-189.

¹¹² Cfr. ANTONI, Carlo – *Kulturkampf*. In *Enciclopedia Italiana Treccani*. Disponibile in http://www.treccani.it/enciclopedia/kulturkampf_%28Enciclopedia-Italiana%29/. [Consultazione realizzata on-line il 01/09/2020].

¹¹³ Si veda ad esempio VOGEL, Jürgen - *Gregor VII. und Heinrich IV. nach Canossa*. Berlin: De Gruyter, 1983, p. 184-186 e 242.

¹¹⁴ CANTARELLA, Glauco Maria – *Gregorio VII*. Ob. cit., p. 173-183.

¹¹⁵ Sarebbe impossibile in questa ricordare tutte le complesse vicende degli anni 1080-1084 in questa sede. Per questa ragione rinviamo alla lettura di CANTARELLA, Glauco Maria – *Gregorio VII*. Ob. cit., p. 217-285.

¹¹⁶ Sulla figura di Wiberto/Clemente III, si veda ZIESE, Jürgen – *Wibert von Ravenna. Der Gegenpapst Clemens III. (1084-1100)*. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1982, in particolare p. 44-46, 93-107, 147-150, 162-163, 203-214 e 265-266.

loro “partite” politiche personali ed i loro sostenitori non coincidevano *in toto*, altrimenti non si spiegherebbe come alcune posizioni del pontefice voluto dal re di Germania talvolta coincidessero con le idee espresse da Gregorio VII¹¹⁷.

Nel 1082 il clero romano (e più tardi anche la popolazione) cominciò ad opporsi a Gregorio VII (tra l'altro già nel 1075 il papa era scampato ad un primo attentato) e nel 1084 Enrico IV scese in Italia per insediare Wiberto di Ravenna a Roma. Tra il 1083 e il 1084 Gregorio VII fu abbandonato da numerosi ecclesiastici romani di spicco tra cui, come puntualmente segnalato dallo Hüls, Pietro cardinale-prete di San Crisogono e cancelliere della Chiesa Romana¹¹⁸. E qui ci sia consentito “spezzare una lancia” a favore della proposta di G. M. Cantarella e di abbattere un altro luogo comune. È necessario, infatti, eliminare anche la stessa etichetta di “gregoriani” per indicare i sostenitori di Gregorio VII, poichè anche al loro interno le posizioni erano tutt'altro che uniformi e monolitiche, talvolta in contrasto con lo stesso pontefice, come nel caso del *Frammento A* riportato nella *Collectio Canonum* di Deusdedit, uno dei cardinali ritenuti “gregoriani”, ma che criticava in questo passo l'accentramento eccessivo della Chiesa Romana sulla figura del pontefice che si stava venendo a creare con Gregorio VII¹¹⁹. Ormai isolato anche nell'*Urbs*, il papa fu “soccorso” dai Normanni dell'Italia meridionale (vassalli di Roma dal 1053, dopo la vittoria di Roberto “il Guiscardo” nella battaglia di Civitate¹²⁰) che saccheggiarono Roma, una razzia ricordata come terribile nelle fonti e ancora oggi oggetto degli studi storico-archeologici, come dimostra il saggio di L. I. Hamilton. Gregorio VII morì poi un anno dopo, nel 1085 a Salerno nel regno normanno dell'Italia meridionale¹²¹.

A Roma con grandi difficoltà il clero si riorganizzò ed elesse prima Desiderio di Montecassino (Vittore III 1086-1087)¹²², un papa dal breve pontificato, ma estremamente innovativo dal punto di vista ecclesiologico con cui la *Riforma* (in questo caso la si potrebbe chiamare “Riforma Vittoriana”) iniziò a prendere una strada diversa da alcune delle conclusioni cui era stato spinto il suo predecessore in accordo con i mutati tempi, e successivamente il cluniacense Odone di

¹¹⁷ CANTARELLA, Glauco Maria – *Gregorio VII*. Ob. cit., p. 254 e sgs.

¹¹⁸ CANTARELLA, Glauco Maria – *Gregorio VII*. Ob. cit., p. 286. HÜLS, Rudolf - *Kardinäle*. Ob. cit., p. 170-172.

¹¹⁹ *Die Kanonesammlung*. Vo. I. Ob. cit., p. 177 e CANTARELLA, Glauco Maria - *Riforme e riforma. La storia ecclesiastica del sec. XI*. In DE MATTEIS, Maria Consiglia e PIO, Berardo (coord.) - *Orientamenti e tematiche della storiografia di Ovidio Capitani*. Atti del Convegno di studio di Bologna (15-17 marzo 2013). Spoleto: CISAM, 2013, p. 66-67.

¹²⁰ CANTARELLA, Glauco Maria – *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 37.

¹²¹ CANTARELLA, Glauco Maria – *Gregorio VII*. Ob. cit., p. 289-295. HAMILTON, Louis I. - *Memory, Symbol, and Arson: Was Rome “Sacked” in 1084?*. «Speculum», 78/2 (2003), p. 378 e sgs.

¹²² Si veda VENEZIANI, Enrico - *Problemi dell'elezione di Vittore III (1086-1087)*. «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 118, (2016), p. 141-156.

Châtillon, Papa Urbano II, contro Enrico IV e Wiberto/Clemente III, anche se nessuno riuscì ad avere la piena supremazia su Roma. E questo per un ventennio dal 1080 al 1100¹²³. Urbano II allargò la lotta per le investiture anche in Francia ed in Inghilterra in modo tale da aprire uno scenario europeo per il Papato, cercando nel contempo di ridurre il peso del clero imperiale e di rafforzare l'autorità di Roma e dei suoi legati ovunque, anche laddove il papa non poteva contare sull'appoggio di nessuna autorità secolare¹²⁴. Ricordato soprattutto per le disposizioni del Concilio di Piacenza del 1095 e la questione della Prima Crociata (1096-1099), Urbano II fu anche più estremo di Gregorio VII dal punto di vista ecclesiologicalo, affermando che solo il papa aveva la capacità di *interpretatio* della legge - successivamente *l'interpretatio* corrisponderà al concetto di *dispensatio* (in primo luogo “disposizione” e poi, almeno nell'uso papale, “dispensa”, nel senso di “distribuire”, “ripartire”, ad esempio doni, beni o diritti, “capacità di gestire gli affari della Chiesa”), ossia la facoltà suprema e indiscutibile del papa di interpretare la legge secondo la necessità, di fatto secondo il suo giudizio inappellabile -, una condizione fondamentale per cercare di fare la pace con gli ecclesiastici tedeschi decidendo di volta in volta gli accordi con i vescovi e cercare di riportare dal lato “riformatore” almeno una parte dell'episcopato del Regno di Germania¹²⁵.

Nel 1099 dopo la morte di Urbano II fu eletto Pasquale II (†1118). Il nuovo pontefice chiuse la lotta per le investiture in Francia ed in Inghilterra (1105-1107, anche se non conosciamo i termini esatti degli accordi e non abbiamo fonti a riguardo) e cercò un'intesa con il nuovo re di Germania Enrico V, il quale aveva depresso il padre Enrico IV e sembrava più propenso a trovare una soluzione con Roma anche per essere incoronato imperatore¹²⁶. Nel 1110-1111 Enrico V giunse in Italia e raggiunse con Pasquale II l'accordo di Sutri (Febbraio 1111). Il re di Germania rinunciava alle investiture dei vescovi e degli abati e al *Regnum* tornavano i diritti regali di cui godevano gli ecclesiastici già investiti del diritto pubblico (*regalia*) e tutto ciò che gli imperatori avevano donato alle chiese e ai monasteri. L'accordo fu criticato pesantemente dai vescovi tedeschi e da quelli dell'Italia settentrionale, che probabilmente temevano un accordo a loro svantaggio come ai tempi delle trattative di Canossa tra Gregorio VII ed Enrico IV¹²⁷. Nel 1111 vista la situazione di impasse e l'opposizione *de facto*

¹²³ VENEZIANI, Enrico - *Alla ricerca dell'ecclesiologia perduta di Vittore III (1086-1087)*. «Memoria Europae», II/3 (2), (2016), p. 9-37.

¹²⁴ CANTARELLA, Glauco Maria - *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 51-52.

¹²⁵ CANTARELLA, Glauco Maria - *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 53 e *Idem - Sondaggio sulla 'dispensatio' (sec. XI e XII)*. In *Chiesa, diritto e ordinamento della "Societas Christiana" nei secoli XI e XII*. Milano: Vita & Pensiero, 1986, p. 462 e sgs e le relative note per la bibliografia.

¹²⁶ CANTARELLA, Glauco Maria - *Pasquale II e il suo tempo*. Napoli: Liguori, 1997, p. 77-79 e 93-94.

¹²⁷ CANTARELLA, Glauco Maria - *Pasquale II*. Ob. cit., p. 101-105 e 111-113 e 114-115.

dell'episcopato imperiale e i problemi interni alla Chiesa Romana, Enrico V fece prigioniero Pasquale II, insieme ad alcuni cardinali tra i quali il vescovo di Porto Pietro (un episodio che rimarrà fortemente impresso nella memoria delle fonti filo-papali come nel caso di Falcone Beneventano)¹²⁸, e lo costrinse due mesi dopo a firmare un secondo accordo, conosciuto anche come l'accordo di Sette Fratte (Aprile 1111) - il documento definito in alcune fonti coeve come *pravilegium* (crasi tra *pravus*, "cattivo", "malvagio" o "corrotto", e *Privilegium*) -, prima di essere incoronato imperatore e fare ritorno Oltralpe. Pasquale II accettò le investiture dell'imperatore, ma si riservò il diritto di porre il veto sull'investitura che sarebbe avvenuta prima della consacrazione. Come ha scritto G. M. Cantarella se l'accordo da un lato sembrava contraddire tutta la storia della Chiesa da Gregorio VII in poi (come si potevano accettare le investiture che il papa aveva dichiarato essere un'eresia?), dall'altro era estremamente «realistico» e vantaggioso per ambo le parti¹²⁹. Senza contare il fatto che Pasquale II era riuscito ad ottenere il riconoscimento e la protezione imperiale dei patrimoni delle chiese e delle pretese territoriali del Papato contenute nei privilegi imperiali concessi a Roma fin dai carolingi¹³⁰.

Quello che veniva condannato nel 1111, quindi, non era più l'investitura in sé e per sé come ai tempi di Gregorio VII, ma il fatto che fosse un laico a concederla (il re o l'imperatore) a una persona sacra, ossia ad un vescovo o ad un abate; in questo modo, attraverso la «sacralizzazione dell'investitura» si arrivava a un compromesso tra Papato e Impero dopo quasi quattro decenni di conflitti¹³¹. L'accordo però non fu ben recepito e si parlò apertamente di "scandalo". In diversi accusarono Pasquale II di aver sottoscritto un'eresia. Tra di essi Guido di Vienne (futuro Papa Callisto II) e gli abati di Cluny e Montecassino, dando voce ancora una volta al "disagio del primato papale" sul resto della Chiesa¹³². Di nuovo un segnale di quanto le posizioni anche tra gli stessi "riformatori" fossero profondamente diverse¹³³. La tradizione romana, però, come abbiamo

¹²⁸ ANDENNA, Giancarlo - *Pietro*. In *Dizionario Biografico degli Italiani*. Vol. 83. Roma: Treccani, 2015. Disponibile in http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro_%28Dizionario-Biografico%29/. [Consultazione realizzata on-line il 03/09/2020]. Nel raccontare la fuga da Roma di Gelasio II nel 1118, Falcone Beneventano ricorda proprio come il papa neoeletto fosse spaventato dall'arrivo di Enrico V per il ricordo della cattura di Pasquale II del 1111. Gelasio II era Giovanni di Gaeta il cancelliere della Chiesa Romana durante il pontificato di Pasquale II e doveva ricordare molto bene l'episodio avvenuto pochi anni prima. Si veda Edoardo D'Angelo - *Falcone di Benevento. Chronicon Beneventanum. Città e feudi nell'Italia dei Normanni*. Firenze: SISMEL, 1998, p. 35 e RENZI, Francesco - *Mauricius*. Ob. cit.

¹²⁹ CANTARELLA, Glauco Maria - *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 54-55.

¹³⁰ CANTARELLA, Glauco Maria - *Pasquale II*. Ob. cit., p. 105-111 e 117.

¹³¹ CANTARELLA, Glauco Maria - *Pasquale II*. Ob. cit., p. 115-111 e 115-120 e dello stesso autore *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 56-57.

¹³² CANTARELLA, Glauco Maria - *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 54-55.

¹³³ Sul ruolo di Montecassino nella cosiddetta "Lotta per le Investiture" e più in generale per i rapporti dell'abbazia con il Papato tra XI e XII secolo rinviamo a VENEZIANI, Enrico - *Between Rome and Montecassino: re-thinking*

visto considerava come eretico chi accusava il papa di eresia¹³⁴. Nel 1112 e nel 1116 due concili in Laterano cercarono di risolvere la questione¹³⁵. Pasquale II sfidò i suoi avversari ad accusarlo e così li silenziò. Il papa nei concili condannò l'accordo di Sette Fratte, ma non scomunicò l'imperatore e chiese perdono per i suoi atti come uomo non come papa. Per Pasquale II l'uomo poteva sbagliare, ma non il papa e non era neanche possibile che il pontefice romano fosse eretico; ancora una volta i papi esprimevano una posizione diversa e ancora più estrema di quella di Gregorio VII. Peraltro l'affermazione di Pasquale II fu completa dentro la Chiesa Romana in quanto riuscì a eliminare l'opposizione di ben tre *antipapi* (Teodorico, 1100; Alberto, 1102; Maginulfo-Silvestro IV, 1105-1111) e a orientare il collegio cardinalizio a suo favore, oltre ad obbligare a ritrattare o sanzionare tutti quello che lo avevano attaccato nel 1111 e al ritiro della accuse contro di lui; un'immagine diversa da quella di un papa debole e negoziatore poco capace ancora presente in parte della storiografia contemporanea¹³⁶.

Nel 1111 con i due accordi di Sutri e Sette Fratte, la presa di coscienza dell'indispensabilità dell'investitura (specialmente in ambito imperiale sia temporale che, soprattutto, ecclesiastico) e successivamente la sua "sacralizzazione", si erano gettate di fatto le fondamenta per gli accordi successivi e la conclusione della Lotta per le Investiture nel 1122. Secondo il concordato di Worms, infatti, il re/imperatore rinunciava all'investitura con l'anello e il pastorale, ma al tempo stesso poteva intervenire nelle elezioni contese; presenziare (lui o i suoi legati) alle elezioni, investire con lo scettro direttamente i vescovi di Germania prima della consacrazione e una volta ricevuti dal re i *regalia* i vescovi dovevano rispettare gli obblighi nei confronti del re. Soltanto nei casi dei vescovi di Italia e Borgogna, i *regalia* sarebbero stati trasferiti ai vescovi solo dopo la

the Investiture Controversy in the first half of the twelfth century. «Questions Medii Aevi Novae», 23, (2018), p. 183-209 e VENEZIANI, Enrico – Montecassino. In CANTARELLA, Glauco (coord.) - *I castelli della preghiera. Il monachesimo nel pieno medioevo (secoli X-XII)*. Roma: Carocci Editore, 2020, p. 65-96.

¹³⁴ CANTARELLA, Glauco Maria – *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 56-57.

¹³⁵ BLUMENTHAL, Uta-Renate – *Opposition to Pope Paschal II. Some comments on the Lateran Council of 1112.* «Annuaire Historiae Conciliorum», 10, (1978), p. 82-98.

¹³⁶ BLUMENTHAL, Uta-Renate - *The Investiture Controversy*. Ob. cit., p. 168-172. ROBINSON, Ian Stuart - *The Papacy, 1073-1198*. Ob. cit., p. 101-103 e CANTARELLA, Glauco Maria *Dalle Chiese*. Ob. cit., p. 57. Per un esempio di giudizio negativo su Pasquale II si veda WICKHAM, Chris - *Medieval Rome*. Ob. cit., p. 426 e dello stesso autore - *Europa Medieval*. TOLDY, Marian; TOLDY, Teresa, trad.; MOURA, Sofia, rev. Lisboa: Edições 70, 2019, p. 183. Sulle figure dei tre *antipapi* di Pasquale II, rinviamo a PIAZZA, Andrea; ANZOISE, Stefania – *Teodorico, antipapa*. In *Dizionario Biografico degli Italiani*. Vol. 95. Roma: Treccani, 2019. Disponibile in http://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-teodorico_%28Dizionario-Biografico%29/. [Consultazione realizzata on-line il 01/09/2020], PIAZZA, Andrea – *Alberto, antipapa*. In *Enciclopedia dei Papi*. Roma: Treccani, 2000. Disponibile in http://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-alberto_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/ [Consultazione realizzata on-line il 01/09/2020] e dello stesso autore – *Silvestro IV, antipapa*. In *Dizionario Biografico degli Italiani*. Vol. 92. Roma: Treccani, 2018. Disponibile in http://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-silvestro-iv_%28Dizionario-Biografico%29/. [Consultazione realizzata on-line il 01/09/2020].

consacrazione¹³⁷. Il famoso concordato (o non sarebbe meglio dire i *concordati* visto che i testi redatti furono due?) chiuse la questione: imperatore e papa potevano entrambi dire di aver vinto. Come si può osservare pertanto, nel 1122 a Worms di investiture si parlò apertamente e a concludere l'accordo con Enrico V era proprio lo stesso Guido di Vienne (Callisto II) che esattamente undici anni prima accusava di eresia il papa che le aveva sottoscritte. A Worms si parlò nuovamente anche di *regalia* ("i diritti del re") ad appannaggio di Enrico V, ma per quasi quattro decenni la questione non si pose fino a quando non la riaprì Federico I Hohenstaufen nel 1158 a Roncaglia, per cercare di definire, con il supporto dei giurisperiti dell'Università di Bologna, in che cosa consistessero esattamente questi diritti non specificati dettagliatamente nel 1122¹³⁸. Erano cambiate le persone, i tempi, le contingenze e i problemi storici: ancora una volta nulla era prevedibile, nulla era programmato. A cavallo tra XI e XII secolo la *Riforma* o le *Riforme* della Chiesa Cattolica si affermarono non per un disegno prestabilito, ma perché rivelarono nei fatti e nel tempo «una maggiore efficienza ed efficacia nel governo della Chiesa universale»¹³⁹.

In conclusione, il Papato con il quale si misurarono i vescovi iberici inclusi quelli della Contea/Regno di Portogallo nei secoli pieno medievali non era pertanto ancora quell'istituzione centralizzata pensata dagli storici del XIX e di buona parte del XX secolo. Era un potere "emergente" e quello iberico e quello romano erano due mondi che si incontravano e che presero uno dall'altro gli elementi utili a risolvere i propri problemi interni e affermare la propria legittimità. Speriamo che il nostro intento polemico non venga frainteso: Gregorio VII e la sua "rivoluzione", specialmente nel linguaggio e nella comunicazione, sono elementi decisivi per la storia europea e non solo della Chiesa, della quale Gregorio VII è stato senz'altro uno dei papi più importanti e non c'è dubbio che Gregorio avesse una chiara idea di *Riforma* e funzionamento della Chiesa e delle sue strutture. Questo aspetto però non deve sfociare in tendenze storiografiche che offrono la *lectio facilior* di interpretare secoli di storia della

¹³⁷ BLUMENTHAL, Uta-Renate - *The Investiture Controversy*. Ob. cit., p. 173 e CANTARELLA, Glaucio Maria - *Pasquale II*. Ob. cit., p. 119.

¹³⁸ BLUMENTHAL, Uta-Renate - *The Investiture Controversy*. Ob. cit., p. 173. Sul concordato di Worms si veda STROLL, Mary - *Calixtus II (1119-1124). A Pope born to rule*. Brill: Leiden-Boston, 2004, p. 222-224. Si veda anche RENZI, Francesco - *Un regno sotto la protezione di San Pietro. Le relazioni tra Papato e Portogallo da una prospettiva romana (1143-1212)*. In FERNANDES, Isabel Cristina; BRANCO, Maria João (coord.) - *Da conquista de Lisboa à conquista de Alcácer (1147-1217). Definição e dinâmicas de um Território de Fronteira*. Lisboa: Edições Colibri, 2019, p. 272. Per il termine *regalia* si vedano HUEBNER, Rudolf, *A history of Germanic Private Law*. Boston: Little Brown and Company, 1918, p. 37. Per la Dieta di Roncaglia del 1158 rinviamo a MINNUCCI, Giovanni - *La Dieta di Roncaglia (1158), la Lex "Regalia" di Federico Barbarossa e la Summula "Ad legem juliam maiestatis"*. In LIOTTA, Filippo (coord.) - *Studi del diritto medioevale e moderno*. Vol. II. Bologna: Monduzzi, 2007, p. 1-20. Si veda infine CANTARELLA, Glaucio Maria - *Pasquale II*. Ob. cit., p. 103.

¹³⁹ CANTARELLA, Glaucio Maria - *Gregorio VII*. Ob. cit., p. 303.

Chiesa attraverso un unico modello logico di causa-effetto, per di più statico, nel senso di atemporale, che come si può osservare spesso risulta contraddittorio o quantomeno eccessivamente rigido di fronte anche a un semplice elenco di eventi, dinamiche e personaggi, tutt'altro che esaustivo peraltro, come quello proposto in questa sede¹⁴⁰. Quello che ci preme sottolineare è che quando ci si trova a studiare le relazioni tra Roma e una determinata area europea, dal nostro punto di vista più che interpretarla come l'applicazione di un "programma" prestabilito di riforme uguale dappertutto, sarebbe più interessante capire l'interazione tra le parti. Bisogna capire, pertanto, che cosa si intende per "riforma" in ogni specifica area e altezza cronologica, quali elementi romani passarono (ad esempio il rito¹⁴¹) e quali invece non ebbero successo, evitando di caratterizzare ogni singolo aspetto come necessariamente "gregoriano" e mettendo in risalto gli esiti non affatto scontati dei rapporti internazionali di Roma e della diffusione del suo Primato, come ricordava J. Mattoso nel suo magistrale *Identificação de um país*¹⁴². Speriamo che la nostra entrata a "gamba tesa", o *tackle* per dirla all'inglese, con questa breve compilazione storiografica possa stimolare un nuovo dibattito sui temi qui richiamati nell'ambito accademico portoghese e spagnolo e a rinnovare l'interesse per lo studio della Storia della Chiesa Cattolica nel pienomedioevo.

Artigo recebido em 22/09/2020

Artigo aceite para publicação em 24/11/2020

¹⁴⁰ RENZI, Francesco - *Un regno sotto la protezione di San Pietro*. Ob. cit., p. 256, MARIANI, Andrea; RENZI, Francesco - *Lettere e privilegi papali durante il pontificato di Ugo di Oporto (1112- 1136). Nuovi studi ed ipotesi di ricerca*. «CEM-Cultura, Espaço & Memória», 8 (2017), p. 91-107 e CANTARELLA, Glauco Maria - *I Normanni e la chiesa di Roma. Aspetti e momenti*. In *Chiese locali e chiese regionali nell'alto medioevo*. Atti LXI della Settimana di Spoleto (4-9 aprile 2013). Spoleto: CISAM, 2014, p. 377.

¹⁴¹ Su questo tema si veda almeno il classico di SOTO RÁBANOS, José María - *Introducción del Rito Romano en los reinos de España. Argumentos del Papa Gregorio VII*. In STICKLER, Alphons Maria (coord.) - *La riforma gregoriana e l'Europa*. Vol. II. Roma: LAS, 1989, p. 161-174.

¹⁴² MATTOSO, José - *Identificação de um país: ensaio sobre as origens de Portugal, 1096-1325*. Vol. 1. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p. 205 e 401. Si veda anche LINEHAN, Peter - *Church*. Ob. cit., p. 329.

REIS E SANTOS NA HISTORIOGRAFIA DINÁSTICA EM LEÃO E CASTELA (1120-1194)

JOANA GOMES

SMELPS/IF

mjgomes@letras.up.pt

RESUMO: Entre a historiografia e a hagiografia há uma relação de proximidade complexa cuja compreensão mais pormenorizada é de interesse para a literatura medieval. Embora assumindo que se tratam de géneros textuais distintos, ambos incluem figuras de santos no seu discurso. No caso dos textos historiográficos, os santos desempenham um papel a ter em conta no desenrolar dos eventos narrados. Procurarei dar, neste artigo, uma visão abrangente de como se faz uso das figuras de santos nos textos historiográficos do século XII, tentando mostrar sobretudo que a sua actuação funciona como validação da ordem régia. Os textos a ter em conta serão três crónicas dinásticas, a saber: a *Historia Legionensis*, a *Chronica Pelagiana* e a *Chronica Naierensis*.

PALAVRAS-CHAVE: santos; historiografia; ibéria medieval; realeza; século XII.

ABSTRACT: Two of the most important narrative genres in the Middle Ages, namely hagiography and historiography, maintain a complex relationship of closeness. Some hagiographies have been used as a source by historians and historiography narrates events where saints intervene to a greater or a lesser extent. This paper will look upon how Iberian historiographical texts make use of saints in their narratives. The texts I will be focusing on here are dynastic chronicles written in the twelfth century Iberia: *Historia Legionensis*, *Chronica Pelagiana* and *Chronica Naierensis*. I will try to show that saints are usually evoked in connection to certain kings, queens and/or dynasties and they are used to validate a kingly order in a geography where traditional elements associated to sacred kingship are mostly absent.

KEYWORDS: saints; historiography; medieval Iberia; kings; 12th century.

Introdução

Entender o papel e a funcionalidade dos santos na historiografia medieval implica ter em consideração uma série de questões. Em primeiro lugar, que, paralelamente à sua presença em crónicas ou *historiae*, os santos são os protagonistas inequívocos do discurso hagiográfico nas suas várias facetas e

subtipos (*vitae, miracula, translationes, passiones*)¹. Esta dupla presença obriga a introduzir a questão mais alargada da relação entre historiografia e hagiografia, géneros discursivos que se influenciam mutuamente. Aliás, a porosidade das fronteiras e a relação de dependência entre ambos tem sido amplamente debatida, considerando alguns estudiosos ser produtiva a distinção entre historiografia e hagiografia, estando outros menos convictos da pertinência da mesma². Em grande medida, pode dizer-se que, tal como sucede com outros géneros discursivos da literatura pré-moderna que partilham algumas propriedades ou exibem alguma contiguidade, se torna quase impossível – ou talvez até mesmo inútil – destrinçar o que é próprio da hagiografia ou da historiografia³. Ainda assim, segundo alguns autores, é possível notar uma oscilação observável em alguns subtipos do discurso hagiográfico – nomeadamente a *vita* – e que permite traçar um roteiro, ainda que muito restrito, das relações entre historiografia e hagiografia na Idade Média.

Essa particularidade diz respeito à expressão da temporalidade⁴. De acordo com Patrick Henriët, prevalecem, nas *vitae* escritas na Europa Ocidental durante o período tardo-antigo, as menções a viagens do santo para um “outro mundo”.

¹ A definição e classificação destes subtipos remonta aos trabalhos dos bolandistas, mais concretamente a DE-LEHAYE, Hippolyte – *Les légendes hagiographiques*. Bruxelles: Bureau de la Société des Bollandistes, 1859. Veja-se também AIGRAIN, René – *L'Hagiographie. Ses sources, Ses méthodes, Son histoire*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1953 (reimpresso em 2000 com importantes acrescentos); STROHM, Paul – *Passioun, Lyf, Miracle, Legende: Some Generic Terms in Middle English Hagiographical Narrative*, «The Chaucer Review», 10/1 (1975) p. 62-75; PHILIPPART, Guy – *L'édition médiévale des légendiers latins dans le cadre d'une hagiographie générale*. In BEKKER-NIELSEN, Hans; FOOTE, Peter; JORGENSEN, Jorgen Hojgaard; NYBERG, Tore (eds.) – *Hagiography and Medieval Literature. A Symposium*. Odense: Odense University Press, 1981, p. 128-138 e GONZÁLEZ MARÍN, Susana – *Análisis de un género literario: las vidas de santos en la antigüedad tardía*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, p. 34-151.

² SIGAL, Pierre-André – *Histoire et hagiographie: Les Miracula au XIe et XII siècles*. In *L'Historiographie en Occident du Ve au XVIe siècle* (Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public), «Annales de Bretagne et des Pays de l'ouest», 87/2 (1980), p. 238-240. SOBRAL, Cristina – *O modelo discursivo hagiográfico*. In LARANJINHA, Ana Sofia; MIRANDA, José Carlos (orgs.) – *Modelo. Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. Porto: Faculdade de Letras, 1995, p. 97-98. HENRIËT, Patrick – *Hagiographie et historiographie en Péninsule Ibérique (XI-XIIIe siècles). Quelques remarques*, «Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales», 23 (2000). KRUEGER, Derek – *Early Byzantine Historiography and Hagiography as Different Modes of Christian Practice*. In *Writing 'True Stories': Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*. Turnhout: Brepols, 2010, p. 13–20. Sobre as relações entre hagiografia e história, salientam-se ainda os trabalhos de DE GAIFFIER, Baudouin – *Hagiographie et historiographie. Quelques aspects du problème*, «Recueil d'Hagiographie», Bruxelles: Société des Bollandistes, 1977, p. 139-196, e os ensaios reunidos no volume editado por LAURENT, Françoise; MATHEY-MAILLE, Laurence; SZKILNIK, Michelle – *Des saints et des rois. L'hagiographie au service de l'histoire* (Colloques, congrès et conférences sur le Moyen Âge 16). Paris: Champion, 2014.

³ «Ne soyons pas trop rigides dans nos typologies. Hagiographie ou historiographie, peu importe le genre» IOGNA-PRAT, Dominique – *Hagiographie, théologie et théocratie dans le Cluny de Van Mil*. In *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Rome: École française de Rome, 1991, p. 244. INSLEY, Sarah; SAINT-LAURENT, Jeanne-Nicole Mellon – *Biography, Autobiography, and Hagiography*. In MCGILL, Scott; WATTS, Edward J. (eds.) – *A Companion to Late Antique Literature*. New Jersey: Wiley and Sons, 2018, p. 373-374.

⁴ HENRIËT, Patrick – *Hagiographie et historiographie*. Ob. cit., p. 53.

Ainda segundo o mesmo autor, durante a Alta Idade Média, as *vitae* passam a concentrar-se preferencialmente na descrição de eventos vividos pelo santo neste mundo, enquanto os relatos da imersão do santo em experiências e visões do além perdem algum fulgor⁵. O espaço em que se movimenta o santo deixa, pois, de estar marcado pela intemporalidade associada a um mundo fantástico sem limites precisos, para passar a ser determinado pelo tempo ligado à sociedade e às suas mudanças. naquele período, que tais relatos visam legitimar ou santificar, embora a preocupação central do hagiógrafo ser a da exemplaridade⁶.

Estes câmbios reflectem um tipo de religiosidade com uma crescente dimensão “pública” ou “social”, muito embora já desde as primeiras manifestações do culto a eles dedicado, os santos cumprissem a função de mediadores entre o céu e a terra⁷. Se tomarmos a proposta acima enunciada como plausível, teríamos de aceitar que, muito embora o género hagiográfico apresentasse, desde a sua génese, um parentesco com relatos biográficos e autobiográficos nos quais a pincelada cronológica da passagem do tempo já se fizesse notar⁸, seria sobretudo a partir da alta Idade Média que as *vitae*, ao tornarem-se tendencialmente mais historicizadas, se aproximariam dos relatos historiográficos⁹.

Por sua vez, as alterações descritas acabam por materializar-se na representação literária: a literatura hagiográfica pode servir como um modelo representacional a ser imitado, não apenas pela historiografia, mas por outros géneros literários, mais facilmente distinguíveis. Assim, não é difícil encontrar qualidades e comportamentos tipicamente associados a certos santos em personagens e protagonistas de outros géneros literários, como é o caso do herói épico¹⁰.

⁵ HENRIET, Patrick – *Hagiographie et historiographie*. Ob. cit., p. 54-55.

⁶ Serve, em muitos dos casos, como modelo de prescrição de comportamento dos leigos, como mostram, por exemplo, os estudos de IOGNA-PRAT, Dominique – «Hagiographie, théologie et théocratie dans le Cluny de l’an Mil», *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Rome: École française de Rome, 1991, p. 241-257 ou de LAUWERS, Michel (dir.) – *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratique dans l’Occident médiéval, IXe-XIIIe siècles*. Antibes: APDCA, 2002 ou como normatização de comportamentos dentro de uma determinada comunidade, como mostram os estudos reunidos por CÉLINE-ISAÏA, Marie; GRANIER, Thomas – *Normes et hagiographie dans l’Occident latin (VI^e-XVI^e siècle)*, *Actes du colloque international de Lyon 4-6 octobre 2010*. Turnhout: Brepols, 2014.

⁷ «The graves of the saints whether these were the solemn rock tombs of the Jewish patriarchs in the Holy Land or, in Christian circles, tombs, fragments of bodies or, even, physical objects that had made contact with these bodies were privileged places, where the contrasted poles of Heaven and Earth met» (BROWN, Peter – *The cult of saints*, Chicago: CUR, 1981, p. 3).

⁸ INSLEY, Sarah; SAINT-LAURENT, Jeanne-Nicole Mellon – *Biography, Autobiography, and Hagiography*. Ob. cit., p. 374-375.

⁹ HENRIET, Patrick – *Hagiographie et historiographie*. Ob. cit., p. 54. O mesmo fenómeno parece ter tido paralelismos na hagiografia do Império Romano do Oriente (EFTHYMIADIS, Stephanos – *Hagiography from the ‘Dark Ages’ to Simeon Metaphrastes*. In EFTHYMIADIS, Stephanos (ed.) – *The Ashgate companion to Byzantine hagiography*. Farnham: Ashgate, 2011, vol I, p. 96).

¹⁰ WEST, Geoffrey – *Hero or saint? Hagiographic elements in the Life of the Cid*, «Journal of Hispanic philology», 7 (1983) p. 85-105. A influência de relatos hagiográficos na épica também é palpável nas sagas islandesas onde o herói e o santo exibem qualidades e comportamentos comuns que torna difícil desrinçar papéis (GRØNLIE,

O emprego de modelos comportamentais e de exemplaridade que emanam da tipologia hagiográfica a figuras laicas, ou a incorporação de *topoi* e de esquemas narrativos específicos, assim como a utilização das *vitae* como fonte para a concepção e redacção de crónicas e histórias ocorre também no seio do relato historiográfico¹¹. A utilização destes processos de escrita na historiografia confere-lhe uma dimensão simultaneamente local (santo oriundo de um determinado lugar, vinculado a um espaço concreto) e universal (rei vértice de uma rede de poder que se estende a um território) que não pode ser dissociada, sobretudo no caso das crónicas dinásticas e/ou régias, do objectivo de estender a sacralidade oferecida pelo santo a todo o território governado por uma determinada figura e/ou por uma dinastia. De facto, rei e santo podem ser vistos como os pináculos de duas ordens estruturantes do período medieval¹². E tal como nos géneros literários onde cada um é o protagonista – a crónica ou a *vitae* – também as duas ordens que encabeçam se entrecruzam. O rei é, em muitos casos, como um amplificador das acções de um determinado santo, no sentido em que age de forma a fazer transcender a sua dimensão individual, transformando-o num símbolo identitário de um grupo restrito ou de uma colectividade mais alargada¹³.

A historiografia constitui-se, por isso, como um lugar privilegiado para apurar os termos nos quais se constrói discursivamente a relação entre estas figuras. Em última análise, inquirir sobre os contornos, princípios, modalidades e funcionamento destas narrativas pode ser útil para perscrutar uma questão mais ampla: a da relação entre o sagrado e o profano em contexto medieval.

Neste artigo, procurar-se-á uma resposta a estas questões com base em episódios protagonizados por reis e santos presentes nas crónicas dinásticas redigidas nos reinos de Leão e Castela no século XII.

A escolha de um género específico de texto historiográfico – a crónica dinástica

Siân – *The Saint and the Saga Hero: Hagiography and Early Icelandic Literature*. Cambridge: D. S. Brewer, 2017. Esta proximidade pode decorrer da relação da influência do culto dos heróis da tarde-antiguidade no culto dos santos e das relíquias (cf. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Rafael – *El culto a los santos y mártires en la cultura cristiana*, «Kalakorikos», 5 (2000), p. 165-167). Para o entendimento do santo como um herói veja-se o estudo do sociólogo polaco Stefan Czarowski dedicado à figura de São Patrício (CZARNOWSKI, Stefan – *Le culte des héros et ses conditions sociales: Saint Patrick, héros national de l'Irlande*. Paris: Librairie Felix Alan, 1919).

¹¹ VEYRARD-COSME, Christiane – *Saints et rois dans l'Histoire des Lombards de Paul Diacre (VIII siècle): une tentation hagiographique?*. In LAURENT, François; MATHEY-MAILLE, Laurence; SZKILNIK, Michelle (eds.) – *Des saints et des rois. L'hagiographie au service de l'histoire*. Paris: Champion (Colloques, congrès et conférences sur le Moyen Âge 16), 2014, p. 47-61.

¹² GUIANCE, Ariel – *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1998, p. 79.

¹³ «La fonction royale est le lien qui permet de situer l'action individuelle du saint dans un cadre plus vaste» (HENRIET, Patrick – *Hagiographie et historiographie*. Ob. cit., p. 55). Para este assunto, ver também GUIANCE, Ariel – *Los discursos sobre la muerte*. Ob. cit., p. 205.

– é motivada pelas suas características formais. Por serem crónicas redigidas em meios ligados à corte régia significa que a memória que elas fornecem dos reis já não depende única e exclusivamente do objetivo mais restrito da legitimação de uma instituição eclesiástica (caso de textos como a *Primeira Crónica Anónima de Sahagún* ou a *Historia Compostellana*, que, embora mencionem figuras régias, nos dão uma visão parcelar de cada reinado)¹⁴. Neste tipo de crónicas, cada rei assume um lugar de centralidade narrativa como protagonista do seu reinado¹⁵. Por outro lado, vários destes textos são fontes importantes para a historiografia latina do século XIII. Consequentemente, ainda que por via indirecta, ecoam nas primeiras obras historiográficas em castelhano, caso da *Estória de España* de Afonso X, ou em galego-português, caso da *Crónica de 1344* do conde dom Pedro de Barcelos, acabando por ser determinantes na escrita da história de épocas posteriores.

No que toca à escolha da cronologia, ela deve-se ao facto de se tratar de um período em que se dão alterações importantes na Península Ibérica, tanto no âmbito político, como no âmbito eclesiástico: o fim do sistema político-económico das párias, na sequência da vinda dos almorávides para a Península em 1086, a subida ao trono de Urraca I (1109-1126) e o seu enlace com Afonso I, rei de Aragão, e ainda o surgimento de novas entidades políticas, com é o caso de Portugal. Há que ter em conta ainda a difusão de novos modelos de devoção e de organização monástica, a influência cluniacense e francesa em alguns centros eclesiásticos ibéricos e ainda a sucessão infinita de disputas jurisdicionais entre dioceses peninsulares, decorrente da progressiva espacialização do sagrado e da destruição da rede diocesana da Antiguidade tardia com a conquista árabe da Península Ibérica, que acabou por dar azo ao surgimento de novas dioceses¹⁶.

Tendo em conta estas considerações, o nosso *corpus* é composto por três crónicas: A *Chronica Pelagiana*, a *Historia Legionensis* e a *Chronica Naierensis*, redigidas entre 1120 e 1194. O foco incidirá sobre matéria que é própria de cada uma, deixando de lado episódios que têm origem em crónicas anteriores utilizadas como fontes por estes textos.

¹⁴ É nosso propósito futuro prosseguir na investigação deste tema em crónicas particulares.

¹⁵ No caso da *Historia Legionensis*, essa centralidade vai até mais longe, assumindo Afonso VI um protagonismo estruturante e conceptual.

¹⁶ Para uma descrição um pouco mais detalhada das condições descritas e respectiva bibliografia veja-se GOMES, Maria Joana – *O rei na escrita. As múltiplas faces de Afonso VI (séculos XI e XII)*. Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto em 5 de janeiro de 2017, p. 74-75. Disponível em: <<https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/110769/2/251402.pdf>>. [Consulta realizada a 22/09/2020].

1 - *Chronica Pelagiana*

A *Chronica Pelagiana* (CP)¹⁷, da autoria do Pelaio, bispo de Oviedo, foi concebida como uma *continuatio* de textos historiográficos redigidos em séculos anteriores: a *Crónica de Afonso III* e da *Crónica de Sampiro*. No que diz respeito ao conteúdo, a matéria narrativa da CP está estruturada de acordo com a sucessão dinástica, começando com o reinado de Vermudo II e terminando com a descrição das exéquias de Afonso VI.

Este texto integra a compilação de um conjunto heterogéneo de materiais narrativos e documentais conhecido como *Corpus Pelagianum*. De acordo com Enrique Jerez, terão existido três fases de redação desse *Corpus*, que se teria iniciado por volta de 1130. Destas, hoje restam apenas testemunhos das duas mais tardias: a *Compilação A*, ainda da primeira metade do século XII, e a *Compilação B*, composta por volta de 1153, data da morte de Pelaio de Oviedo¹⁸. Para além deste conjunto de texto, Pelaio de Oviedo é também responsável pela composição de um cartulário conhecido como *Liber Testamentorum*¹⁹.

Pode dizer-se que o interesse de Pelaio de Oviedo pela legitimação que a presença de santos ou das suas relíquias pode trazer se manifesta já na compilação primitiva. Segundo a reconstrução de Enrique Jerez, esta incluiria já o relato da trasladação da Arca das relíquias de Jerusalém para Oviedo, a fundação da Igreja de Santiago e a *vita sancti Desiderii martir do rei Sisebuto*²⁰. Essa inclinação

¹⁷ Sigo a seguinte edição: OVIEDO, Pelaio de – *Crónica del Obispo don Pelayo*, (Ed. Benito Sánchez Alonso). Madrid: Centro de Estudios Historicos, Imprenta de los sucesores de Hernando, 1924.

¹⁸ JEREZ, Enrique – *El Chronicon Mundi de Lucas de Tuy* (C. 1238): *Técnicas compositivas y motivaciones ideológicas*. Tese de Doutoramento apresentada à Universidade Autónoma de Madrid, 2006, p. 25-73) Disponível em: <<https://repositorio.uam.es/handle/10486/2567>> [Consultada a 4/08/2020]. A primeira compilação, hoje perdida, não incluiria ainda material historiográfico. A *Compilação A* representa uma fase mais avançada, onde os materiais provenientes da compilação primitiva já teriam sido combinados com textos de carácter historiográfico, como a *Crónica de Sampiro* e do próprio Pelaio. A *Compilação B* seria uma combinação das duas anteriores com adendas próprias. Para Jerez, a última compilação teria sido já feita após a morte de Pelaio, que morreu precisamente em 1153. Contudo, outros autores consideram que a *Compilação B* também se deve ao bispo asturiano.

¹⁹ Sobre o *Liber Testamentorum* veja-se por exemplo: OVIEDO, Pelaio de – *El Libro de los Testamentos de la catedral de Oviedo* (Ed. de Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE). Roma, 1971.

²⁰ JEREZ, Enrique – *Arte compilatoria pelagiana: la formación del Liber cronicorum*. In ARIZALETA, Amaia (ed.) – *Poétique de la Chronique: L'écriture des textes historiographiques au Moyen Âge (Péninsule Ibérique et France)*. Toulouse: Presses Universitaires du Midi, p. 47-87. A trasladação da arca conhece uma outra versão acolhida no *Liber Testamentorum*. Para a análise desse episódio e de outros ligados às relíquias e lendas hagiográficas presentes no *Corpus Pelagianum* mas não na *Chronica* e que, como tal, não tratarei aqui, remeto para os estudos de HENRIET, Patrick – *Oviedo, Jérusalem hispanique au XIIe siècle. Le récit de la translation de l'arca sancta selon l'évêque Pélage d'Oviedo*. In CASEAU, Béatrice; CHEYNET, Jean-Claude; DÉROCHE, Vivien (eds.) – *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*. Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, p. 235-248, e ALONSO ÁLVAREZ, Raquel – *El Corpus pelagianum y el Liber testamentorum ecclesiae ouetensis: las "reliquias del pasado" de la catedral de Oviedo y su uso propagandístico en la obra del obispo Pelayo de Oviedo (1101-1153)*. In ALAMICHEL, Marie-Françoise; BRAID, Robert (eds.) – *Texte et Contexte. Littérature et Histoire de l'Europe médiévale*. Paris, 2011, p. 530-532.

manifesta-se também na sua crónica em dois episódios situados no reinado de Vermudo II.

Ambos pertencem à matéria narrativa própria da *Compilação B*²¹, estando, portanto, ausentes da versão primitiva da crónica. O primeiro desses episódios, que parece ter origem compostelana, já que tanto o *Chronicon Iriense* como a *Historia Compostellana* o recolhem²², revela-se pouco edificante para a figura régia que o protagoniza. Em causa está a condenação de Ataúlfo, bispo de Iria-Flávia (antecessora de Compostela) a uma ordália pelo rei Vermudo II de Leão. Dando ouvidos às calúnias de três servos da Igreja de Compostela, o rei decide castigar o bispo pelo seu suposto comportamento pecaminoso. Convoca-o para a cidade de Oviedo onde, na presença dos habitantes da cidade, o submete a um juízo de Deus, obrigando-o a enfrentar um touro bravo. Provada a sua inocência, através do domínio do animal, Ataúlfo abandona a cidade asturiana refugiando-se no vale “Pramarense”, na igreja de Santa Eulália, onde leva uma vida ascética até à sua morte²³.

A actuação de Vermudo II contra o bispo de Iria-Flávia, cuja inocência é atestada pelo modo como domina o touro, não é o único indício de que este rei é, aos olhos de Pelayo de Oviedo, um mau rei, já que manifesta um comportamento censurável ao decidir o desterro do bispo de Oviedo, Gundesteu²⁴, ou nas suas relações amorosas e matrimoniais²⁵. Tais comportamentos contrastam com

²¹ JEREZ, Enrique – *Arte compilatoria pelagiana*. Ob. cit., p. 80.

²² *Chronicon Iriense* (Ed. Enrique Flórez). In *España Sagrada*. vol. XX. Madrid, 1765, p. 602; *Historia Compostellana* (ed. Emma Falque). In *Corpus Christianorum. Continuatio medievalis*, Turnhout: Brepols, 1988, vol. 70, Liber I-2. p. 9-10. Estes textos apresentam diferenças significativas: o rei que oprime Ataúlfo não é Vermudo II, mas Ordonho I e o destino final dos despojos mortais do bispo é Compostela.

²³ *Deinde aliud deterius egit tyrannus ille rex: tres servi ecclesie Sancti Iacobi Apostoli, quorum nomine sunt hec Zadonem et Cadonem et Ensonem, accusauerunt apud eum falso domino suum Adulfum episcopum crimine pessimum. Ille vero, ut erat indiscretus, facile prebuit aures illi accusationi falsissime, et credidit, misitque uelociter nuncios qui disserant Iacobensi episcopo quod in die Ramorum Palmarum post consecratum crisma a Compostella exiret, et in die Cene Domini Ouetum, ubi ipse erat, ueniret. Interim autem rex iussit aduci boues indomitos quam plures, elegit unum ferocissimum, quem teneri fecit, donec ueniret predictus episcopus. Pontifex uero, constituto die, Ouetum uenit. Cui milites regis dixerunt ut prius ueniret ad regem quam ecclesiam intraret. Ipse uero, fulsus in Domino, dixit: “ego ibo ad regem regum, prius et Saluatorem nostrum, et postea veniam ad tiranum regem uestrum”. Illico intrauit ecclesiam nostri Saluatoris et induit se sacris pontificalibus indumentis, et celebrato Diuino Misterio, sic ab ecclesia indutus exit, et ad locum ubi taurus erat ante fores palatii regis, ubi fere omnes Astures conuenerant ad spectaculum, uenit. Tunc rex taurum dimitti precepit. Ille autem uelociter cucurrit, et cornua in manu Episcopi dimisit, et reuersus multos derisores interfecit postea siluas, unde uenerat, petiit. Episcopus itaque ad Ecclesiam reuersus, cornua que in manibus tenebat (...) (OVIEDO, Pelayo de – *CP*. Ed. cit., p. 58-61).*

²⁴ OVIEDO, Pelayo de – *CP*. Ed. cit., p. 58.

²⁵ OVIEDO, Pelayo de – *CP*. Ed. cit., p. 59. A descrição das mulheres e descendência de Vermudo II é modificada na *Compilação B*. Para esta questão, veja-se o artigo de CALLEJA, Miguel – *Una generación leonesa del siglo XIII: la descendencia de Vermudo II en la obra cronística de Pelayo de Oviedo*. In AA. VV – *La nobleza peninsular en la Edad Media*. Ávila: Fundación Sánchez-Albornoz, 1999, p. 527-540. Este retrato negativo de Vermudo II contrasta com aquele pintado por Sampiro na sua *Crónica*, onde este rei é apresentado como rei ideal, apresentando até traços de santidade (cf. ISLA FREZ, Amancio – *Building kingship on words. Magni reges and sanctus rex in the Asturleonese kingdom*, «Journal of Medieval History», 28 (2002), p. 259-261). Também em Compostela este rei

a postura idónea e inocente de um homem do clero que se pauta por uma conduta de vida marcada pelo ascetismo e pelo retiro do mundo.

Assim, o episódio estabelece uma oposição entre a tirania e a rectidão, corporizadas pela figura do rei e do bispo, respectivamente. Essa diferença de comportamento não é circunstancial, ela revela-se como uma diferença que se estende ao modo de vida das duas personagens: enquanto Ataúlfo opta por se retirar do mundo, levando uma vida contemplativa e ascética, que até motiva uma disputa entre Oviedo e Compostela pelos seus restos mortais²⁶, Vermudo II é apresentado como um rei luxurioso, castigado por Deus com a gota²⁷. As duas ordens – a do rei e a do santo – percorrem caminhos distintos e antagónicos, separadas pelas palavras atribuídas pelo texto ao próprio Ataúlfo: «*ego ibo ad regem regum, prius et Salvatorem nostrum, et postea veniam ad tiranum regem vestrum*»²⁸. Este episódio coloca, portanto, a tónica na condenação do tratamento injusto dado pelos reis a figura religiosas, por um lado, ao mesmo tempo que louva a vida ascética²⁹. Tal valorização pode traduzir uma mudança no ambiente espiritual da época, nomeadamente a influência de correntes monásticas, mais voltadas para a contemplação do que para o exercício de funções pastorais, mas revela também uma posição política: a condenação dos reis que se exercem justiça de forma iníqua, castigando injustamente figuras eclesiásticas.

A mesma ideia é transmitida por outro episódio relatado na *CP*, também ocorrido durante o reinado de Vermudo II e onde este rei prima pela ausência. Tendo notícias da iminente chegada de Almançor, leoneses e asturicenses, decidem transportar para as Astúrias os corpos dos mártires Pelaio e São Froilão, assim como os corpos dos reis, sepultados até então em Leão e em Astorga. A crónica alude, ainda, aos lugares onde se colocam estes restos

tem uma imagem favorável.

²⁶ Segundo a *Chronica Pelagiana*, os restos mortais do piedoso bispo permanecem nas Astúrias, mesmo após uma tentativa frustrada de trasladação, impedida por vontade divina. Na *Historia Compostellana*, diz-se precisamente o contrário: Sisnando, sucessor de Ataúlfo na cátedra galega, promove e consegue a trasladação das suas relíquias para Compostela (*Historia Compostellana*. Ed. cit., *Liber I*, II-2 p. 10). A inclusão deste episódio nesta crónica, para além de demonstrar um conhecimento de material redigido em Compostela (a *Historia Compostellana* é anterior à composição da *Compilação B*), constitui uma tentativa de resposta à importância que Compostela vai ganhando ao longo do século XII, também promove a ideia das Astúrias como local propício para aqueles que desejam viver uma vida contemplativa e procuram um refúgio tanto na vida, como na morte.

²⁷ OVIEDO, Pelaio de – *CP*. Ed. cit., p. 68.

²⁸ OVIEDO, Pelaio de – *CP*. Ed. cit., p. 59. Vermudo II é dado como um exemplo do monarca tirano e injusto e o tratamento que dá aos bispos do seu reino e figuras eclesiásticas que o rodeiam, bem como o modo como estabelece relações matrimoniais, serve de contraste com outras figuras régias, sobretudo com Afonso VI. (cf. FERNÁNDEZ CONDE, Antonio – *Espacio y tiempo en la construcción ideológica de Pelayo de Oviedo*, «*Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation médiévales*», 15 (2003), p. 146).

²⁹ ISLA FREZ, Amancio – *Ensayo de historiografía medieval*. El Cronicon Iríense. «En la España medieval», 4, (1984) p. 417. Veja-se também DESWARTE, Thomas – *De la destruction à la restauration: L'idéologie du royaume d'Oviedo-León (viii-xie siècles)*. Turnhout: Brepols (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages), 2003, p. 284-289.

mortais: sepultam-se os corpos dos reis em Oviedo, na igreja de Santa Maria, enquanto São Pelaio é colocado sobre o altar de São João Batista e São Froilão é levado para o vale de Cize, no sopé dos Pirinéus³⁰.

Este episódio enfatiza um dos aspectos mais frequentemente associado às relíquias de santos, a *translatio*.

Sabemos que o culto das relíquias é uma das facetas mais importantes do cristianismo medieval³¹. Entre outras coisas, as relíquias estão intimamente ligadas à consagração de igrejas e a sua presença num determinado lugar tem uma forte dimensão identitária, capaz de assegurar a coesão dentro de uma comunidade³². Obtê-las, garante aos seus possuidores uma série de benefícios, não apenas espirituais, mas também de carácter político-social³³. Portanto, torna-se claro que, para Pelaio, o relato da transferência de relíquias para o espaço asturiano é um exercício propagandístico que visa respaldar as reivindicações e o estatuto da diocese de Oviedo que ele encabeça.

Mas se tivermos em conta que a transferência dos corpos dos santos de um lugar a um outro implica uma apropriação de uma identidade que acarreta a transferência de legitimidade e prestígio, motivo pelo qual, na ausência de um consenso relativamente à transferência das relíquias, se opta pelo seu furto³⁴, é relevante também pensar que trajectos elas percorrem, no sentido em que esta movimentação cria um laço entre dois espaços distintos³⁵. No caso particular da Península Ibérica, é sintomático que, por norma, o movimento de relíquias se oriente de norte para sul, no sentido contrário ao da «Reconquista»³⁶, e este caso não foge à regra. Adicionalmente, ainda que motivada pela ameaça moura, aqui a transferência ocorre dentro do espaço cristão (das cidades de “fronteira” para entrepostos mais recuados do reino). É uma vez chegados às Astúrias,

³⁰ *Rex Agarenuis cui nomen erat Almanzor, una cum filio suo Adamelch et cum christianis comitibus exiliatis, dis-pose-runt uenire, et destruere, et depopulari Legionense Regnum. Cum uero audissent et cognouissent Legionenses et Astoricenses ciues illam plagam uenturam super eos, ceperunt ossa regum que erant sepulta in Legionis et Astorica, una cum corpore Sancti Pelagii Martiris, intrauerunt Asturias, et in Oueto in ecclesia Sancte Marie dignissime sepelierunt ea. Corpus autem Sancti Pelagii posuerunt super altare Beati Iohannis Baptiste. Quidam autem ex ciuibus Legionis leuauerunt corpus Sancti Froilani Episcopi infra Pirineos montes in ualle Cesar, et posuerunt eum super altare Sancti Iohannis Baptiste (...)* (OVIEDO, Pelaio de – CP. Ed. cit., p. 65-66).

³¹ BROWN, Peter – *The Cult of saints*. Ob. cit., passim. Ver também WIŚNIEWSKI, Robert – *The beginnings of the cult of relics*. Oxford: OUP, 2019.

³² «La relique se présente donc comme un produit social, son identité même étant établie par une institution ou une collectivité, qui détermine et organise le culte et surtout transforme la relique d’objet passif de culte en un “lieu” où se concentre une force capable d’accomplir des miracles» (BOESCH GAJANO, Sofia – *Reliques et pouvoirs*. In BOZÓKY, Edina; HELVÉTIUS, Anne-Marie – *Les reliques. Objets, cultes, symboles: Actes du colloque international de l’Université du Littoral-Côte d’Opale*. Turnout: Brepols (Hagiologia 1), 1999, p. 259.

³³ BROWN, Peter – *The Cult of saints*. Ob. cit., p. 34-35.

³⁴ GEARY, Patrick – *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton: PUP, 1978 (1990).

³⁵ HENRIET, Patrick – *L’espace et le temps hispaniques vus et construits par les clercs (IXe-XIIIe siècle)*, «Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales», 15 (2003), p. 81-127.

³⁶ HENRIET, Patrick – *L’espace et le temps hispaniques*. Ob. cit., p. 122.

os despojos dos santos são distribuídos pelo território, criando um eixo entre Oviedo e os Pirenéus, entre um espaço urbano e um espaço natural: se a cidade é o espaço próprio dos reis, as montanhas isoladas são o lugar ideal para uma existência contemplativa, que, como se viu a propósito de Ataúlfó, é bastante apreciada por Pelaio. Seja como for, e tendo em conta que, noutros casos, as informações espaciais aduzidas por Pelaio de Oviedo têm um uso político deliberado, a alusão a este lugar remoto pode estar relacionada com alguma reivindicação territorial por parte de Pelaio de Oviedo³⁷.

Há ainda outras diferenças a ter em conta relativamente à maior parte dos relatos de *translationes*: ao contrário de outras trasladações, a transferência dos despojos dos santos faz-se acompanhar pela transferência dos corpos dos reis asturo-leoneses sepultados nas cidades ameaçadas pela vinda de Almançor. A trasladação simultânea dos corpos dos reis e dos mártires propicia um cruzamento entre a memória do passado religioso ibérico com a memória da monarquia asturo-leonesa e um regresso dos reis leoneses à necrópole primordial dos seus antepassados.

Ainda cumpre acrescentar uma outra diferença significativa: normalmente a iniciativa da trasladação pertence à figura de um rei e/ou de um bispo³⁸. Aqui, é pela vontade dos habitantes das cidades mais importantes do sul do território leonês. Esta agência outorgada aos habitantes do reino decorre da visão negativa que Pelaio apresenta de Vermudo II, mas também é sintomática de que os habitantes da terra têm um papel a desempenhar na protecção do reino. São estes que parecem ter a consciência de que não só Almançor representa uma ameaça séria, mas também que a região das Astúrias é o espaço protetor e matricial por excelência onde reis e santos podem descansar em paz. Este ponto de vista é apoiado por outra passagem da crónica, que refere a incapacidade de Almançor de penetrar nessa região³⁹, e noutras passagens do *Corpus* e do *Liber Testamentorum*⁴⁰. Descritas como «patria ipsa vallata asperitate moncium», as Astúrias são apresentadas como a região mais bem preparada para assumir a custódia dos bens preciosos do reino, fossem eles a Arca Santa e as suas inúmeras relíquias, que faziam de Oviedo uma nova Jerusalém e uma nova Toledo⁴¹, os

³⁷ LINEHAN, Peter – *History and Historians in Medieval Spain*. Oxford: OUP, 1993, p. 111. GOMES, Maria Joana – *O rei na escrita*. Ob. cit., p. 290-294.

³⁸ É o caso da trasladação de Santo Isidoro para Leão, como veremos em seguida.

³⁹ *Rex Sarracenorum, sicut disposuerat, uenit cum exercitu magno et destruxit Legionem et Astoricam et Coiancam et circumadientes regiones deuastauit. Asturias, Galleciam et Berizum non intrauit.* (OVIEDO, Pelaio de – *CP*. Ed. cit., p. 66).

⁴⁰ ALONSO ÁLVAREZ, Raquel – *Patria Vallata Asperitate Moncium: Pelayo de Oviedo, el archa de las reliquias y la creación de una topografía regia*, «Locus Amoenus», 9 (2007-2008) p. 17-29.

⁴¹ ALONSO ÁLVAREZ, Raquel – *Patria Vallata*. Ob. cit., p. 28. HENRIET, Patrick – *Oviedo, Jérusalem hispanique au XIIe siècle*. Ob. cit., p. 238.

corpos dos reis asturo-leoneses, que lhe voltavam a outorgar o estatuto de *urbis regia*, ou ainda os restos mortais de mártires e bispos ibéricos, que conferiam ao território asturiano uma nova aura de santidade.

2 - *Historia Legionensis*

A *Historia Legionensis* (HL)⁴² foi escrita durante a primeira metade do século XII, entre 1118 e 1135⁴³. Conhecida até há pouco como *Historia Silense* (por se pensar ter sido escrita em São Domingo Silos) terá sido, em princípio, redigida em Santo Isidoro de León⁴⁴. Propondo-se como uma biografia de Afonso VI, o redator vai proceder a um adiamento desse propósito através da introdução de três anápses: narração dos feitos dos francos no Nordeste da Península Ibérica, que culmina com a notícia da derrota dos exércitos de Carlos Magno em Saragoça; narração das “aventuras” de Afonso VI até se tornar senhor único dos reinos de Leão e Castela; enumeração da linhagem materna (leonesa) e paterna (navarra) do protagonista. Essa última digressão é também a mais longa: começa com os reinados dos dois últimos reis dos godos, Vitiza e Rodrigo, e termina no reinado de Fernando I, com a morte deste rei, sem nunca regressar à figura de Afonso VI. Por essa razão, considera-se que a crónica ficou inacabada.

A HL incorpora vários episódios ou segmentos que dão conta da interação entre reis e santos. As primeiras referências a este respeito derivam da historiografia asturiana do período de Afonso III, e prendem-se com a construção de edifícios religiosos por reis asturianos em favor de santos inumados no território que governam. Assim, por exemplo, é dito que Afonso III, manda construir uma igreja em Compostela, «super corpus beati Iacobi»⁴⁵, e uma basílica em Sahagún,

⁴² Uma nova edição crítica desta crónica foi recentemente publicada por José Estévez Sola na colecção *Corpus Christianorum*. Contudo, não nos foi possível consultá-la, pelo que citamos a partir da seguinte edição: *Historia Silense* (Ed. Justo Pérez de Urbel e Atilano González Ruiz-Zorrilla). Madrid: Ruiz-Zorrilla, 1959.

⁴³ Alguns dados permitem estabelecer um intervalo cronológico provável para a datação do texto. O autor da crónica refere o pontificado de Pascoal II (1099-1118) no passado e refere-se a Afonso VI como imperador (título que passou a estar vinculado a Afonso VII a partir de 1135, data da sua coroação). A mais recente contribuição para este debate deve-se a MARTIN, Georges – *Ordoño Sisnández, autor de la Historia Legionensis (versión revisada y aumentada)*, «e-Spania» (2018), parágrafo 22. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/e-spania/28195>> [Consulta realizada a 24/08/2020], que defende que a autoria deste texto pode ser imputada a um membro da comunidade isidoriana, Ordonho Sisnandes, filho do alvazil de Coimbra, Sisnando Davides, activo entre os anos de 1118 e 1150.

⁴⁴ Outros autores consideram que este texto foi escrito no Mosteiro de Sahagún, como é o caso de CANAL SÁNCHEZ-PAGÍN, José María – *¿Cronica Silense o Cronica Domnis Sanctis?*, «Cuadernos de Historia de España», 63-4, (1980), p. 94–103, LINEHAN, Peter – *History and historians in medieval Spain*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 128, MCCLUSKEY, Raymond – *The Early history of San Isidoro de León (X-XII c.)*, «Nottingham Medieval Studies Journal» 38 (1994), p. 35–59 e, mais recentemente, HENRIET, Patrick – *L'Historia Silensis, chronique écrite par un moine de Sahagún. Nouveaux arguments*, «e-Spania», 14 (2012). Disponível em: <<http://journals.openedition.org/e-spania/21655>> [Consulta realizada a 23/08/2020].

⁴⁵ HL. Ed. cit., parágrafo 41, p. 151.

«super athletas Christi Facundum sciliced et Primitiuum»⁴⁶.

Mas as mais significativas (em extensão e finalidade) referências dizem respeito a trasladações de relíquias de santos inumados em território sob domínio muçulmano ou à intervenção do Apóstolo Santiago, que garante o sucesso de Fernando I na conquista da cidade de Coimbra em 1064. Tratemos em primeiro lugar este episódio.

Durante o cerco de Coimbra, Fernando I pede a ajuda do Apóstolo no combate que trava pela referida cidade. A vitória é revelada antecipadamente em Santiago a um cético peregrino grego, que, ao ouvir os locais dizer que o Apóstolo tinha sido bom militar, lhes assegura a impossibilidade de tal convicção, pois Santiago não foi cavaleiro nem sequer teria montado a cavalo. Na noite seguinte, estando o peregrino de vigília na mesma igreja, tem uma visão de Santiago em que este mostra a sua faceta de cavaleiro: trazendo umas chaves na mão monta um cavalo imponente, comunicando ao peregrino que entregará a cidade sitiada a Fernando I no dia seguinte a uma hora específica⁴⁷.

Este episódio, também atestado, embora com algumas diferenças, pelo *Liber Sancti Iacobi* (cap. XIX), destaca-se por se tratar do primeiro relato onde se representa Santiago não como peregrino/ou apóstolo pregador, mas como guerreiro de Cristo (*miles Christi*) e valoroso soldado (*strenuissimus miles*)⁴⁸.

Não nos detendo nas questões em torno da função do peregrino grego e da iconografia da lenda⁴⁹, importa aqui salientar os aspectos que dizem respeito à funcionalidade deste episódio na forma como Fernando I é retratado.

Desde a descoberta do túmulo no tempo de Afonso II, que Santiago se afirmava

⁴⁶ HL, Ed. cit., parágrafo 41, p. 151.

⁴⁷ *Fernandus in corruptibili carne positus, familiarem se diuine gratie esse per meritum vite nascebat, apostoli sugragia postulat, quatinus ad intercedendum piissimi magistri familiarem notissimum accedat. Pugnata itaque Fernandus rex apud Coybriam materiali gladio, pro cuius victoria capescenda Iacobus Christi miles apud magistrum intercedere non cessat (...) venerat a Ierosolymis peregrinus quidam greculus, ut credo, et spiritu opibus pauper, qui in porticu ecclesie beati Iacobi diu permanens, die noctuque vigiliis et orationibus instabat. Cumque nostra loquela iam paulisper vteretur, audit indiēnas templum santum pro necessitatibus suis crebro intrantes, aures apostoli bonum militem nominando interpellare. Ipse uero apud semitipsum, non solum equitem non fuisse, imo etiam nec usquam equum ascendisse (...) subito in extasi raptus ei apostulus Iacobus, velud quasquam clauēs in manu tenens, apparuit, eumque alacri vultu aloquens ait: Heri, inquit, pia vota precancium deridens, credebas me strenuissimum militem nunquam fuisse. Et hec dicens, allatus est magne stature splendidissimus equus ante fores ecclesie, cuius nivea claritas totam apertis portis perlustrabat ecclesiam quem apostolus ascendens, ostensis clauibus peregrino innotuit Coybriam ciuitatem Fernando regi in crastinum circa tertiam horam se daturum (HL, Ed. cit., parágrafo 88, p. 191-192).*

⁴⁸ BREA, Mercedes – Santiago, de pescador y apóstol a caudillo militar. In RAMELLO, Laura; BORIO, Alex; NICOLA, Elisabetta (eds.) – *Par estude ou par acoustumance. Saggi offerti a Marco Piccat per il suo 65° compleanno*. Alessandria: Edizioni dell'Orso (I libri del Cavaliere Errante: Collana di culture, filologie e letterature romanze medieval), 2016, p. 110. Saliento outro trabalho sobre estes textos que não pude consultar: DESWARTE, Thomas – *St. James in Galicia (c. 500–1300): Rivalries in Heaven and on Earth*. In D'EMILIO, James (ed.) – *Culture and Society in Medieval Galicia: A Cultural Crossroads at the Edge of Europe*. Leiden: Brill, 2015, p. 477-512.

⁴⁹ Remeto, para esta questão, para o estudo de FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis – *Santiago Matamoros en la historiografía hispanomedieval: origen y desarrollo de un mito nacional*, «Medievalism», 15 (2005), p. 141-143.

como patrono da realeza asturo-leonesa⁵⁰, sendo inclusive invocado como protector em batalhas contra os muçulmanos ou contra cristãos rebeldes, um hábito que parece ter estado particularmente associado a Afonso III⁵¹. O que é curioso é que Fernando I não parece ter sido um rei próximo de Compostela durante grande parte do seu reinado, mas que essa distância relativamente à diocese galega se teria invertido nos últimos anos de vida do monarca, mais precisamente durante a fase das campanhas militares nas beiras⁵². Ora, com a conquista de Coimbra, Fernando I concede inúmeros benefícios à diocese de Compostela, uma dádiva que é atestada quer pela crónica, quer por fontes documentais. Desta forma, uma das funções da intervenção de Santiago tal como é relatada pela *HL* pode ser a de demonstrar que a eficaz intervenção do santo deve ser recompensada. Desta perspectiva, Fernando I é posto ao serviço dos interesses dessa diocese, um rei cuja exemplaridade passa pela generosidade para com as figuras e instituições religiosas⁵³. Contudo, esta explicação não pode esgotar o sentido e a função do episódio, pois obriga a colocar uma questão para a qual uma resposta definitiva ainda não foi encontrada: por que razão uma crónica leonesa, redigida em Santo Isidoro, se interessaria por velar pelos interesses compostelanos?

Deixando este assunto de lado, centremos a atenção em outros aspectos ligados à figura de Fernando I em relação à dinastia régia que ele integra. Quando comparado com os seus antecessores, verifica-se que este episódio contribui para um câmbio na construção da imagem régia, que vai no sentido de conferir a este monarca ou, pelo menos, às suas acções, uma aura de sacralidade. Para tal se interpolou a lenda do peregrino grego no conteúdo da crónica, alterando os pormenores com vista a tornar mais gloriosa a acção conquistadora do rei⁵⁴. A intervenção do Apóstolo Santiago na conquista da cidade de Coimbra por intercessão de Fernando I transforma esse feito em algo mais do que uma apropriação territorial com vista ao alargamento dos reinos de Leão e Castela. Ao contar com a intervenção do Apóstolo no desenlace da batalha, Coimbra é restituída também

⁵⁰ DESWARTE, Thomas – *De la destruction*. Ob. cit., p. 104.

⁵¹ DESWARTE, Thomas – *De la destruction*. Ob. cit., p. 106.

⁵² O mesmo pode ser dito do documento a que alude AYALA MARTÍNEZ, Carlos – *Fernando I y la sacralización de la Reconquista*, «Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval», 17 (2011) p. 75, nota 29, conservado no *Tumbo A* de Compostela e cuja expressão relativa ao pedido de ajuda de Santiago é idêntico ao que figura nos documentos de Afonso III. Pode dar-se o caso de Compostela estar a tentar forjar uma relação entre ambos os reis (Afonso III e Fernando I)? A hipótese é consistente com as campanhas militares de Fernando I, que conquistam cidades obtidas por este rei antes das campanhas de Almançor.

⁵³ Este episódio estabelece uma ligação entre Coimbra e a cidade de Santiago de Compostela, onde os restos mortais do Apóstolo se conservavam. Se essa ligação parece ter de facto existido, já que o território da “taifa” coimbrã foi fértil no culto a este santo pelo menos a partir do século X (GOMES, Saul – *Coimbra e Santiago de Compostela: aspectos de um inter-relacionamento nos séculos medievos*, «Revista Portuguesa de História», XXXIV (2000), p. 459), essa associação permite endereçar aqui outra questão, que diz respeito às jurisdições diocesanas: se é a um santo sediado na Galiza que se pode atribuir a conquista da cidade, poderá este episódio significar uma reivindicação, ainda que indirecta e velada, dos direitos de jurisdição sobre Coimbra, que fora sufragânea de Mérida mas na altura em que o episódio é escrito estava já sob a alçada de Braga? Fica a questão em aberto.

⁵⁴ FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis – *Santiago Matamoros*. Ob. cit., p. 145-146.

ao espaço da cristandade⁵⁵, emprestando à fronteira política que então se desenha entre o reino de Leão e a Taifa Afrásida de Badajoz uma tonalidade religiosa mais vincada. Ao mesmo tempo, a participação de Santiago pode ser encarada como uma forma de transcender a mera conquista política, tornando a conquista de Fernando I num feito mais acabado que aquele empreendido pelos reis asturianos do passado que se tinham assenhoreado de Coimbra, nomeadamente Afonso III.

Esta mudança de paradigma no que toca ao modo como se encara a realeza ideal na Península Ibérica, seja ela provocada por necessidade política circunstancial ou porque corresponde de facto a uma alteração na escala de valores atinentes a essa função, acaba por se reflectir na imagem do santo. Como já foi dito, a presença de Santiago num contexto de guerra tem antecedentes. Contudo, nesses casos, o santo não participa na actividade bélica propriamente dita, exercendo antes uma função protectora. Este episódio representa, pois, um câmbio que outorga a Santiago um papel ofensivo na guerra, quando antes lhe cabia uma tutela defensiva⁵⁶. Tal mudança, que resulta de uma influência francesa e de um ambiente cultural onde emerge uma «hagiografia de fronteira», marcada por uma ideologia em que a recuperação da terra da Hispânia se confunde com os princípios de um cristianismo expansionista⁵⁷, acaba por tornar Fernando I num rei modelado sobre princípios diferentes daqueles que eram vistos como apanágio da realeza até então⁵⁸. Assim, a correlação entre santo e rei tem também consequências no que diz respeito ao modelo de monarca que a crónica defende e que se centra no exercício da guerra contra o inimigo da fé, preconizando-se nesta crónica um modelo de rei que faz da guerra contra o mouro o seu eixo central de legitimação, por oposição a outro tipo de modelo régio ministerial, de tipo isidoriano associado precisamente ao rei que é destronado e morto por Fernando I: Vermudo III de Leão⁵⁹.

Se o relato da intervenção de Santiago está relacionado com a valorização da Igreja de Santiago na conquista territorial empreendida pelos reis castelhano-leoneses, as outras passagens presentes neste texto também mantêm uma relação com esta questão.

O episódio em causa diz respeito à trasladação de Santo Isidoro de Sevilha em 1063

⁵⁵ «Existe todo un relato catequético acerca de la eficacia de la oración y los positivos efectos de la mediación del Apóstol sobre la sacralizada persona del rey que la solicita. La licitud del propósito que anima esa solicitud –restituir la ciudad a la fe de los cristianos» (AYALA MARTÍNEZ, Carlos – *Fernando I*. Ob. cit., p. 75).

⁵⁶ DESWARTE, Thomas – *De la destruction*. Ob. cit., p. 106. Ensaia-se aqui um contraste com os santos tardo-antigos que costumam estar associados a uma cidade, um espaço fixo, que defendem a cidade de qualquer investida. Aqui o santo tem uma intervenção “atacante”. Essa evolução coincide com uma longa mudança de atitude da igreja relativamente ao papel da violência e da guerra justa que culminará na cristianização da cavalaria (cf. FLORI, Jean – *L’Idéologie du glaive: Préhistoire de la chevalerie*. Paris: Droz, 1984).

⁵⁷ HENRIET, Patrick – *Y a-t-il une hagiographie de la «Reconquête» hispanique (XIeXIIIe siècles)?*, «Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public», 33 (2002), p. 63-64.

⁵⁸ AYALA MARTÍNEZ, Carlos – *Reyes y obispos en la España altomedieval: el modelo ministerial de realeza (ss. VI-X)*. In GORDO MOLINA, Ángel; MELO CARRASCO, Diego (eds.) – *La Edad Media peninsular: (lexicología y lexicografía): aproximaciones y problemas*. Gijón: Trea, 2017, p. 21-38.

⁵⁹ Veja-se, a título de exemplo, a descrição que a *Crónica de Sampiro* dá de Vermudo III.

para o mosteiro de São João Baptista, situado na cidade de Leão. Esse evento foi de tal modo importante que acarretou a mudança de nome do mosteiro em causa, que, a partir do sepultamento das relíquias do bispo de Sevilha sob um dos seus altares, se passou a chamar mosteiro de Santo Isidoro.

O episódio contido na crónica baseia-se num relato prévio, conhecido como *Translatio Sanctii Isidori*, e que teria sido redigido pouco tempo depois da ocorrência da *translatio*, ainda no século XI⁶⁰. Contudo, a *HL* não copia fielmente este texto, apresentando diferenças dignas de nota⁶¹. Uma delas diz respeito ao papel representado por Fernando I, que é mais destacado na *HL* do que na *Translatio*. A crónica diz-nos que, depois de uma incursão na Bética, Fernando I pede ao rei mouro de Sevilha, que lhe seja entregue o corpo da mártir Santa Justa para ser sepultado em Leão, na igreja reservada ao próprio rei⁶². Deslocam-se então a Sevilha os bispos Alvito de León e Ordonho de Astorga. Alvito é visitado uma primeira vez em sonhos por Isidoro de Sevilha, que lhe anuncia que em vez de levar os despojos mortais de Santa Justa para León, deve levar o seu corpo. Confirma depois essa primeira visão com duas novas aparições, na última das quais indica ao bispo de Leão onde está o corpo enterrado, ao mesmo tempo que o avisa da sua morte iminente. O corpo de Isidoro é depois descoberto no lugar esperado pelo perfume que emana. Na preparação para a partida do cortejo, o rei da taifa de Sevilha, Al-Mutadid, lamenta a perda para a cidade de tão ilustre figura. À chegada do cortejo a Leão, Fernando I faz-lhe uma grande recepção e coloca o corpo na Basílica que ele próprio havia reconstruído⁶³.

Em primeiro lugar, vejamos os aspectos subjacentes à construção narrativa do episódio, para depois discutirmos as implicações do mesmo no que toca aos propósitos ideológicos da crónica.

Para além das questões relativas à participação dos bispos nesta embaixada, o aviso dado por Isidoro a Alvito relativamente às circunstâncias da sua morte e da importância do perfume como mecanismo que guia os clérigos até ao túmulo de Isidoro já tratadas

⁶⁰ WEST, Geoffrey – *La Traslación del cuerpo de San Isidoro como fuente de la Historia llamada Silense*, «Hispania Sacra», 27 (1974), p. 365-371.

⁶¹ GUIANCE, Ariel – *Dormivit Beatus Isidorus: variaciones hagiográficas en torno a la muerte de Isidoro de Sevilla*, «Edad Media revista de historia», 6 (2003-2004), p. 48.

⁶² *Fernandus uero rex ex more humanas miseratus angustias, dum precibus gaudendi barbari flectitur omnes ydoneos viros ex ibernis accersiri iubet quorum consilio disponat quem finem supplicationibus regis Maurorum ponat. At ubi consultum erat ex consilii decreto, et munera recipit et corpus martiris beate Iuste, que olim Yspali cum corona martirii perrexit ad Christum, aqtinuis eam ad Legionensem urbem transferat, redi sibi inperat (...)*. (*HL*. Ed. cit., parágrafo 95, p. 198).

⁶³ *Ordonius autem Astoricensis episcopus et omnis exercitus, accepta gleba beati Ysydori et corpore Legionensis presulis, iam ad regem Fernandum repedare festinebant, cum ecce rex, sarracenorum supradictus Benahabet cortinam miro opere contextam super sarcophagum beati confessoris iactauit, atque ex imo pectore magna emittens suspiria dixit: En ab hinc, Ysidore, vir Venerande, recedis: ipse tamen nosti tua qualiter et mea res est (...). Legati uero cum tanto dono celsitus misso iter arripientes, ad propria sunt reuersi. In reditu quorum gloriosissimus rex Fernandus (...) cuius tantum corpus in basilica beati Iohannis Baptiste, quam isdem serenissimus rex (...) Legionem nouiter fabricauerat, reposuit.* (*HL*. Ed. cit., parágrafo 100, p. 202-203).

por outros investigadores⁶⁴, importa destacar que a questão da troca das relíquias de um santo por outras, que obedece a um esquema profético em que cabe ao próprio santo decidir qual o lugar onde deve repousar até ao juízo final. Na prática, este episódio atribui ao próprio Isidoro a “vontade” de abandonar o espaço governado por um rei muçulmano, onde até então residira, para ingressar no espaço cristão. Nos moldes em que este episódio ocorre, a decisão de Isidoro isenta a trasladação de uma potencial acusação de roubo ao mesmo tempo que serve como recompensa quer para a cidade de Leão, que assim se vê na posse das relíquias de uma figura com alguma importância e para Fernando I, cujos esforços bélicos resultam na submissão económica dos reinos taifa⁶⁵, como na atestação providencial de que este rei parece ter a capacidade de unir sob a sua autoridade a Península Ibérica como Isidoro a conheceu.

Por outro lado, a origem étnica das duas figuras também é relevante e justifica plenamente a troca efectuada: Justa era uma mártir romana, ao passo que Isidoro era membro da *gens* goda. Enquanto bispo de Sevilha, conheceu uma Península unida sob a autoridade dos reis visigóticos. Paralelamente ao exercício das suas funções pastorais, também teve uma conhecida intervenção política e intelectual na Espanha do seu tempo⁶⁶. Por ambas vias, simboliza a unidade territorial da Península sob o catolicismo, adoptado pelos visigodos a partir de Recaredo, ideia que a crónica acolhe favoravelmente em várias passagens⁶⁷. Se aceitarmos que Isidoro traz à memória esse passado visigótico e católico, então, através da trasladação de Isidoro da cidade de Sevilha para Leão, esta última assume-se como uma possível capital de uma península unida, isto é, na capital de um novo reino goda. Pode então dizer-se que a inclusão de tal relato na *HL* vai de par com a visão política neogotocista que a *Historia Legionensis* promove e que herda em parte da historiografia asturiana produzida durante o reinado de Afonso III das Astúrias⁶⁸. Este episódio de carácter hagiográfico é posto ao serviço da legitimação de Fernando I como rei de Leão, reino que herda apenas por afinidade, dado que o acesso ao trono é feito por via do casamento com Sancha de Leão, filha de Afonso V e irmã de Vermudo III e é

⁶⁴ GUIANCE, Ariel – Dormivit Beatus Isidorus. Ob. cit. p. 46-49.

⁶⁵ Para a questão das párias veja-se a dissertação recente de NEGRO CORTÉS, Adrián Elías – *Las parias: política, ideología y explotación económica del enemigo musulmán (s. XI - s. XV)*. Tese de doutoramento em História Medieval apresentada à Universidade da Estremadura a 7 de outubro de 2019, p. 172-301. Disponível em: <http://dehesa.unex.es/handle/10662/9821?mode=full>. [Consulta realizada a 23/09/2020].

⁶⁶ Para a biografia e o percurso intelectual de Isidoro de Sevilha, veja-se FONTAINE, J. – *Isidore de Séville: genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*. Turnhout: Brepols, 2000.

⁶⁷ HENRIET, Patrick – *Un exemple de religiosité politique: saint Isidore et les rois de León (XIe-XIIIe siècles)*. In DERWICH, Michel; DMITRIEV, Marek (dirs.) – *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Âge et à l'époque moderne. Approche comparative*. Wrocław: Larhcor, 1999, p. 78.

⁶⁸ Para o goticismo nas crónicas asturianas veja-se, entre outros: MARAVALL, José Antonio – *El Concepto De España En La Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997, p. 299-326) e a tese de LE MORVAN, Gaël – *Le mythe néo-wisigothique dans la culture historique de l'Espagne médiévale (XIIe-XIIIe siècles)*. Tese de doutoramento apresentada à Universidade de Paris-Sorbonne, 2013, p. 28-73.

consonante com outras estratégias que a crónica emprega para o mesmo efeito⁶⁹.

Mas o episódio da trasladação de Isidoro de Sevilha para Leão pode ser lido em consonância com outra que também implica uma escolha consciente do lugar de sepultamento: a do próprio Fernando I, que, de acordo com a crónica, prescinde, por vontade própria, de ser sepultado em São Pedro de Arlanza, um mosteiro castelhano da sua eleição, para se fazer enterrar em Santo Isidoro de Leão. Ora, a essa aproximação não se pode negar importância e significação políticas, já que ela concorre para a afirmação da visão neogotocista que a crónica mostra, para além do aspecto relacionado com a re-fundação de um novo panteão régio que ambas as trasladações acarretam. Assim, tanto o motivo da decisão como o da inumação fazem convergir rei e santo por para o mesmo espaço, o mosteiro de Santo Isidoro. Esta união materializa-se na morte exemplar de Fernando I, que a crónica descreve detalhadamente, e na alusão ao enterramento do rei nesse espaço.

A trasladação de Santo Isidoro parece replicar uma estratégia legitimatória já utilizada pela *HL* noutra passagem, onde também se refere a aquisição dos restos mortais de um santo provenientes de territórios sob o domínio muçulmano e que evocamos aqui brevemente pelas semelhanças com o relato que acabamos de abordar. Trata-se da trasladação do mártir cordovês Pelaio, promovida por Sancho I, com o conselho da sua irmã Elvira, a primeira senhora do Infantado leonês. A crónica diz que, de acordo com o conselho desta, Sancho decide enviar mensageiros a Córdova para que resgatem o corpo do mártir Pelaio. Logo depois, alude-se à morte de Sancho I, tendo a trasladação ocorrido já durante o reinado do seu filho e sucessor Ramiro III, à data ainda menor de idade⁷⁰.

A referência à menoridade de Ramiro III nesta passagem é significativa, pois indicia que a trasladação de Pelaio de Córdova para Leão terá sido de facto realizada sob a supervisão da sua tia Elvira. Como senhora do infantado e irmã de rei⁷¹, Elvira encarrega-

⁶⁹ Enquanto castelhano-navarro que ascende ao trono leonês em circunstâncias duvidosas (vence e mata o cunhado, Vermudo III, na batalha de Tamarón), Fernando I é “transformado” em godo através de diferentes estratégias (políticas, genealógicas, simbólicas). Para este assunto, veja-se LE MORVAN, Gaël – *Le néo-wisigothique*. Ob. cit., p. 60-66 e GOMES, Maria Joana – *O rei na escrita*. Ob. cit., p. 261-263.

⁷⁰ *Rex uero Santius salubere inuit consilium una cum sorore sua Geluira, ut nuncios mitteret Cordubam, et peteret corpus sancti Pelagii martiris, qui martirum accepit in diebus Ordonii principis, sub rege arabum Abderrahaman, era DCCCCCLXIII. Et dum legatos illis pro pace et ipsius corpore sancti miserunt (...) [Morte de Sancho I] (...) Era MV. Sancio defuncto, filius eius Ramirus habens a nativitate anos quinque suscepti, regnum patris sui, continens se cum consilio amite sue domne Geloira, deuote Deo ac prudentissime, habuit pacem cum sarracenis et corpus sancti Pelagii ex eis recepit, et cum religiosis episcopis in ciuitate Legionensy tumulauit (HL. Ed. cit., parágrafo 27-28, p. 170-171).*

⁷¹ Sobre o Infantado ver HENRIET, Patrick – *Deo votas. L'Infantado et la fonction des infantes dans la Castille et le León des Xe-XIIe siècles*. In HENRIET, Patrick; LEGRAS, Anne Marie (eds.) – *Au cloître et dans le monde. Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq*, Paris: PUP-S, 2000, p. 189-203; HENRIET, Patrick – *Infantes, Infantaticum. Remarques introductives*, «e-Spania», 5 (2008). Disponível em: <<http://e-spainia.revues.org/document12593.html>> [Consulta realizada a 22/09/2020]. MARTIN, Therese – *Hacia una clarificación del infantazgo en tiempos de la reina Urraca y su hija la infanta Sancha (ca. 1107-1159)*, «e-Spania», 5 (2008). Disponível em: <<http://journals.openedition.org/e-spainia/12163>> [Consulta realizada a 22/09/2020]; REGLERO DE LA

se de assegurar a legitimação de uma transição política que podia ser encarada como problemática, já que previamente o seu irmão Sancho conquistara Leão ao meio irmão de ambos, Ordonho III, obrigando-o a procurar refúgio em Burgos, de onde é depois expulso para junto dos sarracenos. A trasladação de São Pelaio (um santo homónimo do fundador dos reis asturo-leoneses), que viria a dar nome ao mosteiro, não apenas representa uma forma de consagrar a legitimidade política do novo rei, como transforma a cidade de Leão na sucessora de Covadonga e de Oviedo. O mesmo processo é visível na trasladação de Isidoro de Sevilha. Um rei cuja legitimidade dinástica pode ser posta em causa, socorre-se da trasladação dos restos mortais de um santo para que lhe seja conferida essa legitimidade suplementar. Com uma mudança assinalável: se, no caso de Sancho I e Ramiro III, a alusão à trasladação de São Pelaio para Leão indicia o estabelecimento de uma relação entre esse rei e a fundação de um novo panteão régio num novo espaço com o beneplácito de uma figura feminina da sua parentela, a trasladação de santo Isidoro de Sevilha para León, promovida por Fernando I, vem criar outro tipo de vínculo e de legitimidades que, neste caso, não passa pela autoridade da sua mulher, Sancha. Não deixa de ser intrigante esta posição, dado que este texto terá sido redigido durante o reinado de uma rainha, Urraca I, e consagra um protagonismo político assinalável a outras figuras femininas, nomeadamente a Urraca Fernando, filha de Sancha e de Fernando I⁷².

Chronica Naierensis

Pertencente ao género das crónicas universais, a *Chronica Naierensis* (CN)⁷³ terá sido redigida em meios ligados ao mosteiro cluniacense de Santa Maria la Real, situado na zona da Rioja, durante o reinado de Afonso VIII (1155-1214), mais concretamente entre 1173 e 1194⁷⁴. A matéria narrada começa com a descrição das diferentes idades

FUENTE, Carlos – *Omnia totius regni sui monasteria: la Historia Legionense, llamada Silense y los monasterios de las infantas, «e-Spania»*, 14 (2012). Disponível em: <<http://journals.openedition.org/e-spania/21775>> [Consulta realizada a 2/09/2020]; CAYROL BERNARDO, Laura – *De infantas, Domnae y Deo votae. Algunas reflexiones en torno al infantado y sus señoras, «Symma»*, 3 (2014), p. 129-146. REGLERO DE LA FUENTE, Carlos – *El Infantado monástico del espacio a la memoria*. In ARIAS GUILLÉN, Fernando; MARTÍNEZ SOPENA, Pascual (coord.) – *Los espacios del rey: poder y territorio en las monarquías hispánicas (siglos XII-XIV)*. Donostia: Universidad de País Vasco, 2018, p. 419-436.

⁷² MARTIN, Georges – *Hilando un reinado. Alfonso VI y las mujeres, «e-Spania»*, 10 (2010), parágrafos 7-29. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/e-spania/20134>>. [Consulta realizada a 28/09/2020]; FERREIRA, Maria do Rosário – *Entre conselho e incesto: a irmã do rei, «e-Spania»*, 12 (2011). Disponível em: <<http://journals.openedition.org/e-spania/20879>> [Consulta realizada a 28/08/2020]. KLINKA, Emmanuelle – *Entre hermanos, la difícil sucesión de Fernando I*. In NIETO SORIA, José Manuel; VILLARROEL GONZÁLEZ, Oscar (coord.) – *Pacto y consenso en la cultura política peninsular: (siglos XI al XV)*. Madrid: Sílex, 2013, p. 43-63. GOMES – *O rei na escrita*. Op. cit., p. 268-270.

⁷³ Cito a partir da seguinte edição: *Cronica Naierensis* (Ed. Juan Estévez Sola). In *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis (Chronica Hispana saeculi XII, Pars II)*. Turnhout: Brepols, vol. 71A, 1995.

⁷⁴ A relação deste texto com Cluny tem sido apreciada sob várias perspectivas. UBIETO ARTETA, António – *Crónica Najerense*. Valência: Anubar, 1966, p. 25-39 atribui-lhe uma origem francesa e cluniacense, enquanto que PÉREZ RODRÍGUEZ, Antonino – *Observaciones sobre el autor, los motivos y ellugar de redacción de la Crónica*

do mundo e termina com a morte de Afonso VI em 1109. Este texto apresenta-se dividido em três livros: o primeiro começa por elencar as várias idades do mundo, as genealogias bíblicas e episódios da história antiga para depois se reportar à história dos godos, relatando a sucessão dos seus reis até à queda do reino visigótico e a vinda dos mouros para a Península Ibérica. O segundo livro é dedicado aos reis asturo-leoneses de Pelai a Vermudo III e termina com o relato da morte do Infante Garcia em Leão e o casamento de Sancha de Leão com Fernando, filho de Sancho III de Navarra. Por fim, o terceiro livro começa com a genealogia dos reis de Navarra e termina com a morte de Afonso VI⁷⁵.

A crónica contém inúmeros episódios relativos à acção de santos ou à sua relação com figuras régias que herda da historiografia anterior⁷⁶. Assim sendo, esta crónica inclui os episódios que tratamos acima a propósito da *Chronica Pelagiana* e da *Historia Legionensis*, para além de outros que conserva dessas e de outras fontes usadas, como é o caso do episódio da intervenção de Santa Eulália de Mérida quando Teodorico tenta saquear a cidade⁷⁷, ou do castigo sofrido por Ágila por ultrajar a igreja do mártir Acisclo⁷⁸, ambos atestados por Isidoro de Sevilha, e as referências às construções de igrejas e capelas para alguns mártires e santo por parte dos reis asturianos Afonso II⁷⁹ e Afonso III⁸⁰, informação proveniente de um texto da família da *Historia Legionensis*⁸¹.

Mas talvez o episódio mais interessante do ponto de vista da apreciação da relação

Najerense, «Cuadernos de investigación histórica», vol. 9-2 (1983), p. 26) vê esta crónica como o trabalho de um monge castelhano formado em Cluny ou com um conhecimento apurado do espaço e sociedades franceses. Outros (RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Manuel Alejandro – *Ideología política y crónicas monásticas: La concepción cluniacense de la realeza en la España del siglo XII*, «Anuario de Estudios medievales», 30/2 (200) p. 681-734); ESTÉVEZ SOLA, José – *Introducción*. In *Crónica Naiarenis* (Ed. e trad. José Estévez Sola). Madrid: Akal, 2003, p. 32); KLINKA, Emanuelle – *Chronica naiarenis: de la traición a la exaltación*, «e-Spania», 7 (2009). Disponível em: <<http://e-spania.revues.org/18934>>. [Consulta realizada a 02/09/2020] consideram-na ligada a um mosteiro cluniacense, embora não necessariamente o de Santa Maria la Real. REGLERO DE LA FUENTE, Carlos – *La Crónica najerense, Santa María de Nájera y Cluny*, «e-Spania», 7 (2009). Disponível em: <<http://e-spania.revues.org/18162>> [Consulta realizada a 05/08/2020], retoma em parte as conclusões de Menéndez Pidal, atribuindo a sua autoria a um monge desse mosteiro ou a clérigo ao serviço de Afonso VIII embora com um vínculo a esse mosteiro.

⁷⁵ Esta divisão formal expressa uma separação semântico-ideológica da história que se prende com os objectivos da crónica: o de apresentar a dinastia castelhana como continuadora e sucessora da dinastia leonesa. Como tal, faz coincidir o final de cada livro com o fim de uma determinada entidade político-territorial: o primeiro termina com o fim do reino visigótico, o segundo com fim do reino de Leão, de modo a assegurar a plena legitimidade do reino castelhano.

⁷⁶ O Livro I, que se baseia estruturalmente nas Crónicas de Isidoro e é pontuado por adendas provenientes de outros textos, como a *Chronica Bizantina-Arabica*, o *Biclarense* e a *Historia Scholastica* de Pedro o Comestor (ESTÉVEZ SOLA, José – *Introducción*. Ob. cit., p. 15). O Livro II baseia-se sobretudo na *Crónica de Afonso III*, na versão *Rotense* e na *Crónica de Sampiro*. O terceiro utiliza como estrutura um texto aparentado com a *Historia Legionensis* e para os capítulos finais, a *Crónica Pelagiana*.

⁷⁷ *CN*. Ed. cit., L1, cap. 176, p. 85).

⁷⁸ *CN*. Ed. cit., L1, cap. 184, p. 89).

⁷⁹ *CN*. Ed. cit., L2, cap. 15, p. 107).

⁸⁰ *CN*. Ed. cit., L2, cap. 18, p. 114).

⁸¹ Para esta questão ver ESTÉVEZ SOLA, José – *Introducción*. Ob. cit., p. 21-22.

entre reis e santos na historiografia seja aquele protagonizado por Afonso VI e São Hugo, abade de Cluny entre 1049 e 1109 e canonizado em 1120. Este ocorre no contexto das guerras entre Afonso VI e o seu irmão Sancho, rei de Castela, quando Afonso VI é prisioneiro do irmão. Estando no cárcere, envia um pedido a São Hugo para que interceda e reze pela sua libertação, evocando a relação de amizade mútua entre Fernando I e Cluny. As rezas surtem o efeito desejado, e o rei cativo recebe a visita do Apóstolo Pedro, que o informa de que recuperará a liberdade e que herdará o reino. São Pedro visita depois Sancho em sonhos, onde o ameaça com uma morte dolorosa, caso não liberte o irmão, o que este faz imediatamente. Na manhã seguinte, ordena-lhe que deixe o reino, e Afonso VI parte para Toledo⁸².

Em traços gerais, a inserção, na *CN*, de um episódio onde o futuro rei de Leão e Castela recorre à ajuda de Cluny para se libertar do cativeiro traduz a influência que Cluny tinha no redactor da obra: não só por via do papel desta instituição na legitimação do destino risonho de Afonso VI, que se vê sancionado por intervenientes celestiais⁸³, mas também pelo recurso a fontes de matriz cluniacense, já que este episódio se baseia numa combinação de elementos procedentes de vários relatos hagiográficos dedicados a São Hugo de Cluny, conhecidos como *Vita Hugonis*⁸⁴. Contudo, o texto contém diferenças reveladoras em relação às suas fontes, algumas das quais foram já notadas por outros investigadores, e cujas conclusões retomamos em seguida.

Relativamente fácil de explicar é a diferença relativa ao processo de libertação de Afonso VI. Nas *Vitae*, menciona-se a libertação de Afonso VI logo após o aparecimento de São Pedro a Sancho. Na versão najerense, esse processo de libertação tem duas etapas: primeiro, Sancho manda libertar Afonso VI e manda-o partir («Surgens ergo ocius uehementius exturbatus, uocatis satellitibus, ad fratrem audit; a uinculis illum soluit; quo illum libeat, ire mandat»). Essa informação repete-se logo de seguida («fratrem

⁸² *Adefonsus autem Cluniacum misit, rogans et exorans Beatum Hugonem abbatem eiusque sanctissimum conuentum, quatinus ob recordationem mutui amoris quem cum patre ipsius rege Fernando habuerat, pro eius liberatione Dei misericordiam innocaret. Quibus assidue oratione pro eo incumbentibus, ecce quadam nocte clauiger celi Beatus Petrus apostolus per quandam episcopum Aldefonso innotuit qualiter instantia precum sancti Hugonis suorumque pulsatus, in breui ipsium proprie redderet potestati, et in regnum paternum nichilominus sublimaret. Transactis itaque paucis diebus, rursus idem celi clauiger regi Santio noctu terribiliter apparuit et mortem illi grauissimam, nisi fratrem dimitteret, intemptauit. Surgens ergo ocius uehementius exturbatus, uocatis satellitibus, ad fratrem audit; a uinculis illum soluit; quo illum libeat, ire mandat. Et sic lectum petit denuo dormiturus. Facto autem die, expergefacter de lecto surrexit; fratrem suum iubet ad se uelociter accersiri et, nisi a regno discedat maturius, grauioribus illum retrudendum uinculis minitatur. Quod ille metuens Toletum fugit, uno tantum milite scilicet Petro Ansurez eius nutricio comitatus, ubi ab Almemone Toletano rege gratanter susceptus nouem apud eum mensibus honorifice commoratus». (*CN*. Ed. cit., L3, cap. 15, p. 173-174).*

⁸³ BAUTISTA, Francisco – *Sancho II y Rodrigo Campeador en la Chronica Naierensis*, «e-Spania», 7 (2009), parágrafo 21. Disponível em: <http://e-spainia.revues.org/18101> [Consulta realizada a 13/09/2020].

⁸⁴ BAUTISTA, Francisco – *Sancho II*. Ob. cit., parágrafo 20.. Existem pelo menos três relatos dedicados a Hugo de Cluny. O primeiro é da autoria do monge da mesma instituição, chamado Gilo, publicada como anexo em L'HUILLIER, Albert – *Vie de saint Hugues, abbé de Cluny, 1024-1109*, Solesmes, 1888, p. 574-617. Disponível em: <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb30815744q> [Consulta realizada a 10/09/2020].

suum iubet ad se uelociter accersiri et, nisi a regno discedat maturius, grauioribus illum retrudendum uinculis minitatur»). Este desdobramento explica-se pela necessidade de harmonizar a informação que recebe das várias *Vitae* (libertação incondicional, durante a noite, pressionado pelo medo do castigo formulado pelo Apóstolo) com a informação aportada por outras fontes sobre o exílio e estadia de Afonso VI em Toledo, tema que a *CN* trata com algum detalhe mais adiante⁸⁵.

No essencial, esta pequena mudança não tem impacto no esquema narrativo que a versão najerense herda das *Vitae Hugonis*. Mais importante, porque implica uma refuncionalização do episódio relativamente à sua fonte, é a eliminação da referência à duplicação e pagamento de um censo por Afonso VI a Cluny como recompensa pela sua libertação⁸⁶.

Tanto na versão historiográfica como na versão hagiográfica, destaca-se, pela sua centralidade, a questão da intercessão. Se esta qualidade é comum em figuras de santos, em Cluny, ela está normalmente associada aos ofícios litúrgicos rezados pelos defuntos, um dos dos pilares centrais da eclesiologia cluniacense⁸⁷. Contudo, neste caso, Hugo de Cluny intervém, não na promoção da ascensão celestial das almas, mas na resolução de uma questão política concreta: a guerra entre Afonso VI e Sancho II. Nesse sentido, a *CN*, tal como as *Vitae Hugonis*, constitui um bom exemplo de uma hagiografia progressivamente “historicada”, onde o santo interage com o mundo e se imiscui na resolução de conflitos.

Ora o que distingue ambos os relatos, diz fundamentalmente respeito à forma como o episódio da intercessão pela libertação de Afonso VI é funcionalizado. Nas “*Vitae*”, tinha duas implicações: mostrar que os reis de Leão e Castela reconhecem uma dívida para com Hugo de Cluny, e que o pagamento dessa dívida através de uma dádiva monetária era usado pelo abade no sustento dos pobres, seguindo o preceito cristão da caridade⁸⁸. Assim, o episódio é demonstrativo da capacidade do abade de Cluny para prover a abadia de recursos oriundos provenientes do reconhecimento dos reis, o que lhe possibilita a prática de boas obras, e o episódio constitui um exemplo do funcionamento da economia da dádiva em contexto medieval⁸⁹.

Que consequências decorrem da eliminação da referência ao pagamento do censo na *Chronica Nainerensis*, do ponto de vista da relação entre o rei e Hugo de Cluny? Dado

⁸⁵ BAUTISTA, Francisco – *Sancho II*. Ob. cit., parágrafo 21, nota 49.

⁸⁶ Pedido de Afonso VI + intercessão de Hugo e dos seus monges + intervenção do Apóstolo Pedro + concessão do pedido + reconhecimento de Afonso VI através de oferenda.

⁸⁷ IOGNA PRATT, Dominique – *Éclésiologie et système ecclésiastical clunisiens*. In *Études Clunisiennes*, Paris: Éditions A. et J. Picard, 2002, p. 16.

⁸⁸ Ver GUERREAU-JALABERT, Anita – *Caritas y don en la sociedad medieval occidental*, «Hispania. Revista Española de Historia», 60/1/204 (2000), p. 27-62.

⁸⁹ Saliento os trabalhos de Eliana Magnani sobre o dom em contexto medieval e aplicado a Cluny: MAGNANI, Eliana – *Les médiévistes et le don: Avant et après la théorie maussienne*, «Revue du MAUSS», 31/1 (2008), p. 525-544.

que o propósito que presidiu à inclusão deste episódio nas várias hagiografias dedicadas a Hugo de Cluny teria sido o de lembrar Afonso VII do pagamento do censo prometido e pago a Cluny pelos seus antepassados⁹⁰, pode dizer-se que ao eliminar essa referência, o episódio cronístico se reequilibra em favor dos reis de Castela. O seu propósito deixa de ser o de garantir um pagamento régio à abadia de Cluny para passar a legitimar o percurso político de Afonso VI, antepassado de Afonso VIII. A presença deste episódio nos moldes acima descritos implica também uma reescrita da lógica da intercessão: ela vem desobrigada de qualquer retribuição por parte do monarca, que beneficia assim livremente da acção intercessora de São Hugo, o que é consistente com a visão globalmente favorável que este texto apresenta da monarquia castelhana⁹¹.

Conclusões

As crónicas castelhana-leonesas contêm vários episódios protagonizados por reis e santos, de onde se podem salientar três tipos: confronto directo, trasladação e intercessão. O protagonismo outorgado às figuras religiosas nestes relatos serve, na maior parte dos casos, como sustentação de uma ordem política em perigo e que se quer preservar, ou como forma de legitimar mudanças de poder problemáticas. Não raro, tanto a aceitação como a rejeição se traduzem quer na exaltação de determinadas figuras régias, quer na condenação de outras a partir do contraste individualizado entre o rei e o santo. Em episódios onde o rei e o santo interagem em vida, este último encarna as virtudes próprias dos que levam uma vida ascética, servindo assim, quer directamente, por acusação verbal, quer indirectamente, através de acções específicas, de contraponto moral aos maus comportamentos exibidos pelos reis. Os exemplos individuais representam um afastamento das duas ordens, sacra e régia, ganhando a primeira um ascendente moral sobre a segunda.

No que toca aos relatos de trasladações, estes comprovam a importância simbólica de uma economia de circulação de relíquias. Tanto o poder legitimador que a presença dos restos mortais do santo num determinado espaço oferece, como a sua ligação às figuras que ordenam uma trasladação não destoam do resto da cristandade ocidental, cumprindo na íntegra a sua função político-religiosa. O que é particular do espaço ibérico é a relação directa da trasladação de relíquias com os reinos muçulmanos meridionais. Seja por invocar a iminência de uma guerra, ameaçando as relíquias de destruição, seja porque os vínculos políticos criados em tempo de paz contemplam a apropriação de uma

⁹⁰ O pagamento desse censo garantiu a Fernando I a sua recordação na liturgia cluniacense. Para detalhes sobre esse aspecto veja-se BISHKO, Charles – *Liturgical Intercession at Cluny for the king-emperors of León*, «Studia Monastica», III (1961) Abadia de Montserrat. Disponível em: <<http://libro.uca.edu/monastic/monastic7.pdf>> Consulta realizada a 10-10-2020.

⁹¹ REGLERO DE LA FUENTE, Carlos – *La Crónica najerense*. Ob. cit., parágrafos 50-51.

considerável e variável porção de bens por parte dos reis cristãos, nos quais se incluem as relíquias, o facto é que estas funcionam como testemunhos improváveis de contactos entre dois mundos. Neste sentido, seria interessante comparar a tradição narrativa peninsular em torno das trasladações com outras provenientes de zonas de fronteira do Mediterrâneo oriental. Em termos mais específicos, pode dizer-se que a trasladação de mártires na *Historia Legionensis* funciona, ao contrário do que sucedia na *Chronica Pelagiana*, não como a representação de um espaço seguro de custódia de monarcas e de santos do passado, mas como um pilar de sustentação de uma ordem política nova, visando legitimar transições de poder pouco ortodoxas. Na ausência de uma legitimidade genealógica ou dinástica sem máculas, determinadas figuras alcançam o estatuto político desejado também por via das trasladações de relíquias.

O terceiro tipo de episódios identificado – a intercessão – também concorre para o propósito legitimatório. A protecção que um santo consagra a uma figura régia que o evoca estende-se a toda uma comunidade que beneficia indirectamente do favorecimento político que lhe é concedido. Nas narrativas historiográficas, a intercessão é colocada ao serviço do monarca, não estando este sempre obrigado a uma retribuição.

Em suma, estes textos apresentam uma mudança relativamente ao modo como se representa a relação orgânica entre santos, batalhas, reis e conquistas. Espelhando ou não lutas diocesanas, e mesmo tendo em conta que a existência de santos militares é antiga, o certo é que este período conhece a militarização de santos que não tinham até então uma tradição deste tipo, tradição que parece ter começado com relatos oriundos de meios franceses – o que é porventura significativo quanto ao rumo da transformação que neles se evidencia. São textos onde se cruzam vários mundos: o dos vivos e o dos mortos, o do sagrado e o do profano, o do sul muçulmano e o do Norte além-Pirenaico. Neles se reflecte uma mudança de poderes e mentalidades políticas na Península Ibérica, onde a recuperação do passado visigótico como ideologia se combina com a introdução de novas formas de legitimação política.

Artigo recebido em 10/10/2020

Artigo aceite para publicação em 27/11/2020

«SANTIFICAR» OS LEIGOS ATRAVÉS DOS TEXTOS EM PORTUGAL (SÉCULOS XVI-XVIII)

PAULA ALMEIDA MENDES

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO - CITCEM

pmendes@letras.up.pt

RESUMO: Tendo como pano de fundo a «santificação» dos leigos, em Portugal, ao longo da época Moderna, mas procurando também articular esta dimensão com outros cenários presentes em territórios de matriz católica, este artigo procura chamar a atenção para os moldes em que, na hagiografia e na biografia devota, os autores investem na construção de um retrato modelar, pautado pelo exercício das virtudes heró

icas – sobretudo da caridade e do amor pelos pobres - e pelo fervor das práticas espirituais e devotas, e em que, na maior parte dos casos, a dimensão polarizada em torno dos milagres – que havia marcado a escrita dos textos daquela natureza, desde os seus tempos primitivos –, se demarca pela sua ausência.

PALAVRAS-CHAVE: Hagiografia; Biografia devota; leigos; Época Moderna; Portugal.

ABSTRACT: Against the background of the “sanctification” of the laity in Portugal, throughout the Modern Age, but also seeking to articulate this dimension with other scenarios present in territories of Catholic origin, this article seeks to draw attention to the molds in which, in hagiography and sacred biography, the authors invest in the construction of a model portrait, guided by the exercise of heroic virtues - above all charity and love for the poor - and by the fervor of spiritual and devout practices, and in which, in most cases, the dimension around miracles - which had marked the writing of texts of that nature, since its primitive times - is marked by its absence.

KEY-WORDS: Hagiography; Sacred biography; lay people; Modern Age; Portugal.

«A verdade é que não consigo ter com as histórias dos santos a familiaridade que vocês, os sacerdotes, devem por força ter: usando-as todos os dias, elas tornaram-se para vocês numa matéria mais que batida.»¹

«Aos Domingos, & Sanctos, passada a cèsta, [Afonso Fernandes Barbus] conuocaua os amigos, & vizinhos a hum terreiro, onde lia em voz alta, & intelliguiel a lenda do Sancto d'aquelle dia, debulhando-se todo em lagrimas, quando era Martyr, vendo o rigor, & fúria dos tyrannos, a constancia, & paciencia dos caualleiros de Christo.»²

O discurso de Inácio de Moraes, um dos interlocutores do diálogo *Aegidius Scallabitanus*, escrito pela pena de André de Resende, e as palavras de Jorge Cardoso, no II tomo do seu *Agiológico Lusitano*, declinam uma moldura que permite entrever a larga fortuna, pautada por matizes diversos, que a hagiografia – cujos propósitos imediatos residem na glorificação de cristãos considerados «excepcionais», na edificação espiritual e na promoção do seu culto *ad maiorem gloriam Dei* – vinha conhecendo desde o Cristianismo primitivo. Como é bem sabido, os primeiros testemunhos de uma literatura hagiográfica, declinados através de textos que descreviam o processo, condenação, prisão e execução dos mártires³, mostram como, desde cedo, na sua construção, se foram, hábil e eficazmente, incorporando *topoi* utilizados pela literatura profana, cristalizando um registo que, em larga medida, se foi configurando como um «maravilhoso» mundo cristão em palavras. Neste sentido, se é verdade que estes textos foram divulgando modelos excepcionais de vida cristã – começando pelo paradigma do mártir, que se manteve o «Modelo» por excelência, na medida em que este se configurava na morte com Cristo⁴ – os hagiógrafos não deixaram – ainda que visando propósitos didáticos, espirituais e edificantes – de incluir *topoi* que se inscreviam na dimensão do «maravilhoso», investindo na construção de

¹ PEREIRA, Virginia Soares – *Aegidius Scallabitanus. Um diálogo sobre Fr. Gil de Santarém*. Lisboa: FCG, 2000, p. 380.

² CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Sanctos, e Varoens Illustres em virtude, do Reino de Portugal, e suas Conquistas*. Tomo II, Lisboa: na Officina de Henrique Valente de Oliveira, 1657, p. 483.

³ AIGRAIN, René – *L'hagiographie. Ses sources, ses methods, son histoire* (reproduction inchangée de l'édition originale de 1953). Bruxelles: Sociéte des Bollandistes, 2000, p. 132-155; GRÉGOIRE, Réginald – *Manuale di Agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica* (2ª ed.). Fabriano: Monastero San Silvestro Abate, 1996, p. 167-168; BARCELLONA, Francesco Scorza (2005) – *Le origini*. In *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, 2005, p. 19-89. Existe uma recolha destes textos em *Actas de los Mártires* (introducciones, notas y versión española por RUIZ, BUENO, Daniel). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968. Sobre a helenização do cristianismo, cf. JAEGER, Werner – *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Lisboa: Edições 70, 1991.

⁴ BARCELLONA, Francesco Scorza – *Dal Modello ai modelli*. In BARONE, Giulia; CAFFIERO, Marina; BARCELLONA, Francesco Scorza (a cura di) – *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1994, p. 9-18.

uma narrativa que procurava, de certo modo, concretizar o binómio *prodesse ac delectare*. Em todo o caso, valerá a pena lembrar, como já o fez Marc Van Uytfange, que o culto polarizado em torno dos mártires – que se declina também nos textos que lhe servem de suporte – se foi configurando como uma via que almejava «substituir» a «lacuna» – que se tornará mais compreensível, se não se perder de vista que uma ambiência de certo modo «apocalíptica» marcou a Antiguidade tardia – originada pelo progressivo desaparecimento de um imaginário «corporizado» por deuses e heróis⁵ e que foi nutrindo uma dimensão de tónica «maravilhosa», configurada, em larga medida, pela moldura dos milagres. O milagre, desde o Cristianismo primitivo, e muito especialmente a dimensão taumatúrgica de que este se pode revestir e o facto de poder constituir um sinal e manifestação de santidade, foi perspectivado e interpretado em moldes enformados por uma inegável controvérsia. De resto, nos *Actos dos Apóstolos* – e bastará lembrar a passagem em que lemos que Simão Mago pretendeu comprar o dom do Espírito Santo aos apóstolos (Act. 8, 9-24) – percebe-se já uma ambiência de certo modo «galvanizadora», no que diz respeito ao milagre e à dimensão do «maravilhoso» que este encerra.

Neste sentido, valerá a pena não perder de vista que, ao longo da Idade Média, se foi cristalizando um modelo de narrativa hagiográfica de raiz monástica, escorado, em boa medida, na dimensão dos milagres operados pelo «santo» em vida e *post mortem*, ainda que, como já sublinharam alguns autores, existissem também alguns casos, cujo culto e devoção não era sustentado por qualquer registo daquela natureza⁶. Em todo o caso, haverá que lembrar que as *Vitae* medievais «enfermavam» de problemas de vária natureza. É bem sabido como a falta de historicidade foi apontada como um dos principais problemas de que padeciam estes textos. Ainda que possam ser omitidas ou readaptadas certas etapas da vida do «santo», Régis Boyer defende que a composição de *Vitae* medievais obedece a um esquema imutável, que contempla os seguintes aspectos: as origens do santo (que pertence, na maior parte dos casos, a uma família nobre); o seu nascimento (que, geralmente, ocorre em circunstâncias extraordinárias); a infância; a educação; a piedade; o martírio ou, no caso de santos não mártires, a acção pastoral ou a vida ascética; a *inventio*; a *translatio*;

⁵ UYTFANGE, Marc Van – *La controverse biblique et patristique autour du miracle et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité Tardive et le haut Moyen Age latin*. In *Actes du Colloque Hagiographie, Cultures et Sociétés* (Nanterre, 2-5 mai 1979). Paris: Études Augustiniennes, 1981, p. 205-233, esp. p. 211; RUGGINI, Lellia Gracco – *Il miracolo nella cultura del tardo impero: concetto e funzione*. In *Actes du Colloque Hagiographie, Cultures et Sociétés* (Nanterre, 2-5 mai 1979). Ob. cit., p. 161-204.

⁶ BARONE, Giulia – *Une hagiographie sans miracles. Observations en marge de quelques Vies du Xe siècle*. In AA. VV. – *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*. École Française de Rome, 1991, p. 435-446.

e os milagres⁷. Como defende o mesmo autor, em cada caso, os propósitos «hagiografizantes» – e lembremos que estes textos se configuram como riquíssimos veículos para a difusão e fomentação de concepções teológicas, modelos de comportamento⁸, valores e padrões morais⁹ - revestem-se de mais importância que os aspectos biográficos *strictu sensu*¹⁰. A dimensão complexa configurada pelos milagres – que, de resto, se revestia de uma importância fundamental no processo de cristalização da *fama sanctitatis* desses cristãos excepcionais e do reconhecimento, por parte da Cúria Romana, do seu culto, ainda que a criação do processo de canonização, durante o pontificado de Alexandre III, marque o nascimento de uma concepção de santidade, em que os critérios objectivos deixaram de ser apenas o poder taumatúrgico ou os milagres operados por sua intercessão, para passarem a incluir também a doutrina e o comportamento (*fides et mores*) e a reputação de santidade (*fama sanctitatis*) do candidato¹¹ -, acabaria por, paulatinamente, despoletar debates, reservas e críticas, devido aos aspectos «maravilhosos» que encerrava. É bem sabido como não apenas a hagiografia, mas também a emergência de muitos cultos locais (não raras vezes, instituídos à margem das autoridades eclesiásticas...), sobretudo a partir do século X, polarizados, em muitos casos, em torno do «oportuno» achamento de relíquias, estimulou uma moldura religiosa e espiritual em que a dimensão dos milagres – sobretudo de natureza taumatúrgica – se reveste de uma importância não isenta de significados. De resto, é bem sabido como o enquadramento religioso e espiritual da Baixa Idade Média, no Ocidente, foi marcado por várias dimensões: disso são exemplo a emergência do modelo de santidade mística¹² ou as reformas que se foram implementando – ou, pelo menos, tentado implementar¹³. Neste sentido, importará também não perder de vista que, longo destes séculos, se foi também afirmando uma mutação na

⁷ BOYER, Régis – *An attempt to define the typology of medieval hagiography*. In *Hagiography and Medieval Literature. A Symposium*. Odense University Press, 1981, p. 27-36, esp. p. 32. Veja-se também: BOUREAU, Alain – *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

⁸ Sobre os propósitos da literatura hagiográfica, veja-se AIGRAIN, René – Ob. cit., p. 235-246; DUBOIS, Jacques; LEMAITRE, Jean-Loup – *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*. Paris: Éd. du Cerf, 1993.

⁹ Veja-se UYTFANGHE, Marc Van – *Modèles bibliques dans l'hagiographie*. In *Le Moyen Âge et la Bible*. Paris: Ed. Beauchesne, 1984, p. 449-488.

¹⁰ BOYER, Régis – *An attempt to define the typology of medieval hagiography*. Ob. cit., p. 33.

¹¹ VAUCHEZ, André – *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. École Française de Rome, 1988, p. 71-120.

¹² DINZELBACHER, Peter – *Nascita e funzione della santità mística alla fine del Medioevo Centrale*. In AA. VV. – *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIF-XIII^e siècle)*. École Française de Rome, 1991, p. 489-506; DINZELBACHER, Peter; BAUER, Dieter R. (a cura di) – *Movimento religioso e mística femminile nel Medioevo*. Milano: Edizioni Paoline, 1993.

¹³ RAPP, Francis – *L'église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*. Paris: PUF, 1971. Para o caso português, cf. CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Antes de Lutero: a Igreja e as reformas religiosas em Portugal no século XV. Anseios e limites*. Porto: CITCEM/Edições Afrontamento, 2016.

estrutura dos «Legendários», que vão sofrendo simplificações, tentando assim responder, de forma mais funcional e eficaz, às necessidades de uma pastoral que fazia da pregação o seu ponto nevrálgico¹⁴. As *legendae novae*, cujo exemplo mais famoso é a *Legenda Aurea* de Jacques de Voragine¹⁵, autorizaram não só uma renovada difusão e circulação da matéria hagiográfica, como também uma significativa variedade de relatos sobre «cristãos excepcionais» que «corporizavam» diversos modelos de santidade. Mas, pese embora o sucesso que esta recolha hagiográfica conheceu no Ocidente, não deixaram de se fazer ouvir vozes que foram colocando «em xeque» a historicidade, a veracidade e o rigor de muitas das narrativas que a configuravam, principalmente através das acérrimas críticas à desmedida valorização do maravilhoso (sobretudo dos milagres) nas «Vidas» de alguns santos¹⁶... Neste sentido, não nos deve causar estranheza que, desde os inícios do século XVI, o género hagiográfico tenha vindo a receber «sopros» de renovação e de modernização, para o que muito terão contribuído as contestações de alguns humanistas, as posições dos protestantes e, posteriormente, já no século XVII, a actividade dos bolandistas e dos beneditinos de Saint-Maur.

Mas, ainda antes do eco das primeiras críticas emitidas por alguns humanistas, registaram-se algumas tentativas de renovação no âmbito da escrita hagiográfica, como, por exemplo, aquela que foi levada a cabo por Bonino Mombriizio, declinada na edição do seu *Sanctuarium*, publicado em dois volumes, por volta de 1478¹⁷, que se inscreve em uma moldura que será complementada, a título de exemplo, com a *Viola Sanctorum*, uma «obrinha» que conhece várias edições, a partir de 1482¹⁸.

¹⁴ BENVENUTI, Anna – *La civiltà urbana*. In AA. VV. – *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, 2005, p. 157-221, esp. p. 160.

¹⁵ De uma vastíssima bibliografia, remetemos para: BOUREAU, Alain – *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine († 1298)*. Paris: Éditions du Cerf, 1984; AA. VV. – *Legenda aurea. Sept siècles de diffusion*. Montreuil-Paris, 1986; FLEITH, Barbara – *Legenda Aurea: destination, utilisateurs, propagation. L'histoire de la diffusion du légendaire au XIII^e et au début du XIV^e siècle*. In GAJANO, Sofia Boesch (a cura di) – *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*. Fasano di Brindisi, 1990, p. 41-48; FLEITH, Barbara; MORENZONI, Franco (ed.) – *De la sainteté à l'hagiographie. Genèse et usage de la «Légende dorée»*. Genève: Droz, 2001.

¹⁶ Sobre o alcance destas críticas, veja-se: GUERRA, Anna Morisi – *Prefazione a ROTTERDAM, Erasmo da – Vita di San Girolamo*. Roma: Japadre Editore L'Aquila, 1988, p. 5-27; PROSPERI, Adriano – *L'elemento storico nelle polemiche sulla santità*. In ZARRI, Gabriella (a cura di) – *Finzione e Santità tra medioevo ed età moderna*. Torino: Rosenberg et Sellier, 1991, p. 88-118; DUNN-LARDEAU, Brenda – *Le conseguenze dell'Umanesimo e del Concilio di Trento sulla scrittura agiografica*. In LUONGO, Gennaro (a cura di) – *Erudizione e devozione. Le Raccolte di Vite di santi in età moderna e contemporanea*. Roma: Viella, 2000, p. 19-35.

¹⁷ Milano, tipografia del Mombriizio. Veja-se, a propósito, MARTINELLI, Serena Spanò – *Le raccolte di vite di santi fra XVI e XVII secolo*. «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», Anno XXVII, nº 3 (1991), p. 445-464; MARTINELLI, Serena Spanò – *Bonino Mombriizio e gli albori della scienza agiografica*. In LUONGO, Gennaro (a cura di) – *Erudizione e devozione. Le Raccolte di Vite di santi in età moderna e contemporanea*. Roma: Viella, 2000, p. 3-18.

¹⁸ MARTINELLI, Serena Spanò – *Le raccolte di vite di santi fra XVI e XVII secolo*. Art. cit., p. 447.

Com efeito, a denúncia das fantasias, superstições¹⁹ e fingimentos a que se ligavam alguns cultos e que circulavam através de muitos relatos hagiográficos, herdados da tradição antiga e medieval, fez-se ouvir mesmo antes de Trento. Com efeito, como sublinhou Stefano Cavallotto, Erasmo foi uma das primeiras figuras a propor uma «depuração» da vida religiosa, que passava, obviamente, por uma depuração dos relatos hagiográficos e dos moldes da sua escrita – e muito especialmente no que aos milagres dizia respeito – e por uma busca de novos (ou renovados) modelos de santidade²⁰, na linha da *philosophia Christi*. É bem sabido como Erasmo também não poupou críticas ao culto das imagens e das relíquias, bem sublinhado, por exemplo, no *Enchiridion militis christiani* (1503), onde o humanista afirma que as verdadeiras relíquias e milagres dos santos são os seus escritos:

Hazes por una parte acatamiento y honrra a los santos y gozaste de tocar sus reliquias; y junto com esto por outra desprecias y tienes en poco lo mejor que ellos acá dexaron, digo los exemplos de su santa vida, siendo aquéllos sus verdadeiras reliquias. Ten por cierto que ningún servicio ni honrra puedes hazer com que tanto agrades a la gloriosa Virgen Santa María como si siguieres aquella su humildad verdadera. Ninguna devoción tan acepta es a los santos ni tan própria como trabajar por parecerles en las obras virtuosas.

¿Quiéres tú tener muy contentos a sant Pedro y a sant Pablo y que ellos te sean verdadeiros abogados? Procura por semejar al uno en la fée y al outro en la charidad, y yo te prometo que assí hagas más en seguir sus pisadas que en pisar el camino de Roma a pie diez vezes. ¿Quiéres hazer muy gran honrra a sant Francisco, si es tu abogado? Mira si eres sobervio o amigo del interesse y avariento, si eres contencioso y porfiado, y muda tu vida por amor de aquél santo, refrena tus movimientos, y como hizo sant Francisco, procura de ser humilde y templado, desecha de ti las torpes ganancias, cobdicia com grande sed los bienes del ánima, dexate de pleytos y de outra qualquier porfia o diferencia, y vence com bien al mal; y yo fiador que tenga sant Francisco esta onrra en más que si encendiesses ciento candelas ante su ymagen o altar. (...) Y aunque en la verdade el exemplo y dechado de toda santidade propriamente sale de Jesu Christo y dél se há de tomar, mas, pues tanto te plaze la onrra que a Christo se haze en los

¹⁹ Veja-se o estudo de BURKARDT, Albrecht – *Une économie du faux: impostures et fraudes pieuses entre pratiques et fictions (Moyen Âge-Époque Moderne)*. In BURKARDT, Albrecht (dir.) – *L'Économie des dévotions. Commerce, croyances et objets de piété à l'époque moderne*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2016, p. 257-289.

²⁰ CAVALLOTTO, Stefano – *Santi nella Riforma. Da Erasmo a Lutero*. Roma: Viella, 2009, p. 17.

santos, haz tú de manera que com ellos y en ellos ymites a Jesu Christo, y por onrra de cada uno dellos emiendes cada uno de tus vícios y sigas cada una de sus virtudes; y quando tú esto hizieres luego aprovaré yo lo que de fuera pareciere. Hazes assimismo muy gran veneración a los huessos y reliquias de sant Pablo. No lo reprehendo si en todo lo demás es conforme tu devoción. Pero si a los huessos mudos y muertos hazes acatamiento, y por outra parte desprecias aquella su biva y verdadeira ymagen que en sus letras aun está respirando y nos habla y está com nosotros, ¿no te parece que es trastocada y al revés toda tu devoción, pues lo que por una parte onrras luego por outra lo borras? ¿Cómo? ¿Adoras los huesos de sant Pablo que están guardados en sus caxetas y no adoras aquel divino espíritu suyo que está encubierto en sus escrituras? Tienes en gran acatamiento un poquito de su cuerpo que por un veril se parece, ¿y no tienes en mayor veneración todo el ánimo de sant Pablo que en sus epístolas resplandece? (...) Los miraglos y otras tales señales exteriores éstimenlas los infieles a quien fueron dadas, y aténgase a ellas; tú, que eres fiel, sus libros y dotrina abraça, y, pues, sin ver milagros aqui, tienes confianças en Dios que puede toda cosa, aprende, com ler allí, a amarle sobre toda cosa²¹.

Muito significativa foi também a posição de Melchor Cano que, na sua obra *De Locis Theologicis*, critica as várias falsidades que eram veiculadas pela hagiografia, às quais os leitores e os fiéis atribuíam um valor de verdade. Neste sentido, Melchor Cano critica, naturalmente, a *Legenda Aurea*, na medida em que os relatos incluídos nesta recolha hagiográfica concedem uma importância excessiva ao domínio do «maravilhoso», sobretudo aos milagres²².

Juan Luis Vives, na primeira parte do seu *De disciplinis* (1531) foi também contundente nas críticas que teceu aos relatos difundidos pela *Legenda Aurea*:

Y ni aun en escribir la vida de los santos es más esmerada la observancia de la verdade, aqui donde debería ser más pontual y absoluta. Cada hagiografo escribía al dictado de su devoción ciega, por manera que era la pasión la que dictaba la historia, no la verdade inexorable. Cuán indigna es de sus propios protagonistas, los santos, y aun de los simples cristianos, la historia que se llama Aurea Leyenda! Yo no alcanzo cómo pueden llamarla

²¹ ERASMO, Desidério – *El Enquiridion o Manual del Caballero Cristiano* (edición de Dámaso Alonso). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971, p. 252-254.

²² CANO, Melchor – *De locis theologicis*, XI, 6, apud GRÉGOIRE, Réginald – Ob. cit., p. 32-33. Veja-se também GORDINI, Gian Domenico – *L'opera dei bollandisti e la loro metodologia*. In *Santità e agiografia*. Genova: Casa Editrice Marietti, 1991, p. 50.

*de oro, siendo que así que la escribió un hombre de boca de hierro y de corazón de plomo. ¿Qué cosa ouede decirse más fea que aquel libro? Oh, qué gran vergüenza es para nosotros, cristianos, que los hechos esclarecidos de nuestros santos no hayan sido encomendados a la posteridad con más verdade y mayor lima, así para su noticia como para la imitación de tan soberanas virtudes, cuando de sus capitanes, de sus filósofos, de sus sábios escribieron con tanto esmero los biógrafos griegos y romanos!*²³

Por outro lado, valerá a pena não perder de vista que autores como Erasmo foram defendendo uma «humanização» dos santos. Neste sentido, Erasmo lamentava que, na esmagadora maioria dos casos, a hagiografia difundisse um retrato quase «irreal» dos santos, caracterizado, especialmente, por traços ascéticos e taumatúrgicos, por vezes no limiar do inverosímil. Deste modo, em alguns dos seus textos, este autor declinará propostas que insistem, em larga medida, na valorização de uma imagem dos santos que seja o mais realista possível, que patenteie as suas virtudes, defeitos e erros²⁴. Esta posição de Erasmo encontra-se bem defendida na introdução programática à *Vita Hieronymi*:

*Per parte mia, penso que nulla sia più giusto che descrivere i santi come veramente sono stati, e se anche nella loro vita si scopre qualche errore, perfino questo si risolve per noi in un esempio di pietà. Se poi qualcuno proprio si diletta di finzioni, pueché si crei un'immagine dell'uomo pio com prudenza, a qualunque titolo, non per il saio, il cilicio, i flagelli, i digiuni portentosi, le veglie incredibili, ma secondo le norme del Cristo, mostrando anzitutto di aver conosciuto e penetrato a fondo l'essenza della pietà cristiana per ricavarne consapevolmente un'immagine, questo posso anche ammeterlo. Però un artista può, sì, rappresentare lo splendore e la luce di una gemma, tuttavia l'imitazione non raggiunge mai l'innata potenza di quella. La verità ha una sua forza intrinseca che nessun artificio eguaglia. Ma come tollerare costoro che ci vengono non a celebrare ma a contaminare i santi con fantasie da vecchierelle, com puerilità, schiocchezze, inezie!*²⁵

²³ VIVES, Juan Luis – *De las disciplinas*. In *Obras Completas* (primera traslacion castellana integra y directa, comentários, notas y un ensayo biobibliográfico por Lorenzo Riber), vol. II. Valencia: Generalitat Valenciana/Consell Valencià de Cultura, 1992, p. 423.

²⁴ CAVALLOTTO, Stefano – Ob. cit., p. 26-35.

²⁵ ERASMO – *Vita di San Girolamo* (ed. de Anna Morisi Guerra). Roma: Japadre Editore L'Aquila, 1988, p. 96). De resto, SPANÒ, Serena – «Bien qu'il n'existe pas une hagiographie humanistique». Spunti diversi, da Boccaccio a Erasmo. In BIANCA, Concetta; SCATTIGNO, Anna (a cura di) – *Scritture, carismi, istituzioni: percorsi di vita religiosa in età moderna. Studi per Gabriella Zarri*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2018, p. 137, sublinha que «Si può criticare Erasmo per aver fatto di Girolamo una sorta di alter ego ma è innegabile l'aria assolutamente

Neste sentido, parece-nos legítimo questionar: não terá sido esta proposta erasmiana influenciada e tributária da progressiva cristalização da devoção à Humanidade de Cristo, muito especialmente a imagem do Cristo sofredor²⁶, bem ilustrada no domínio da literatura e da iconografia, sendo esta uma representação já distante da do Cristo Pantocrator dos primeiros séculos ou da da realeza de Cristo, privilegiada pela arte românica? É bem sabido como a espiritualidade franciscana, assim como a proeminência que, no plano espiritual, a partir do século XIII, conheceram místicas como Gertrudes de Helfta, Margarida de Cortona ou Clara de Montefalco, muito contribuíram para a cristalização da devoção à Humanidade de Cristo, especialmente da dimensão da Paixão²⁷. De resto, a ideia de que a paixão de Cristo foi a mais dolorosa de sempre, escorada na convicção de que o Seu corpo sofreu mais do que qualquer outro, pois era perfeito, havia já sido equacionada por Jacques de Voragine, na *Legenda Aurea*²⁸. E valerá a pena não perder de vista que a «singularidade» do atroz sofrimento de Cristo se declina, naturalmente, no domínio da iconografia e da estatuaría²⁹. Disso é exemplo a descrição, feita por Fr. Luís de Sousa (O.P.), de uma imagem de Cristo atado à Coluna que existia no mosteiro de Jesus, em Aveiro. O religioso dominicano conta-nos que a madre D. Brites de Noronha, irmã de D. Leão de Noronha – um «santo vivo» exemplarmente estudado por José Adriano de Freitas Carvalho³⁰ –, «fazia extremos de devação com huma Imagem de Christo à Columna, que as madres tem dentro. He a Imagem pequena, mas n'aquelle tamanho representa com perfeição tudo o que em tal passo pode mover as almas a sentimento, e magoa: o rosto cahido, e mal tratado, as cores perdidas, os olhos pisados, o cabelo revoltado de arrepelado, as carnes parte asperamente abertas dos açoutes, parte assinaladas de vergões negros. Visitava-o a toda a hora, que tinha

nuova che si respira nelle sue pagine». Muito próxima desta posição erasmiana, no que respeita à forma mais correta de representação e de louvor dos santos, estará, já nos séculos XVII-XVIII, a hagiografia jansenista, como realçou SUIRE, Éric – *L'hagiographie janséniste. Théories et réalités*. «Histoire, économie et société», 19^{ème} année, n° 2 (2000), p. 185-200. Veja-se a obra de RUSSO, Daniel – *Saint Jérôme en Italie. Étude d'iconographie et de spiritualité (XIII-XVI siècles)*. Paris/Rome: Éditions La Découverte/École Française de Rome, 1987.

²⁶ CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Evolução na evocação de Cristo sofredor na Península Ibérica (1538-1630)*. In *Homenaje a Elias Serra Rafols, II*, La Laguna: Universidad de La Laguna, 1970, p. 47-70.

²⁷ CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Gertrudes de Helfta e Espanha. Contribuição para o estudo da história da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII*. Porto: INIC/Centro de Literatura da Universidade do Porto, 1981; CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca – *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: Siruela, 2008.

²⁸ «Dans sa Passion, Jésus Christ souffrit d'amères douleurs: Il fut indignement emprise; mais nous procura des avantages d'une valeur immense. La douleur fut produite par cinq causes (...) 4^o A raison de la délicatesse de son corps» (VORAGINE, Jacques de – *Legenda Aurea* (trad. de J.-B. M. Roze), vol. I. Paris: Flammarion, 1967, p. 256-258).

²⁹ Sobre a evolução das representações do Crucifixo, veja-se SEPIÈRE, Marie-Christine – *L'Image d'un Dieu souffrant: aux origines du crucifix*. Paris: Éditions du Cerf, 1994.

³⁰ CARVALHO, José Adriano de Freitas – “*Vida e Mercês que Deus fez ao venerável D. Leão de Noronha*”: do santo de corte ao santo de família na *Época Moderna em Portugal*. «Via Spiritus», 3 (1996), p. 81-161.

de seu: chamava-lhe sempre com terno sentido, e mavioso, o seu doentinho, como quem na alma se dohia do que allí via representado; e passava tanto adiante neste affecto, que pera tomar parte nas dores do bom Senhor, jejuava a pão, e agoa a sua quarentena da Columna, que os devotos fazem de dia de Reis, até o de S. Valentim»³¹.

2. Será que, no contexto do Humanismo, em Portugal, os autores de «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas acolheram a lição de Erasmo e de outros autores, no que à inclusão de milagres na narrativa e à «humanização» dos santos dizia respeito? Tomemos como exemplo o caso de André de Resende, autor de três textos que se inscrevem em um filão literário de matriz hagiografizante: *Vincentius leuita et martyr* (Lisboa, 1545), *Aegidius Scallabitanus* e *Ha Sancta Vida, e religiosa conuersaçam de Fr. Pedro Porteiro do Mosteiro de Sancto Domingos de Evora* (Évora, 1570).

No seu diálogo sobre a vida de Fr. Gil de Santarém, André de Resende não se afasta, efectivamente, do modelo hagiográfico que se tinha vindo a «cristalizar» ao longo da Idade Média, largamente escorado na dimensão dos milagres. De facto, este texto, através do discurso dos interlocutores, concede uma muito significativa atenção à questão dos milagres operados por intercessão do religioso dominicano – e, nesse sentido, parece mostrar que André de Resende não consegue se «desvincular» da tradição que configurava e sustentava o culto e a devoção em torno de Fr. Gil de Santarém -, ainda que, «compreensivelmente», acentue, ao longo do texto, o facto de este «corporizar» um importante exemplo de arrependimento e de conversão, que o aproximavam, em certa medida, dos casos de Santa Maria Madalena, São Paulo ou Santo Agostinho. Tendo em conta este enquadramento, valerá a pena lembrar as palavras do próprio André de Resende, no diálogo *Aegidius Scallabitanus*:

Eu propus-me escrever os milagres do nosso Gil, não com o mero objectivo de os dar a conhecer, mas com a ideia de levar aqueles que lerem a história deste homem – que, manchado pela superstição e pelos desvarios da magia, e poluído por ter abjurado a religião, se libertou do poder do diabo e, além de se libertar, alcançou uma tão grande amizade e intimidade com Deus, que ilustrou o nome de Deus com maravilhas divinas e magníficos prodígios, quer em vida quer depois da morte – levá-los, dizia, a que proclamem mais alto a bondade de Deus, O amem com

³¹ SOUSA, Fr. Luís de (O.P.) – *Segunda Parte da História de S. Domingos Particular do Reino e Conquistas de Portugal*. In SOUSA, Fr. Luís de – *História de S. Domingos* (introdução e revisão de ALMEIDA, M. Lopes de). Vol. I. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1977, p. 1034.

*mais fervor, e com mais fé deixem as trevas do pecado e se acolham à luz da graça, fujam da falsidade em direcção à verdade, desertem das fileiras do demónio e abracem o estandarte e a cruz de Cristo*³².

Serena Spanò, no seu estudo «"Bien qu'il n'existe pas une hagiographie humanistique"». Spunti diversi, da Boccaccio a Erasmo», defende que «il prosiegue della letteratura agiografica», nos tempos do Humanismo, «non pare aver fatto gran conto delle proposte erasmiane, nello sforzo di riaffermare la validità della tradizione agiografica, insistendo se mai sulla antichità/conoscenza delle fonti, sulla loro attendibilità per costruirvi dei dossier di spessore storico, secondo il compito che si proporranno i Bollandisti»³³. Em todo o caso, no que diz respeito à «humanização» dos santos que Erasmo defendia na introdução programática à «Vida» de São Jerónimo, a sua recepção parece ter sido «fecunda», se tivermos em conta uma outra obra escrita por André de Resende: *Ha Sancta Vida, e religiosa conuersaçam de Fr. Pedro Porteiro do Mosteiro de Sancto Domingos de Evora*, editada em Évora, por André de Burgos, em 1570³⁴. Com efeito, a leitura deste texto parece-nos apontar que André de Resende seguiu uma lição diferente daquela que tinha optado na «Vida» de Fr. Gil de Santarém, na medida em que constrói um retrato do biografado em moldes que não eram muito comuns no género «hagiografizante»: neste sentido, o leitor encontra-se diante de um protagonista de condição humilde, que vai alcançando uma *fama sanctitatis* devido, sobretudo, ao exercício das virtudes heroicas, já que não é operado nenhum milagre por sua intercessão. Por outro lado – e este é, de facto, um aspecto que vale a pena destacar, pela sua singularidade –, André de Resende colore o seu texto com matizes de uma linguagem mais «popular», envolvendo, sobretudo, os discursos dos interlocutores em matizes jocosos. A título de exemplo, lembremos estas passagens, que bem ilustram essa dimensão:

Frei Pedro sempre guardou um teor de alegria espiritual, com a gravidade devida, sem dissolução. Algũas vezes os religiosos, uns acinte e outros perventura agastados e querelos do seu muito recado, lhe diziam:

- Tu, Frei Pedro, és ãa besta!

E ele, com o rostro todo ledo, respondia:

³² PEREIRA, Virgínia Soares – Ob. cit., p. 474.

³³ SPANÒ, Serena – «"Bien qu'il n'existe pas une hagiographie humanistique"». Spunti diversi, da Boccaccio a Erasmo. Ob. cit., p. 137.

³⁴ Utilizámos a seguinte edição: RESENDE, André de – *A santa vida e religiosa conuersaçam de Frei Pedro*. In RESENDE, André – *Obras Portuguesas* (prefácio e notas do Prof. TAVARES, José Pereira). Lisboa: Sá da Costa Editora, 2009, p. 151-214.

- *Mal de meu pecado! Ora folga-te tu com isso!*⁶⁵;

Outras vezes, na escudela de legumes ou ervas misturava o peixe e mostarda, ou vinagre e azeite, e inda água. Se lhe perguntávamos porque fazia aquela misturada, que para nossos estômagos era cousa nojenta e ascorosa, sorria-se e respondia:

- Pois que isto se há-de misturar todo na barriga, misture-se logo. Pera que é boca aqui, boca ali?

Se lhe dizíamos – Isso é cousa de porcos! -, respondia, rindo:

*- Ora folga-te tu com isso.*³⁶

Neste sentido, o porteiro Fr. Pedro surge, aos olhos do leitor, como uma figura «humanizada» e, deste modo, parece reflectir que André de Resende acolheu a lição de Erasmo proposta na «Vida» de São Jerónimo.

3. Apesar de todas as reservas e debates que a problemática polarizada em torno dos milagres suscitou, a hagiografia e a biografia devota não deixaram, nos tempos pós-Trento, de ter em atenção esta dimensão. Neste sentido, importa não perder de vista que, pesem embora as estratégias e «ofensivas» levadas a cabo, no sentido da reorganização do culto dos santos, que se traduziu na criação da Congregação dos Ritos Sacros e das Cerimónias, em 1588, e se reflectiu também no âmbito dos processos de beatificação e de canonização, na sequência dos decretos de Urbano VIII, de 1625 e 1634, que passou, necessariamente, por um maior controlo e vigilância em seu torno. Lembremos que, nestes decretos pontifícios, Urbano VIII proibia todas as formas de culto público – veneração dos túmulos ou de imagens em igrejas ou oratórios, impressão de livros sobre as vidas (que incluíam, na maior parte dos casos, milagres e descrições de fenómenos místicos...), sem o prévio conhecimento do Ordinário e da inclusão de uma «Protestação do Autor» - , daquelas personagens falecidas em «odor de santidade», que não tivessem sido ainda beatificadas ou canonizadas pela Santa Sé.

Não querendo, naturalmente, «generalizar» uma questão eivada de tanta complexidade, como o é da santidade na Época Moderna, talvez uma das maiores inovações – ou renovações – no campo da hagiografia seja a centralidade que as «virtudes heroicas» alcançam na moldura da percepção da *fama sanctitatis*. Com efeito, a progressiva centralização, burocratização e vigilância em torno do culto dos santos favoreceu uma certa cristalização das

³⁵ RESENDE, André de – *A santa vida e religiosa conversação de Frei Pedro*. Ed. cit., p. 169.

³⁶ RESENDE, André de – *A santa vida e religiosa conversação de Frei Pedro*. Ed. cit., p. 174.

representações dos modelos de santidade: com efeito, a figura do santo, ao longo da Contrarreforma, foi sendo perspectivada numa esfera mais «democratizante», de forma a que as suas virtudes pudessem ser reconhecidas e imitadas pelos fiéis em todo o orbe católico³⁷. De facto, o elemento que se foi tornando uma espécie de denominador «comum» na definição da santidade nos tempos pós-Trento foi a heroicidade no exercício das virtudes cristãs³⁸, para o que muito terá contribuído, certamente, a abertura do processo com vista à canonização de Teresa de Jesus, em 1602, durante o pontificado de Clemente VIII, que, de acordo com Romeo de Maio, inaugura o uso da expressão «virtude heróica», mas que prenderá também com o que Carlota Miranda Urbano designou como uma interpretação heróica da existência, originada pelo interesse humanista em relação à Igreja primitiva em geral, pelos seus modelos de santidade, veiculados na literatura hagiográfica, os seus bispos, os seus ascetas e em especial os seus mártires», que se tornaram «referências heróicas na imitação radical do mártir por excelência, Jesus Cristo»³⁹. Deste modo, não nos deve causar que, ao longo do século XVII (e ainda da primeira metade do século XVIII), em Portugal – à semelhança de outros territórios de matriz católica – se fosse tornando comum um modelo de «santidade», escorado na prática da oração mental, de penitências e mortificações não raras vezes dolorosas e até mesmo sangrentas e das «virtudes heróicas». Deste modo, estas «Vidas» exemplares terão que ser compreendidas na moldura espiritual e cultural desses tempos pós-Trento: tempos, esses, complexos, que resultaram das consequências da fractura protestante, que foram fomentando práticas e famas públicas no que à «santidade», enquanto referente, diz respeito, em um enquadramento pautado pela necessidade de um disciplinamento social, que estimulou largamente a construção e a divulgação de modelos de comportamento exemplares femininos de matriz devota⁴⁰.

³⁷ BURSCHEL, Peter – *“Imitatio sanctorum”*. Ovvero: quanto era moderno il cielo dei santi post-tridentino?. In PRODI, Paolo; REINHARD, Wolfgang (a cura di) – *Il concilio de Trento e il moderno*. Bologna: Il Mulino, 1996, p. 309-333; SODANO, Giulio – *Il nuovo modello di santità nell’epoca post-tridentina*. In MOZZARELLI, Cesare; ZARDIN, Danilo (a cura di) – *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell’Europa tridentina*. Roma: Bulzoni Editore, 1997, p. 189-205; GOTOR, Miguel – *Le théâtre des saints modernes: la canonisation à l’âge baroque*. In BUTTAY, Florence; GUILLAUSSÉAU, Axelle (dir.) – *Des saints d’État? Politique et sainteté au temps du concile de Trente*. Paris: PUPS, 2012, p. 23-33.

³⁸ DE MAIO, Romeo – *L’ideale eroico nei processi di canonizzazione della controriforma*. In *Riforme e miti nella chiesa del Cinquecento*. Napoli: Guida Editori, 1992, p. 253-274. Contrariamente a esta posição, VAUCHEZ, André – *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*. Ob. cit., p. 606-607, defende que a noção de «virtude heroica» não teve origem na época do Renascimento ou da Contrarreforma: ainda que o seu uso se tenha tornado mais corrente por essa altura, aquela inspirava já os procedimentos da Santa Sé nas últimas décadas do século XIII, na medida em que o adjectivo «heróico» surge num documento pontifício de 1347, promulgado aquando da canonização de Santo Ivo.

³⁹ Cf. URBANO, Carlota Miranda – *Heroísmo, santidade e martírio no tempo das reformas*. «Península. Revista de Estudos Ibéricos», nº 1 (2004), p. 270.

⁴⁰ MENDES, Paula Almeida – *La costruzione dei comportamenti esemplari: vite di nobili donne in Portogallo nel*

Um outro aspecto que valerá a pena destacar, tendo em conta este enquadramento, prende-se, justamente, com a visibilidade que os leigos alcançam no domínio da hagiografia e da biografia devota nos tempos pós-Trento, declinando, através de altos exemplos e exemplares pautas modelares, vias possíveis para a santificação dos leigos, escoradas, em larga medida, no exercício da virtude da caridade e no amor aos pobres⁴¹, que poderá ser cruzada com outros casos respigados no amplo veio da literatura de espiritualidade, nomeadamente em «artes de vida», «espelhos de perfeição», ou na literatura moral.

Como é sabido, ao longo da Idade Média, havia-se difundido a ideia de que a vida «no século» dificilmente era compatível, na prática, com a perfeição cristã⁴²; e ainda que tivessem surgido recomposições religiosas, políticas e sociais, como, por exemplo, a da problemática da espiritualidade do casamento e da possibilidade de «santificação» dos casados, estudada, para o caso ibérico, por Maria de Lurdes Correia Fernandes⁴³, que foram alterando profundamente as representações de santidade, a verdade é que a espiritualidade daqueles que viviam no século era vista pelo prisma do claustro e condicionada pelo forte ascendente do modelo religioso, apesar de se defender que a salvação era algo acessível a todos, independentemente do seu estado⁴⁴. No entanto, foram emergindo certas «vias», tais como certas confrarias, as ordens terceiras e algumas experiências de reclusão⁴⁵ e de beguinagem⁴⁶, direccionadas para os leigos que buscavam um caminho de perfeição. Por outro lado, a partir do século XIII, a par dos santos pertencentes às tipologias tradicionais, vão despontando casos de uma santidade leiga, não raras vezes «corporizada» por místicas⁴⁷, profetas ou

Seicento. «Archivio Italiano per la Storia della Pietà». Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, vol. XXVII (2014), p. 31-54.

⁴¹ Destas questões nos ocupámos em MENDES, Paula Almeida – *A Pobreza e a Caridade como «virtudes heróicas» no Portugal da Época Moderna: textos e contextos*. «Via Spiritus» 25 (2018), p. 91-125.

⁴² VAUCHEZ, André – *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*. Ob. cit., p. 410.

⁴³ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica. 1450-1700*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa/ Faculdade de Letras do Porto, 1995.

⁴⁴ VAUCHEZ, André – *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*. Ob. cit., p. 446-448, defende que, nos finais do século XV, apesar de uma anterior «vaga mística» na esfera dos leigos, na qual sobressaíram algumas «santas» leigas, a verdade é que se terá assistido a um processo de monaquização e de depreciação da condição laical.

⁴⁵ PAPI, Anna Benvenuti – *Velut in sepulchro: cellane e recluse nella tradizione agiografica italiana*. In GAJANO, Sofia Boesch; SEBASTIANI, Lucia (a cura di) – *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*. Roma: Japadre Editore L'Aquila, 1984, p. 367-455.

⁴⁶ DIAS, José Sebastião da Silva – *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Tomo I. Coimbra, 1960, p. 65.

⁴⁷ BENVENUTI, Anna – *La civiltà urbana*. In AA. VV. – *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, 2005, p. 163. Veja-se também PAPI, Anna Benvenuti (1991) – *La santità al femminile: funzioni e rappresentazioni tra medioevo ed età moderna*. In *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIII siècle)*. École Française de Rome, pp. 467-488.

visionários⁴⁸ –, mas também por outras figuras que se destacaram no domínio das práticas assistenciais aos pobres, que traduz, efectivamente, a afirmação de uma faceta activa daqueles – que poderá ser tanto ou mais sintomática se não perdermos de vista que, desde a Baixa Idade Média, na esteira do lastro da *Devotio Moderna*, estes cristãos que viviam «no século» vinham «reclamando» uma «promoção» no âmbito das práticas espirituais e devotas. E talvez valha a pena sublinhar que, em muitos casos, essa participação no domínio das práticas espirituais e devotas passava, em larga medida, pela influência e proximidade que unia esses leigos – muitos deles falecidos com *fama sanctitatis* – aos mendicantes, especialmente aos frades da Observância⁴⁹...

A título de exemplo, valerá a pena evocar os casos de Homebon de Cremona, comerciante, casado e pai de filhos, canonizado em 1199⁵⁰, de Facio de Cremona⁵¹ e de Elzéar de Sabran (canonizado em 1369) e de sua mulher, Delphine de Puimichel (beatificada em 1694). Estes casados modelares, na medida em que, durante vinte e cinco anos, nunca consumaram o casamento, estiveram, sintomaticamente, desde a infância, muito próximo dos franciscanos – que, como é sabido, exerceram um papel muito importante ao nível da afirmação da santidade leiga e, sobretudo, a condessa Delphine de Puimichel, destacou-se no amor aos pobres e na prática da virtude da Caridade⁵². De resto, o seu alto exemplo seria revalorizado no século XVII, como o testemunha a edição da *Vie et les éminentes vertus de saint Elzéar de Sabran et de la bienheureuse Delphine* (Paris, 1622) do Padre Étienne Binet (S.J.), dedicada a Gastão, duque de Orléans, irmão de Luís XIII de França.

Na moldura hagiográfica «corporizada» pelos leigos, haverá que não perder de vista os casos de reis, rainhas, príncipes, infantas e nobres, que declinam

⁴⁸ VAUCHEZ, André – *Prophètes, visionnaires et mystiques dans l'Occident médiéval*. In *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*. Paris: Éditions du Cerf, 1987, p. 239-249.

⁴⁹ ROSA, Maria de Lurdes – *A religião no século: vivências e devoções dos leigos*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Tomo I. Lisboa: Temas e Debates, 2004, esp. pp. 496-497. O primeiro florescimento da observância em Portugal data de finais do séc. XIV e diz respeito à Ordem dos Frades Menores. Muitos dos conventículos recebem protecção régia ou nobiliárquica: lembremos, de resto, a ligação da Casa de Bragança à Província da Piedade, da de Vila Real à Ínsua, de D. João I e D. Duarte à Carnota, etc. Cf. CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Benfeitores dos franciscanos observantes portugueses em tempos de Fr. João da Póvoa*. «Via Spiritus», 6 (1999), pp. 227-231.

⁵⁰ VAUCHEZ, André – *Le "trafiquant céleste": Saint Homebon de Crémone (†1197), marchand et "père des pauvres"*. In DUBOIS, H.; HOCQUET, Jean-Claude; VAUCHEZ, André (org.) – *Horizons marins, itinéraires spirituels (V-XVIII siècles)*, 1 vol. Publications de la Sorbonne, 1987, p. 115-122.

⁵¹ VAUCHEZ, André – *Sainteté laïque au XIII^e siècle: la vie du bienheureux Facio de Crémone (v. 1196-1272)*. «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes», t. 84, n^o 1 (1972), p. 13-53.

⁵² Sobre estes casados modelares, que, muito significativamente, estiveram, desde a infância, muito próximo dos franciscanos, veja-se: VAUCHEZ, André – *Deux laïcs en quête de perfection: Elzéar de Sabran (†1325) et Delphine de Puimichel (†1360)*. In VAUCHEZ, André – *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*. Paris: Éditions du Cerf, 1987, pp. 83-92, e *Elzéar et Delphine ou le mariage virginal*. In VAUCHEZ, André – *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*. Ob. cit., pp. 211-224.

uma «tendência» que, por esses tempos, vinha acentuando uma valorização da «santidade» régia ou nobiliárquica, em uma moldura que se vinha mantendo fiel à convicção de que nobreza de nascimento e santidade/virtude estariam ligadas. Com efeito, essa tradição, que foi designada por André Vauchez como *beata stirps*⁵³, devedora da convicção clássica de que haveria uma ligação imediata entre nobreza de carácter e nobreza de nascimento, acabou por se tornar um *topos* da hagiografia, potenciando a emergência do modelo do *santo rei*, já estudado por Robert Folz⁵⁴, e o paradigma da *santa rainha*⁵⁵, que, a partir do século IV, na esteira da figura de Santa Helena, começa a afirmar-se como uma via alternativa de acesso à perfeição cristã e à «santidade», contraposto ao modelo das virgens e/ou das mártires, que, desde o cristianismo primitivo, era considerado o modelo de santidade feminina por excelência. É bem sabido como, ao longo do século XVII, a precisão dos contornos do conceito de nobreza, através da reflexão sobre as respectivas qualidades e atributos, foi oscilando entre o «ilustre sangue» e a «boa inclinação» e virtude⁵⁶. Este foi, de resto, um tema equacionado ao longo de todo o século XVII, como bem o mostram vários textos⁵⁷, como *La Cour Sainte*, de Nicolas Caussin (S.J.), profundamente devedora da matriz salesiana, que conheceu uma larguíssima fortuna editorial⁵⁸, que foi divulgando uma imagem da corte enquanto local modelar e composto por pessoas, se não santas, pelo menos «ilustres em virtude», cuja pauta comportamental deveria ser imitada por todos, em tudo oposta a várias críticas à «miséria dos cortesãos», que se tinham feito ouvir, mais concretamente no séc. XVI, e de que é testemunho a tradução em português do *De Miseriis Curialium*, de Enea Sívio Piccolomini, editada em

⁵³ VAUCHEZ, André – “Beata stirps»: sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles”. In DUBY, Georges, LE GOFF, Jacques (org.) – *Famille et parenté dans l'Occident medieval. Actes du Colloque de Paris, 1974*. Rome: École Française de Rome, 1977, p. 397-407; Idem – *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*. Ob. cit., p. 256-272.

⁵⁴ FOLZ, Robert – *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VI-XIII siècles)*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1984; BOUREAU, Alain; INGERFLOM, Claudio-Sergio (dir.) – *Royauté Sacré dans le monde chrétien*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992.

⁵⁵ FOLZ, Robert – *Les saintes reines du Moyen âge en Occident (VI-XIII siècles)*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1992.

⁵⁶ Para o caso português, veja-se COVA, Maria Teresa Trigo Neto e – *Características da Nobreza no século XVII*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. Dissertação de licenciatura em História.

⁵⁷ Sobre a tratadística nobiliária, na Época Moderna, e a influência que autores clássicos, como Aristóteles e Cícero, exerceram ao nível da formulação do conceito de nobreza, veja-se GUILLÉN BERRENDERO, José Antonio – *Interpretaciones del héroe clásico: La genealogía de la idea de noble/honrado y su desarrollo en la tratadística nobiliaria luso-castellana (1556-1640). Algunos ejemplos*. «Ágora. Estudos Clássicos em Debate», 13 (2011), p. 111-142.

⁵⁸ Desta obra existe uma tradução portuguesa, que António Pires Galante fez publicar em 1652. Cf. SANTOS, Zulmira C. – *Da Corte Sancta à corte santíssima em Portugal*. «Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas». Anexo V – *Espiritualidade e Corte em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto, 1993, p. 205-215. Veja-se também: ROSA, Maria de Lurdes – *Espiritualidade(s) na corte (Portugal, c. 1450 – c. 1520): que leituras, que sentidos?* Separata de «Anuario de Historia de la Iglesia». Vol. 26 (2017), p. 217-258.

Coimbra, em 1563...⁵⁹ De resto, durante a Época Moderna, foi reconhecido, oficialmente, o culto em torno de figuras da realeza e da nobreza falecidas em «odor de santidade», declinando a perenidade do prestígio deste modelo de santidade⁶⁰: a título de exemplo, lembremos os casos das canonizações de Santa Isabel de Portugal, em 1625⁶¹, de Santo Hermenegildo, em 1639, ou de São Fernando III de Leão e Castela, em 1671, assim como a beatificação de Amadeu IX de Saboia, em 1677⁶².

Se olharmos para a produção hagiográfica e biográfica devota, em Portugal, ao longo da Época Moderna, constataremos que alguns membros da Casa Real mereceram uma significativa atenção, traduzindo, desse modo, um esforço de construção e transmissão de uma «memória santificante». Nesta moldura, poderemos evocar o caso da infanta D. Maria, filha de D. Manuel I e de sua terceira mulher, D. Leonor de Habsburgo, cuja «Vida»⁶³ foi redigida por Fr. Miguel Pacheco (O. Cristo) e editada em 1675. Lembremos que, apesar de se terem estipulado vários contratos com vista ao casamento da infanta D. Maria, tal nunca se chegou a concretizar, tanto mais que esta pretendia «perseverar hasta la muerte en el estado de doncella»⁶⁴, atitude que a aproximava do modelo das virgens. De resto, de acordo com Fr. Miguel Pacheco, a infanta D. Maria vivia «en el mundo como se estuuiera fuera del»⁶⁵, na medida em que as suas práticas espirituais e devotas, tributárias do modelo de raiz monástica, declinavam o seu gosto em seguir um ideal cristão pautado pelo *contemptus mundi*, contribuindo, assim, para a construção de um retrato envolto em uma aura de «santidade»⁶⁶.

Não perdendo de vista esta moldura, haverá também que sublinhar o exemplo de D. Maria, princesa de Parma, sobrinha da infanta D. Maria. Com efeito, os relatos que nos legaram o P^o Sebastião de Morais (S.J.), na *Vita, et*

⁵⁹ Sobre a literatura anti-aúlca dos séculos XVI-XVII, veja-se: PEYREBONNE, Nathalie, TARRÊTE, Alexandre, TOMINE, Marie-Claire – *Le Mépris de la cour. La littérature anti-aulique en Europe (XVI-XVIII siècles)*. Paris: PUPS, 2018.

⁶⁰ Veja-se o estudo de SUIRE, Éric – *Du «saint dynastique» au «saint d'État»*. In BUTTAY, Florence, GUILLAUSSEAU, Axelle (dir.) – *Des Saints d'État? Politique et sainteté au temps du concile de Trente*. Paris: PUPS, 2012, p. 173-180.

⁶¹ VASCONCELOS, António de – *Evolução do culto de Dona Isabel de Aragão*. Coimbra, 1894, 2 vols. Veja-se também o recente estudo de NASCIMENTO, Aires A. – *Santa Isabel de Portugal. A menina de Aragão coroada Rainha em terras Portuguesas*. Lisboa: Edições Colibri/Centro de Estudos Clássicos, 2019.

⁶² MERLE, Michel – *Le portrait du saint prince: les représentations du bienheureux Amédée IX de Savoie durant la seconde moitié du règne de Charles-Emmanuel I^{er} (1612-1630)*. In BUTTAY, Florence, GUILLAUSSEAU, Axelle (dir.) – *Des Saints d'État? Politique et sainteté au temps du concile de Trente*. Ob. cit., p. 137-152.

⁶³ PACHECO, Fr. Miguel (O. Cristo) – *Vida de la serenissima infanta D. Maria, hija delrey D. Manuel, fundadora de la insigne capilla de Nuestra Señora de la Luz*. Lisboa: por João da Costa, 1675.

⁶⁴ Cf. PACHECO, Fr. Miguel (O. Cristo) – Ob. cit., f. 56 v.

⁶⁵ Cf. PACHECO, Fr. Miguel (O. Cristo) – Ob. cit., f. 99 r.

⁶⁶ Sobre alguns leigos portugueses falecidos em «odor de santidade» já nos ocupámos em MENDES, Paula Almeida – *Em busca da perfeição cristã: práticas espirituais e devotas dos leigos em Portugal (séculos XVI-XVII)*. «Revista Portuguesa de História», nº 47 (2016), p. 75-92.

Morte della serenissima Principessa di Parma, et Piacenza (Bologna: Alessandro Benacci, 1578)⁶⁷ e o P.^e Diego Pérez de Valdivia, no *Libro de la breve relacion de la vida y muerte exemplaríssima de la princesa de Parma de Felcie memoria* (Barcelona: en casa de Hieronymo Genoves, 1587), exaltam, sobretudo, a faceta espiritual e devota desta grande senhora, escorada na frequência da Eucaristia, da confissão e da comunhão frequente, na prática da esmola, na mortificação, nas leituras espirituais e no seu desejo de padecer o martírio, por ocasião da passagem da armada, em que seguia, por Inglaterra, que, por essa época, era assolada por lutas e conflitos que opunham católicos e anglicanos⁶⁸.

Ao longo do século XVII, várias obras foram investindo em uma linha que se escorava na exaltação da «santidade» de alguns dos membros da recém-inaugurada dinastia de Bragança (nomeadamente o príncipe D. Teodósio⁶⁹ e a infanta D. Joana⁷⁰) ou, pelo menos, da sua «virtude» - bastará lembrar os casos da rainha D. Luísa de Gusmão⁷¹ e de D. Catarina, rainha de Inglaterra pelo seu casamento com Carlos II - , na medida em que se apresentam como estratégias ao serviço da legitimação desta «ilustre» família real, que era capaz de «gerar santos», e que se tornará, talvez, mais compreensível à luz das várias e diversas dificuldades que aquela enfrentou para que, no quadro político e internacional da segunda metade do séc. XVII, a sua legitimidade fosse, efectivamente, reconhecida⁷². De resto, até mesmo as *Memorias da Serenissima Senhora D. Isabel*

⁶⁷ Existem várias edições e traduções desta obra.

⁶⁸ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia - *A Vida de Maria de Portugal, Princesa de Parma: do texto ao comentário*. In *D. Maria de Portugal Princesa de Parma (1565-1577) e o seu tempo. As relações culturais entre Portugal e Itália na segunda metade de Quinhentos*. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade/Instituto de Cultura Portuguesa, 1999, p. 155-182; TIPPELSKIRCH, Xenia von - «Con la lettura di questa santa operina, attenderà ad infiammare se medesima». *Annotazioni alla Vita di Maria di Portogallo, principessa di Parma e Piacenza (1538- 1577)*. In *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*. Alle origini della biografia femminile: dal modello alla storia. Actes du colloque organisé par le Dipartimento di storia dell'Università degli studi di Firenze, l'École française de Rome et le Comune di Firenze «Progetto donna», Florence 11 et 12 juin 1999. Tome 113, n°1 (2001), p. 233-255.

⁶⁹ CARDOSO, Jorge - *Agiologio Lusitano dos Sanctos, e Varoens Illustres em virtude, do Reino de Portugal, e suas Conquistas*. Tomo III. Lisboa: na Officina de Antonio Craesbeeck de Mello, 1666, p. 266-274; LUÍS, Padre Manuel (S.J.) - *Cuydai-o Bem: ensina o meyo breve fácil e seguro para se salvar; acrescentado com a Filosofia da verdadeiro christão e com hum exercicio quotidiano para o mesmo fim que praticava o Principe de Portugal D. Theodosio*. Évora: na Imprensa da Universidade, 1674; IDEM - *Theodosius Lusitanus, sive Principis perfecti vera effigies*. Eborac: ex Typ. Academiae, 1680; *Vida do Príncipe D. Theodosio*. Lisboa: na Officina dos Herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1747.

⁷⁰ ANDRADE, Lucas de - *Breve Relaçam do que socdeeo depois da morte da serenissima Senhora Dona Joana Infante de Portugal*. Lisboa: por António Álvares, 1654.

⁷¹ CONCEIÇÃO, Fr. Manuel da - *Ultimas Açoens da Serenissima Rainha D. Luiza Francisca de Gusmam Nossa Senhora*. Lisboa: Officina de Diogo Soares de Bulhoens, 1666.

⁷² Deste assunto nos ocupámos em MENDES, Paula Almeida - *The exaltation of the "holiness" of the Bragança dynasty as a legitimating strategy in the seventeenth century*. In RODRIGUES, Ana Maria S. A.; SILVA, Manuela Santos; SPANGLER, Jonathan (ed.) - *Dynastic Change. Legitimacy and Gender in Medieval and Early Modern Monarchy*. London: Routledge, 2019, p. 187-204.

Luiza Jozefa, que foy jurada Princeza destes Reynos de Portugal, oferecidas a Magestade de ElRey D. João V (Lisboa: na Officina de Francisco da Silva, 1748), de Pedro Norberto d'Aucourt e Padilha revelarão também algumas afinidades com o género hagiográfico. O relato da morte de D. Isabel Luísa Josefa revela-se em sintonia com os códigos hagiográficos, na medida em que o biógrafo converte os seus últimos momentos em um quadro digno de admiração e de imitação: a princesa «fizera ler a Paixão de Christo, e (...) com ella se fizeram suaves os seus tormentos». Por outro lado, o simples facto de D. Isabel ter falecido em um Sábado, dia «em que sempre exercitou a devoção de ir a N. Senhora de Penha de França», a 21 de Outubro de 1690, data em que se celebra a memória das Onze Mil Virgens, das quais era devotíssima, são aspectos que são interpretados por Pedro Norberto d'Aucourt e Padilha como mercês divinas e sinais da sua «santidade», ao mesmo tempo que a aproxima – e este aspecto poderá ser tanto ou mais sintomático, se tivermos em conta que nunca casou – do modelo das virgens.

Por outro lado, haverá que destacar a atenção que os casos de donzelas que não optaram pela via do matrimónio nem pela vida religiosa mereceram no domínio da escrita de contornos hagiografizantes. Um desses casos é «corporizado» por D. Leonor de Noronha: não seguindo a via do matrimónio, opta por uma existência de contornos monásticos, que a aproximam do modelo das virgens, pautada pelo exercício das virtudes e por práticas espirituais e devotas – ainda que não nos seja possível determinar se o seu recolhimento implicou um corte de todas as suas relações com a sociedade -, mas não descurando o cultivo das boas letras, que se assume, neste quadro, como um factor de prestígio e até mesmo de evasão⁷³.

No *Agiológico Lusitano*, Jorge Cardoso incluiu os casos de uma D. Isabel de Sousa (†1518)⁷⁴, aia e camareira-mor da infanta D. Isabel, filha dos Reis Católicos, que, por morte desta senhora, «se recolheu às suas casas da Alçaoua, de que elRei D. Ioão II lhe tinha feito doação», onde «passou o restante em vida celibata, com mostras de honesta, & virtuosa donzela, frequentando deuota os Sacramentos, visitando descalça os Templos, & assistindo piedosa aos enfermos» e dispendendo avultadas somas de dinheiro em obras meritórias⁷⁵,

⁷³ ANJOS, Fr. Luís – *Jardim de Portugal*. Edição de FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Porto: Campo das Letras, 1999, p. 243-244; CARDOSO, Jorge – *Agiológico Lusitano dos Sanctos, e Varoens Illustres em virtude, do Reino de Portugal, e suas Conquistas*. Tomo I. Lisboa: na Officina Craesbeeckiana, 1652, p. 454-455.

⁷⁴ D. Isabel de Sousa era filha de João Gomes da Silva e de D. Branca de Sousa, fidalgos da principal nobreza do reino (cf. CARDOSO, Jorge – *Agiológico Lusitano dos Santos, e Varoens illustres (...). Tomo III*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1666, p. 789).

⁷⁵ CARDOSO, Jorge – *Agiológico Lusitano dos Santos, e Varoens illustres (...). Tomo III*. Ob. cit., p. 780-781.

e de D. Isabel e D. Violante de Castro⁷⁶, irmãs que, «sendo creadas em muito recolhimento, honestidade, & sancto temor de Deos, occupandose sempre em virtuosos exercicios, & lição de liuros spirituaes, trocauão os mimos da casa de seu pai por jejuns, cilícios, & mortificações», deixando «às ilustres Virgens viuos exemplos de modestia»⁷⁷.

No caso concreto das «Vidas» de casadas, mas também de viúvas, é possível discernir uma progressiva valorização daqueles estados e da sua faceta activa, no âmbito da capacidade de gestão da vida doméstica, e, sobretudo, de educar cristãmente os filhos⁷⁸. Como realçou Maria de Lurdes Correia Fernandes, a tradição biográfica e, em geral, a hagiográfica, não contavam com muitos exemplos de casadas ou viúvas que pudessem facilmente ser incluídas entre os modelos de santidade propostos às mulheres⁷⁹. De facto, como realçou a mesma autora, os modelos de santidade feminina mais valorizados e propostos à imitação foram sempre os das virgens, sobretudo mártires e religiosas: entre as casadas, existiram, contudo, alguns casos que acabaram por alcançar um reconhecimento oficial por parte da Cúria romana, mas eram «corporizados» por mulheres que «puderam seguir a via da castidade conjugal, ou das que só o vieram a ser depois de enviuvarem ou de, por motivos diversos, se separaram dos maridos e abraçaram a vida religiosa»⁸⁰. Em todo o caso, a produção hagiografante dos tempos pós-Trento permite-nos respigar casos de casadas e de viúvas, cujos exemplos parecem constituir um quase decalque de modelos de «santas viúvas» anteriores, nomeadamente de Santa Paula e de Santa Mónica, que se assumiam como exemplos passíveis de renovadas imitações⁸¹.

Neste sentido, valerá a pena evocar o caso de D. Elvira de Mendonça, mulher

⁷⁶ D. Isabel e D. Violante de Castro eram filhas de D. João de Castro e de D. Isabel de Sousa; faleceram, ainda muito jovens, em 1566 e 1567, respectivamente. Cf. CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres (...)*. Tomo I. Lisboa: na Officina Craesbeeckiana. 1652, p. 266-267, 273.

⁷⁷ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres (...)*. Tomo I. Ob. cit., p. 266-267.

⁷⁸ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Espelhos, Cartas e Guias*. Ob. cit., esp. cap. V: «A educação dos filhos», p. 163-198, e cap. X: «O primado dos “bons costumes” na educação dos filhos», p. 339-402. Cf. também CAFFIERO, Marina – *Tra modelli di disciplinamento e autonomia suggestiva*. In BARONE, Giulia; CAFFIERO, Marina; BARCELLONA, Francesco Scorza (a cura di) – *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1994, p. 265-278.

⁷⁹ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Uma clarissa ilustre do século XVI: Ana Ponce de Leon, condessa de Feria e monja de Santa Clara de Montilla*. In *Las clarisas en España y Portugal. Actas del Congreso Internacional (Salamanca, 20-25 de septiembre de 1993)*. Salamanca, s/d, p. 335.

⁸⁰ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Uma clarissa ilustre do século XVI*. Art. cit., p. 335; Idem – *Viúvas ideais, viúvas reais. Modelos comportamentais e solidão feminina (séculos XVI-XVII)*. «Faces de Eva», nº 1-2 (1999), p. 51-86.

⁸¹ A título de exemplo, lembremos que o exemplo de S. Mónica enquanto «perfeita viúva» foi recuperado, na época da Contrarreforma, por Fr. Francisco de Ribera (O.S.A.), em *Pratica de perfeccion en la vida de la perfecta biuda santa Monica N. M.*, Sevilla, por Francisco de Lyra, 1621, obra dedicada a D. Juana Enríquez de Ribera, marquesa de Priego, também ela uma viúva.

de D. Fernão Martins Mascarenhas⁸², cuja «Vida», redigida por Fr. Luís de Granada⁸³, constrói um retrato de «santidade» escorado, sobretudo, no exercício das virtudes teológicas, cardeais e morais e nas suas práticas espirituais e devotas, de tal molde que, no final da obra, o autor sistematiza de forma claríssima o papel crucial que a questão das virtudes adquire no âmbito da percepção da «santidade» de D. Elvira de Mendonça, suplantando a importância que a questão dos milagres vinha, desde o cristianismo primitivo, assumindo naquele contexto: «Ni S. Hierónimo en la vida de Santa Paula escribe milagres, sino solas sus virtudes, las cuales són más cierto argumento de santidad que los milagros»⁸⁴. Outros exemplos de «santas casadas» a que poderíamos recorrer são os da venerável Margarida de Chaves – bastará ler a *Vida da Veneravel Margarida de Chaves* (Roma: por Bartholomeu Zanetti, 1612), escrita pelo seu filho, Gonçalo Correia de Sousa, e *A Margarita animada, idea moral, politica e historica de tres estados, discursada na vida da veneravel Margarida de Chaves, natural da cidade de Ponte Delgada na ilha de S. Miguel* (Lisboa: por Antonio Pedroso Galvão, 1723) de Francisco Afonso de Chaves e Melo – e de Brites Catarina de Abreu, cuja memória é fixada, em moldes hagiográficos, na obra *Thezouro escondido: D. Brites Catherina de Abreu, seus colloquios amorozos com Deos; breve noticia de suas virtudes* (Lisboa: por Domingos Carneiro, 1689) de D. Fernando da Cruz.

Um outro caso que poderemos evocar é o do Doutor Inácio Ferreira (†1629), chanceler-mor do reino de Portugal, e de sua mulher, D. Paula de Sá Pereira. Segundo Jorge Cardoso, o Doutor Inácio Ferreira foi «mui integro» no exercício do seu cargo: mas terá sido, certamente, no domínio do exercício das virtudes e das práticas espirituais e devotas que ainda mais se terá destacado, granjeando-lhe, assim, a auréola de «santidade». Assim, conta-nos o biógrafo que «a virtude que nella mais campeou, foi a da misericórdia», pois «remediaua secretamente a muitas pessoas recolhidas, & vergonhosas, não tendo numero as de cada hora. Cuzinhauasse em sua casa todos os dias panella mui cheirosa para pobres, & para os prezos nalgũs particulares da semana»⁸⁵. Um retrato modelar de D. Paula de Sá Pereira, escorado na exaltação das suas virtudes, da sua faceta

⁸² D. Elvira de Mendonça era filha de D. João de Alarcão, caçador-mor de D. João III, e de sua mulher, D. Margarida Soares. Casou com D. Fernão Martins Mascarenhas (filho de D. João Mascarenhas e de D. Margarida ou D. Leonor, filha de D. Vasco Coutinho, conde de Borba, e de D. Catarina da Silva), capitão de ginetes, comendador de Mértola e embaixador no Concílio de Trento. Faleceu s.g. (cf. GAYO, Manuel José da Costa Felgueiras – *Nobiliário de Famílias de Portugal*. Vol. XVII. Braga: Edição de Carvalhos de Basto, 1939, p. 9, e vol. XVIII, p. 80).

⁸³ GRANADA, Fr. Luís de – *Vida de la muy ilustre señora Doña Elvira de Mendoza*. In *Obras de Fr. Luis de Granada de la Orden de Santo Domingo*, edición crítica y completa por Fr. Justo Cuervo, tomo XIV. Madrid: Imprenta de la Viuda y Hija de Gómez Fuentenebro, 1906, p. 411-422.

⁸⁴ GRANADA, Fr. Luís de – *Vida de la muy ilustre señora Doña Elvira de Mendoza*. Ob. cit., p. 422.

⁸⁵ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens illustres (...). Tomo II*. Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira, 1657, p. 488. Reeditado por Maria de Lurdes Correia Fernandes. Porto: FLUP, 2002.

moral e das suas práticas espirituais e devotas, é, por sua vez, construído pelo Padre Agostinho Rebelo da Costa:

*No meio das pompas do seculo, em que necessariamente devia apparecer como tão distincta por nascimento, ella despresava toda a vaidade, e olhava com hum aborrecimento Christão, para tudo o que fosse orgulho, e soberba. Como outra Esther, ella apparecia nas funçoens publicas com os adornos, e atavios competentes ao seu Estado, e interiormente cingia-se, e apertava-se com asperos e rigorosos cilicios. Jejuava a pão, e agoa todas as segundas feiras, quartas e sabbados de cada semana. Depois da morte de seu Marido, e cazamento de sua filha [D. Bernarda Ferreira de Lacerda], se retirou inteiramente da communicação do seculo, fazendo do seu apozento huma profunda sepultura, aonde multiplicava os cilicios, e as disciplinas, que muitas vezes erão de sangue, e com tal excesso, que obrigarão o seu Director a impor-lhe rigorosos preceitos*⁸⁶.

Evocar a produção biográfica devota produzida ao longo da Época Moderna, em Portugal, implicará, naturalmente, considerar textos como a *Vida de Francisco Galvão, fidalgo da sereníssima Casa de Bragança, e estribeiro do senhor duque D. Theodosio II, pai do senhor rei D. João IV* (Lisboa: na Officina de Francisco Luiz Ameno, 1783), que destaca a faceta espiritual e devota deste senhor – que se declina, de resto, nas composições poéticas que escreveu e que configuram o seu «Cancioneiro», recentemente editado por José Miguel Martínez Torrejón⁸⁷ -, escrita pelo seu tetraneto, Lourenço Anastácio Mexia Galvão, assim como a «Vida» do bisneto de Francisco Galvão, intitulada *Epitome Panegyrico da vida de Lourenço Luiz Galvão* (Lisboa: na Officina de Miguel Manescal da Costa, 1760), que o mesmo Lourenço Anastácio Mexia Galvão editou, sob o pseudónimo António Lucas Velaxi Mareco Gama, mostrando como as famílias dos biografados se empenharam, de forma constante, em uma estratégia de construção de uma memória hagiográfica familiar.

No conjunto das «Vidas» devotas «corporizadas» por leigos, encontramos também, curiosamente, relatos sobre figuras de condição humilde, tal como Melícia Fernandes, que foi filha espiritual de Fr. Luís de Granada e ama de uma senhora nobre, D. Cecília de Mendonça, comendadeira de Santos, e que faleceu em «odor de santidade». O caso de Melícia Fernandes encontra-se, claramente,

⁸⁶ COSTA, Agostinho Rebelo da – *Descrição Topografica, e Historica da cidade do Porto*. Porto: na Officina de Antonio Alvarez Ribeiro, 1789, p. 364

⁸⁷ *Cancioneiro de Francisco Galvão* (edição crítica, introdução e notas de MARTÍNEZ TORREJÓN, José Miguel). Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal/Fundação da Casa de Bragança, 2016.

escorado no modelo de uma santa de condição humilde, a saber, o de S. Zita (†1278), uma empregada doméstica⁸⁸. A partir dos relatos que nos legaram Fr. Luís de Granada e Jorge Cardoso, parece-nos possível traçar um retrato desta mulher, destacando a sua faceta espiritual e devota. Melícia Fernandes tinha a seu cargo «o governo, & prouisão da casa, resplandecia em todo genero de virtudes. A ordem que guardaua era á prima noite prouerse do necessario para o seguinte dia; no qual madrugaua a orar, & comungar na Igreja, onde perseueraua immouel até se acabarem as Missas».⁸⁹ Quando regressava a casa, «compria co as obrigações do officio; & os spacios, que lhe vagauão entre dia» recolhia-se no oratório, onde lhe era tam fácil levantar o spiritu a Deos, que muitas vezes ficaua arrobada dos sentidos, com tal secreto nos oráculos, & documentos, que interiormente recebia da diuina liberalidade, que parecia ter em seu coração aquellas palavras do Profeta Isaias: *Secretum meum Mihi*. Milícia Fernandes destacou-se no exercício das virtudes, muito especialmente na sua «mansidão», pois «lidando oito anos com o trafego d'aquella casa, soportando cada hora injuriosas palavras, & repostadas dos mal contentes seruos, nunqua ja mais se alterou, antes co a facie rizonha dizia: *Seja por amor de Deos*»⁹⁰.

Mas nem sempre era fácil ser «santo» no século... No caso das casadas, as obrigações conjugais e domésticas, intrinsecamente ligadas ao seu estado, ocupariam, naturalmente, uma muito significativa parte do seu tempo quotidiano, impedindo que estas dedicassem grande parte do seu tempo às práticas espirituais e devotas, no sentido da construção de um itinerário de vida que almejava alcançar a perfeição cristã. Assim o parece testemunhar este exemplo, relatado por Fr. Luís de Sousa na *Primeira Parte da Historia de S. Domingos Particular do Reino e Conquistas de Portugal* (1623): antes de entrar em religião, D. Jerónima de Carvalho († 1585) casou com D. Francisco Coutinho, «herdeiro, e sucessor da grande casa, e Condado de Marialva»⁹¹. Conta-nos o autor dominicano que «o governo da casa, a criação dos filhos, os perigos, as doenças, e os mais cuidados ordinários de casas grandes, e casados, lhe forão mostrando que só vive com descanso quem sabe fogir ao mundo. Podemos dizer que todo o tempo de casada foi pera ella hum martyrio continuado. Porque a

⁸⁸ SARTI, Raffaella – *Zita, serva e santa. Un modello da imitare?*. In BARONE, Giulia; CAFFIERO, Marina; BARCELLONA, Francesco Scorza (a cura di) – *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1994, p. 307-359; IDEM – “*La donzela che serve instruita? norme e modelli di comportamento per il personale domestico femminile tra XVII e XVIII secolo*”. In CAVACIOCCHI, Simo-netta (a cura di) – *La donna nell'economia (sec. XIII-XVIII)*. Firenze: Le Monnier, 1990, p. 613-620.

⁸⁹ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano*. Ob. cit., tomo II, p. 70.

⁹⁰ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano*. Ob. cit., tomo II, p.70-71.

⁹¹ SOUSA, Fr. Luís de (O.P) – *Primeira Parte da História de S. Domingos Particular do Reino e Conquistas de Portugal*. In SOUSA, Fr. Luís de – *História de S. Domingos* (introdução e revisão de ALMEIDA, M. Lopes de). Vol. I. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1977, p. 589.

administração da casa, em que entendia com diligência de prudente mãe de famílias, levava-lhe muito tempo: a obrigação de se compor, vestir, e tocar ao uso das casadas moças, e de sua qualidade dava-lhe pena, e tristeza»⁹².

4. Auscultar a moldura configurada pela «santidade» dos leigos, durante a Época Moderna, implica, naturalmente, respigar outros casos que poderão ser recolhidos em várias «Vidas» editadas em outros territórios de matriz católica. No caso espanhol, valerá a pena evocar o caso de D. Sancha Carrillo de Cordova, filha de D. Luis Fernandez de Cordova, senhor de Guadalcazar, e de sua segunda mulher, D. Luisa de Aguilar⁹³. A *Vida i maravillosas virtudes de Doña Sancha Carrillo* (1615)⁹⁴ escrita pelo Padre Martín de Roa e dedicada a D. Diego Fernández de Córdoba, I marquês de Guadalcazar e vice-rei da Nova Espanha, traça um retrato modelar desta senhora, que foi dama da imperatriz D. Isabel, mulher de Carlos V. Em Ecija, conhecerá Fr. Juan de Ávila e decidirá mudar o rumo da sua vida⁹⁵, abandonando galas e vaidades e optando pelo celibato: nesse sentido, vai viver para uma «pequeña casita»⁹⁶ e «tratò luego de quebrantar el brio de su cuerpo, i sujetar la rebeldia de la carne»⁹⁷. De acordo com o Padre Martín de Roa, D. Sancha Carrillo optará por um modelo de vida que se declina em moldes monásticos – a título de exemplo, valerá a pena lembrar que «eran sus manjares no solo templados, i pobres, sino grosseiros, i viles; i ordinariamente mas de bestias, que de ombres. Las naranjas, que avian dado el xugo en la mesa: el malhojo, i desecho de las yervas, que se arrojavan para el muradal, estas cogia ella secretamente, por una puerta escusada del secreto de las mugeres: i quando faltavan, recibia de lo que le enbiavan de la mesa, lo mas comum, i de menos gusto»⁹⁸ -, solidificado pelo exercício das virtudes heróicas, nomeadamente da caridade e da humildade⁹⁹ e pela forte devoção ao Anjo da Guarda e às Almas do Purgatório¹⁰⁰.

⁹² SOUSA, Fr. Luís de (O.P.) – *Primeira Parte da História de S. Domingos Particular do Reino e Conquistas de Portugal*. Ed. cit., p. 590.

⁹³ PIFERRER, Francisco – *Nobiliario de los Reynos y Señorios de España*. Tomo V. Madrid, 1859, p. 216-217.

⁹⁴ Impressa em Sevilha, por Alonso Rodriguez Gamarra.

⁹⁵ Lembremos que o futuro São João de Deus decide também mudar o rumo da sua vida, depois de ouvir um sermão pregado por Fr. Juan de Ávila, em Granada, por volta de 1537: como consequência, ao regressar a casa, fez em pedaços, com as mãos e os dentes, todos os livros profanos que possuía, «con tanta azedia, que los que lo mirauan, se persuadieron, estaua loco» (GOUVEIA, D. Fr. António de (E.S.A.) – *Vida y muerte del bendito Pe. Juan de Dios*. Madrid: Tomas de Junta, 1624, f. 24 v.).

⁹⁶ ROA, Padre Martín de – *Vida i maravillosas virtudes de Doña Sancha Carrillo*. Sevilla: por Alonso Rodriguez Gamarra, 1615, f. 7v.

⁹⁷ ROA, Padre Martín de – *Vida i maravillosas virtudes de Doña Sancha Carrillo*. Ob. cit., f. 10 v.

⁹⁸ ROA, Padre Martín de – *Vida i maravillosas virtudes de Doña Sancha Carrillo*. Ob. cit., f. 11 r.

⁹⁹ ROA, Padre Martín de – *Vida i maravillosas virtudes de Doña Sancha Carrillo*. Ob. cit., f. 21 r-22 v.

¹⁰⁰ ROA, Padre Martín de – *Vida i maravillosas virtudes de Doña Sancha Carrillo*. Ob. cit., f. 34 v-36 r.

Um outro exemplo que poderemos evocar é o de D. Maria Gasca de la Vega, nascida em Valladolid, a 15 de Setembro de 1549. *La Admirable Vida, Virtudes raras, loables costumbres, y santa muerte de la Ilustrissima y humildíssima Señora D. Maria Gasca de la Vega* (1626) escrita por D. Manuel Francisco de Hinojosa y Montalvo e dedicada ao marido da biografada, D. Francisco de Contreras, comendador-mor de León e membro do Conselho Supremo de Castela, configura-se como um retrato modelar desta «santa casada» e «matrona prudente», proposto à imitação das leitoras e dos fiéis. O biógrafo exalta, natural e compreensivelmente, a faceta moral, espiritual e devota de D. Maria Gasca de la Vega, sobretudo nos tempos que se seguiram à morte da filha Agustina, com sete anos de idade. Neste sentido, destaca a sua forte devoção a Teresa de Jesus¹⁰¹ e a sua proximidade aos carmelitas descalços – bastará, de resto, lembrar que D. María elegera o deserto de Bolarque como local para o seu sepultamento, para além dos legados que deixou por disposição testamentária¹⁰² -, assim como a sua caridade e amor pelos pobres: neste sentido, o autor destaca que

Cuidando de sus obligaciones, los ratos que sobrauan de la oracion y de la Iglesia, los gastaua en componer y mejorar as cosas de su casa, acudiendo a ellas por sus mismas manos, ocupadas siempre em labores y adereços para seruicio del culto diuino, y en las necessárias para la prouision de su casa, con que todo sobraua en ella, y la hazienda se aumentaua, ya por bien beneficiada, ya por bien repartida. Hazia hazer gran cantidad de conservas, muchas beuidas, xarabes, y unguentos curatiuos de diferentes enfermedades, para regalo y socorro de los pobres y menesterosos, que hallauan en su piedad botilleria para su sustento, y botica para su remedio, y a todos se le daua, porque el efeto de las medicinas se mejoraua con el afecto de la caridad con que se hazian y dauan: y assi fueron innumerables los pobres que se curarõ en su casa, heridos, llagados, quartanários, y tiñosos: que cõ ser este mal de suyo tan asqueroso, si los dolientes eran niños, ella misma por sus manos les aplicaua el unguento, y los sanaua: efeto, por uentura, mas de tocarlos ella, que del mismo medicamento: y la sucedia topar en las calles niños con quel mal, y con una caridad grande los hazia

¹⁰¹ HINOJOSA Y MONTALVO, D. Manuel Francisco – *La Admirable Vida, Virtudes raras, loables costumbres, y santa muerte de la Ilustrissima y humildíssima Señora D. Maria Gasca de la Vega*. Ob. cit., p. 61.

¹⁰² HINOJOSA Y MONTALVO, D. Manuel Francisco – *La Admirable Vida, Virtudes raras, loables costumbres, y santa muerte de la Ilustrissima y humildíssima Señora D. Maria Gasca de la Vega*. Ob. cit., p. 93-94: «en su testamento D. Maria Gasca mandò al dicho Desierto doce mil ducados de principal, en un juro de dozentas mil marauedis de renta y aventidos el millar, muy bien situado. Y aficionada a los exercicios del yermo y soledad, quiso tambien que de las hermitas que se hizieron en la fragura del monte en sus principios, pagando la costa, fuesse la una suya y de su marido, poniendola a deuocion de los nombres de entrambos, la vocacion de san Fráscisco y santa Maria Egipcíaca, y la labraron a su costa».

*llamar, y los metia en su coche, y los lleuaua a su casa para curarlos con el unguento que tenia preuenido*¹⁰³,

construindo, deste modo, um retrato modelar que se revela não isento de semelhanças com o exemplo de uma outra casada portuguesa, D. Maria de Silva¹⁰⁴, traçado por Francisco de Monzón, na dedicatória do seu *Norte de Ydiotas* (1563)¹⁰⁵. Assim, o autor realça que a casa de D. Maria de Silva era um

*hospital de pobres, y méson de peregrinos, y escuela adonde se ejercitan las obras de la vida activa con toda caridad, y así es un monasterio y casa de religión adonde se reciben muy frecuentemente los santos sacramentos, y se ejercitan perfectamente los ejercicios espirituales de la vida contemplativa, ocupando señores y criados no pequeña parte del tiempo en santas meditaciones, según que van sumadas en este breve tratadico, debajo del titulo de una noble y devota mujer, que vos presenta al vivo, aunque se finge que ésta no sabía leer: porque se dé general ejemplo a todas las personas que, aunque no tengan lección de libros, se podrán ejercitar en todos los ejercicios de la vida espiritual*¹⁰⁶.

No que respeita ao exercício da caridade e do amor pelos pobres, D. Manuel Francisco de Hinojosa y Montalvo elogia, compreensivelmente, o alto exemplo «corporizado» por D. María Gasca de la Vega, sublinhando que esta

*acudia muy de ordinario a los hospitales, y no consolaua los enfermos solo cõ palabras, que las tenia dulcíssimas, ni solo con obras de su hacienda, lleuandolos regalos, y limosnas, sino tambien con el seruicio humilde de su persona: porque arrodillada delante de las camas de las mugeres enfermas, aunque lo estuuiesen de enfermedades peligrosas de pegarse, y algunas de tan mal olor, que pudieran causar horror y asco en una persona delicada, y acostumbrada a limpieza; en ella no lo hazia, sino que de rodillas les daua de comer y de beuer, y las cortaua las uñas*¹⁰⁷.

¹⁰³ HINOJOSA Y MONTALVO, D. Manuel Francisco – *La Admirable Vida, Virtudes raras, loables costumbres, y santa muerte de la Ilustrissima y humillíssima Señora D. Maria Gasca de la Vega*. Ob. cit., p. 65-66.

¹⁰⁴ D. Maria de Silva era filha de João de Mello da Silva; casou com Francisco de Sousa Tavares, que foi capitão de Calecut, Cananor e Diu e autor do *Livro da doutrina espiritual*, Lisboa, por João Barreira, 1564 (cf. SOUSA, D. António Caetano de – Ob. cit., tomo XII-Parte I, p. 156).

¹⁰⁵ Impresso em Lisboa, em casa de Ioannes Blauio de Colonia. Utilizamos a seguinte edição: CIVIL, Pierre – *Image et dévotion dans l'Espagne du XVI^e siècle: le traité Norte de Ydiotas de Francisco de Monzón (1563)*. Paris: Publications de la Sorbonne/Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1996.

¹⁰⁶ MONZÓN, Francisco - Ed. cit., «dedicatória», pp. 142-143.

¹⁰⁷ HINOJOSA Y MONTALVO, D. Manuel Francisco – *La Admirable Vida, Virtudes raras, loables costumbres, y*

A este filão constituído por «Vidas» de leigas falecidas em «odor de santidade», poderemos, naturalmente, acrescentar os exemplos «corporizados» por senhoras francesas, de que são exemplo as obras *L'Amour de la Pauvreté descrite en la Vie & en la mort de haute & puissante Dame Marthe, Marquize d'Oraison, Baronne d'Allemagne, Vicomtesse de Valernes* (Paris, 1632) ou *L'Idée de la véritable et solide dévotion en la Vie de Madame de Beaufort Ferrand* (Paris, 1650) de Fr. Antoine de S. Martin de la Porte¹⁰⁸.

Mas esta moldura, configurada pelos diversos casos de «santidade leiga», poderá ser completada por outros exemplos, que poderão ser respigados em biografias devotas protagonizadas por figuras que viveram em territórios evangelizados além-mar. Disso é exemplo a *Historia de una gran señora christiana de la China llamada Candida Hiu* (1691), escrita pelo jesuíta Felipe Cuplet, que se inscreve na moldura da exportação de modelos devotos de vida cristã e de virtude europeus e católicos para o Oriente, no contexto da evangelização além-mar, emulados como paradigmas comportamentais no contexto da Contrarreforma. Um desses casos é declinado, justamente, nesta «Vida» de Candida Hiù, escrita pelo Padre Felipe Cuplet, um jesuíta belga que desenvolveu uma intensa actividade missionária na China. O retrato de Candida Hiù, sobretudo no que respeita à sua faceta moral e devota, não se afasta, nos seus contornos imediatos, dos modelos femininos divulgados pela hagiografia e pela biografia devota durante a Contrarreforma, na medida em que declina várias tendências que marcaram o quadro da santidade dos tempos pós-Trento. Deste modo, é configurada pelos tópicos gerais que ditaram a valorização da “santidade” dos “ilustres varões” daqueles tempos, como o poderá mostrar o elogio da sua nobreza de nascimento – era neta de um ‘Colao’, que era o primeiro ministro de Estado - a exaltação das suas virtudes, o seu zelo da salvação das almas. Filha de uma senhora convertida ao cristianismo, casou, aos dezanove anos, com um cavaleiro rico e poderoso, chamado Hiù, que não era cristão. Deste matrimónio nascerão seis filhos; o marido de Candida falecerá muito cedo e esta ficará viúva aos trinta anos. A posterior morte do avô, conjugada com o seu estado de viúva e a sua grande proximidade aos jesuítas, permitirão que esta senhora, não descurando o seu papel de mãe de família, se dedique, mais largamente, à prática das virtudes, nomeadamente da caridade e do amor aos pobres, mas também à catequização, de modo que o biógrafo afirma que «esta

santa muerte de la Ilustrissima y humildissima Señora D. Maria Gasca de la Vega. Ob. cit., p. 125-126.

¹⁰⁸ Veja-se o estudo de RENOUX, Christian – «*La lampe sous le muid mise au jour*» ou les biographies des femmes laïques en France au XVIIe siècle. In *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée. Alle origini della biografia femminile : dal modello alla storia*. Actes du colloque organisé par le Dipartimento di storia dell'Università degli studi di Firenze, l'École française de Rome et le Comune di Firenze «Progetto donna», Florence 11 et 12 juin 1999. Tome 113, n°1 (2001), p. 273-285.

piadosa viuda» foi uma «Apostola de la China, y como outra Santa Tecla»¹⁰⁹. Por outro lado, a crermos nas palavras de Cuplet, a exportação de modelos de vida cristã “perfeita” de matriz europeia para o Oriente – pesem embora as dificuldades e entraves de que se revestiu o processo de evangelização além-mar – terá conhecido uma significativa receção, como o parece comprovar a seguinte passagem: «Aviendo sabido, que en algunos lugares de europa los Padres juntan todas las noches à sus hijos y a sus domesticos y despues de la oracion, que hazen todos juntos, les dèn su bendicion, halló esta practica tan llena de piedad, que la introduxo en su casa. [...] Hazia ella misma el oficio de Dogico en su família, instruyendo à todas sus criadas, y doncellas de Camara, leyendoles de quando en quando las vidas de los Santos, y otros libros espirituales»¹¹⁰.

5. Em todo o caso, se pretendermos respigar outros casos de leigos que, no seu tempo, foram também considerados pelo fiéis como «varões e mulheres ilustres em virtude», haverá que ter em conta outros textos que se revestem de matizes especiais e de que são exemplo as dedicatórias que acompanhavam a maior parte das obras editadas ao longo da Época Moderna. Deste modo, se o nosso objectivo é buscar retratos de «santidade» declinados em palavras, no universo dos leigos, não poderemos deixar de considerar as dedicatórias, não apenas de hagiografias e biografias devotas, mas também aquelas que acompanhavam outras obras, sobretudo as que se inscrevem no veio da literatura moral ou de devoção. Ainda que as dedicatórias, ao longo da Época Moderna, se possam ter vindo a tornar tópicos, baseadas no poder simbólico, político, económico ou na fama das virtudes das figuras a quem eram dirigidas, e que nem todos os dados valham o que parecem (até porque, como é sabido, a dedicatória de uma obra a uma determinada figura ou a existência de uma obra numa biblioteca não significa que a obra tenha sido lida ou manuseada, obrigando-nos, assim, a lê-las com uma cuidada reserva)¹¹¹, parece-nos que os exemplos recolhidos poderão permitir-nos auscultar sensibilidades religiosas e espirituais, laços de solidariedade e amizade entre autores e dedicatários, enformando um processo que se escora, em boa medida, na construção de um retrato modelar, escorado na valorização de vários *topoi*, desde há muito institucionalizados pelo género hagiográfico.

Um dos exemplos a que poderemos recorrer é o de D. Cecília d’Eça¹¹², a

¹⁰⁹ CUPLET, Felipe – Ob. cit., p. 42.

¹¹⁰ CUPLET, Felipe – Ob. cit., p. 124.

¹¹¹ GÜELL, Monica – *Paratextos de algunos libros de poesia del Siglo de Oro. Estrategias de escritura y poder*. In AR-REDONDO, María Soledad; CIVIL, Pierre; MONER, Michel (ed.) – *Paratextos en la Literatura Española (siglos XV-XVIII)*. Madrid: Casa de Velásquez, 2009, p. 20.

¹¹² D. Cecília d’Eça era filha de Fernão de Castro, alcaide-mor de Melgaço, e de D. Helena d’Eça, filha esta de D.

quem dedicou Fr. Jerónimo Román (O.E.S.A.) a *Historia de la vida del muy religioso varón fray Luis de Montoya* (1589)¹¹³. No panegírico «hagiografizante» que traça de D. Cecília d'Eça, na dedicatória, Fr. Jerónimo Román sublinha, justa e compreensivelmente, tópicos que vinham configurando uma pauta modelar feminina, acentuada nos tempos pós-Trento, na linha de uma tradição, que remontava a São Jerónimo, e vinha sendo divulgada através de várias obras que se inscreviam no vasto veio da literatura moral ou de espiritualidade: assim, destaca a «affició» que esta senhora tinha a «las letras, y ler libros sanctos, y de outra lection curiosa y honesta, y tratar de ellos con tanta claridade de ingenio, que todas las cosas que toca las pone en sus propios lugares, y segun merecen»¹¹⁴, não esquecendo também o elogio da economia doméstica de D. Cecília, exaltando, sobretudo, o «recogimiento» desta grande senhora, a qual «puede quedar por exemplo de las recogidas matronas, ymitando en gran manera la costũbre notable de las señoras Portuguesas, que en este punto exceden a todas las demas en Europa»¹¹⁵. Mas este retrato exemplar de D. Cecília, marcado pelo louvor das suas virtudes heroicas e do exercício de práticas espirituais e devotas, não ficaria completo sem o elogio não só da sua linhagem régia (não esqueçamos que esta senhora descende do infante D. João, filho de D. Pedro I e de D. Inês de Castro), mas também do alto exemplo «corporizado» pela sua avó materna, D. Cecília Pereira, que, depois de viúva, tomou o hábito no mosteiro da Madre de Deus, em Lisboa, e

*cuya sanctidad y humildad y deuocion está hasta la presente hora muy fresca en la memoria de las [religiosas] que la conocieron, y muy imbidiosas las que oyeron sus cosas de no auer gozado de la que fue vn raro exẽplo de virtud*¹¹⁶.

Mas este «alto» exemplo familiar reveste-se de muitos outros significados: com efeito,

en el auer caminado por caminos tan derechos, parece auer ymitado a la virgẽ sancta Cicilia, la qual traya de cõtino en su pecho el sancto

Francisco d'Eça, que serviu em África e faleceu em 1480, em Azamor, e de D. Cecília Pereira. Casou, em primeiras núpcias, com o desembargador Jorge Machado Boto, e, em segundas núpcias, com Luís César (cf. SOUSA, D. António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ob. cit., tomo XI, p. 394). Cf. MENDES, Paula Almeida – *Paradigmas de Papel: a edição de «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto: CITCEM, 2017, p. 111-114.

¹¹³ Lisboa, por António Alvares.

¹¹⁴ ROMÁN, Fr. Jerónimo – Ob. cit., «Dedicatória».

¹¹⁵ ROMÁN, Fr. Jerónimo – Ob. cit., «Dedicatória».

¹¹⁶ ROMÁN, Fr. Jerónimo – Ob. cit., «Dedicatória».

*Euágelio de nuestro Salvador Iesu Christo, el qual la lleuò a la gloria, y v. m. llamada Cicilia, en el suyo puso la vida exèplar de su aguela tambien llamada Cicilia, para con sus exemplos labrar escalera para el cielo, siendo los escalones las obras de virtud, guardãdo a tempos el exercicio de la vida contemplatiua, y a sazones la actiua*¹¹⁷.

Neste enquadramento, valerá a pena destacar a tradução da obra escrita pelo cardeal Roberto Belarmino, intitulada *Escada para subir ao conhecimento do Creador pella consideração das creaturas* (Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1618), que Belchior Henriques, prior da Lousã, dedicou a D. Juliana de Lencastre e Giron, III duquesa de Aveiro¹¹⁸. Na dedicatória desta obra, Belchior Henriques destaca a faceta espiritual e devota da duquesa de Aveiro, realçando a virtude da caridade e o amor pelos pobres:

*Offereço a V. Excellencia esta Escada para o Ceo fabricada pello doutissimo Cardeal Roberto Bellearmino: & deume animo a offerecella seu Autor tão famoso em letras, & sanctidade, & muyto mais o desenho da obra tão conforme aos de V. Ex. que seguindo o de Daudid, ordenou em seu coração escada para do baixo do mundo subir ao alto do Ceo [...] Daudid funda esta escada em valle de lagrymas, & por tal julgou o mundo sendo Rey. Assi o têm feyto V. Ex. a quem pellos Reys seus antepassados, & seus estados não compete menos alteza, quando serue aos pobres, & ajoelhada laua a algum os pees, ainda com lagrymas de deuação*¹¹⁹.

Por sua vez, Fr. António da Natividade (E.S.A.) dedicou a D. Isabel da Silva¹²⁰ a sua *Sylva de Suffragios declarados louvados, emcômendados pera comũ proveito de viuos e defuntos* (Braga: por Manuel Cardoso, 1635). Nesta dedicatória, o autor chama, justamente, a atenção para o «jogo» que faz com o nome «Silva», presente, desde logo, no título da obra, «pois logo este» lhe «trouxe à memoria aquelle famoso Sylua, primeiro dos Portuguezes deste illustre appellido, Dom Paio Guterre da Sylua»: elogiando as virtudes deste nobre medieval, «que à conta

¹¹⁷ RÓMAN, Fr. Jerónimo – Ob. cit., «Dedicatória».

¹¹⁸ D. Juliana de de Lencastre e Girón era filha de D. Jorge de Lencastre, II duque de Aveiro, e de D. Madalena Telez Girón. Casou com o seu tio, D. Álvaro de Lencastre; c.g. (SOUSA, D. António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Tomo XI. Lisboa: na Regia Officina Sylviana e da Academia Real, 1745, p. 83-105).

¹¹⁹ ROBERTO BELARMINO, Santo – *Escada para subir ao conhecimento do Creador pella consideração das creaturas*. Ed. cit., «Dedicatória».

¹²⁰ D. Isabel da Silva era filha de D. Pedro da Cunha, senhor do morgado de Tábua, e de sua segunda mulher, D. Maria da Silva. Era irmã de D. Rodrigo da Cunha, que foi bispo do Porto e arcebispo de Braga e de Lisboa. Casou com António da Gama; c.g. (SOUSA, D. António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Tomo XI. Lisboa: na Regia Officina Sylviana e da Academia Real, 1745, p. 816-825).

da piedade com que o primeiro Sylua (como jeneroso leão, que se envergonha de comer sò) partia do que tinha com pobres religiosos, lhe engrandecia, & hauia de engrandecer, todos os do seu nome, & jeração».

Assim, para além de exaltar a linhagem de que descendia D. Isabel da Silva, Fr. António da Natividade elogia, no sentido da construção de um retrato «hagiografizante» desta senhora, o seu amor aos pobres – emulado enquanto via de «santificação» - e a sua devoção às almas do Purgatório: nesse sentido, sublinha que as «piedades» de D. Isabel da Silva

encarecẽ tanto os pobres della [desta terra], assi seculares, como religiosos: que appregoão, que em v. m. têm não só o remedio das suas necessidades, mas ainda o regalo. Que he o encarecimento, com que a Seneca lhe pareceu que melhor declaraua os extremos da fõte da piedade, que não sò criou o que basta pera nossa sustêtação, mas ainda o que sobeja pera regalo. E que dirão os pobres do Purgatorio em cujo faauor com despezas de v. m. tão sumptuosamente se têm ornado, & vai ornando a Capella da irmãdade das almas que há neste Collejo? Ainda he mais o que muitos sabemos, & podemos testemunhar: que não aceitando v. m. pera o senhor Arcebispo, irmão seu que muito a preza, petição nenhũa que se lhe faça sobre couzas tocantes ao governo da mitra [...] as que se lhe fazem sobre necessidades de pobres, não só as aceita, mas ainda se oferece a despachalas: porque se possa de v. m. com muita verdade dizer que lhes dá mais do que têm, que faz por eles mais do que pode, como Sylua verdadeiramente, no nome, no sangue, na piedade do seu primeiro projenitor¹²¹.

6. Por tudo isto e chegados a este ponto, parece-nos que valerá a pena tecer algumas reflexões. Os casos evocados mostram, claramente, como em uma Europa fraturada, do ponto de vista religioso e espiritual, e à procura de soluções para os crescentes problemas de natureza económico-social, as virtudes da pobreza e da caridade e as obras de misericórdia são objeto de uma revalorização, nos territórios de matriz católica, configurando-se, deste modo, como vias de santificação para leigos. Neste sentido, não nos deverá causar estranheza o facto de, nos tempos pós-Trento, a hagiografia ter muito significativamente investido na promoção e na divulgação de figuras que se tinham destacado na caridade e no amor pelos pobres e que, muito provavelmente, terão estimulado mimetismos vários: deste modo, a emulação destes altos exemplos reflecte uma «democratização da

¹²¹ NATIVIDADE. Fr. António da – Ob. cit., «Dedicatória».

santidade» - ou, pelo menos, da *fama sanctitatis* –, na medida em que os textos colocam a ênfase no exercício das virtudes heroicas, mostrando que a perfeição cristã é algo acessível a todos, independentemente do seu estado ou condição social. Por outro lado, importa realçar as mutações por que passaram os moldes da escrita hagiográfica: efectivamente, se, nos textos que se fossem configurando na tradição de raiz monástica, ao longo da Antiguidade tardia e da Idade Média, a dimensão polarizada em torno dos milagres se configura como um aspecto que se reveste de uma centralidade inegável, as «Vidas» «corporizadas» por leigos, redigidas nos tempos pós-Trento, constroem uma narrativa em que se verifica a ausência de milagres – exceptuando os casos da venerável Margarida de Chaves ou de D. Afonso Sanches e de sua mulher, D. Teresa Martins¹²², que tinham, de resto, culto local, ainda que posteriormente este tenha perdido parte do seu vigor.

Ainda que muitos dos casos de «santidade» - ou pelo menos de virtude... - que aqui evocámos não tenham sido objeto de um reconhecimento oficial, por parte da Cúria romana, e, por isso, não tenham chegado aos altares, tal facto não significa que o seu alto exemplo deixe de configurar, efetivamente, uma reactualização da mensagem dos Evangelhos e do paradigma de Cristo, no que diz respeito à valorização das virtudes heroicas e do amor pelos pobres, configurando-se como altas pautas modelares propostas à imitação dos leitores e dos fiéis. Embora a investigação a que procedemos possa iluminar alguns destes caminhos, a problemática em torno da santidade laica e dos moldes em que se declinou, ao longo da Época Moderna, em Portugal, no domínio da biografia devota, permanece ainda bastante opaca e poderá, talvez, tornar-se mais clara, à medida que outra documentação, sobretudo de natureza arquivística, e outras fontes permitam a comparação de dados.

Artigo recebido em 10/10/2020

Artigo aceite para publicação em 07/12/2020

¹²² SOLEDADE, Fr. Fernando da (O.F.M.) - *Memoria dos infantes D. Affonso Sanches e D. Thereja Martins, fundadores do real mosteiro de Sancta Clara de Vila do Conde*. Lisboa: por Antonio Manescal, 1726.

A CANONIZAÇÃO DO GOVERNO MISERICORDIOSO DAS ALMAS: A MEMÓRIA DA PRELATURA DE SÃO JOÃO BARTOLOMEU DOS MÁRTIRES

JULIANA TORRES RODRIGUES PEREIRA

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

julianatrp@gmail.com

RESUMO: Em novembro de 2019, celebrou-se a canonização de Bartolomeu dos Mártires, O.P., arcebispo de Braga de 1559 a 1582. Uma das mais notáveis personagens da Reforma Tridentina, converteu-se em importante instrumento na edificação de uma certa memória da Ordem dos Pregadores. Modelo dominicano do ideal do bispo pastor de almas, foi celebrado em duas peças que auxiliariam o encaminhamento de sua canonização, ambas escritas por confrades, em momentos distintos. Este artigo analisa a construção desta memória santificada dentro da Ordem, até os primeiros procedimentos para sua canonização, dos quais parecem emergir duas questões fundamentais: os estranhamentos com autoridades seculares e religiosas a que o exercício de seu zelo governativo o conduziram e a atitude benevolente para com o rebanho.

PALAVRAS-CHAVE: Santidade; episcopado; dominicanos; Reforma Católica.

ABSTRACT: In November 2019, the canonization of Bartolomeu dos Mártires, O.P., archbishop of Braga from 1559 to 1582, was celebrated. One of the most notable characters of the Tridentine Reformation, he became an important instrument in the building of a certain memory of the Order of Preachers. As a dominican model of the ideal of the bishop pastor of souls, he was celebrated in two pieces that would help to carry out his canonization, both written by

* Este artigo é uma versão do texto PEREIRA, Juliana - Sanctity in the Order of the Preachers: Friar Bartolomeu dos Mártires and the tridentine model for episcopal authority (XVIth-XVIIIth centuries). "HORIZONTE: REVISTA DE ESTUDOS DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (ONLINE)", v.15 (2017), p. 1394 – 1422. , repensado à luz da recente canonização de São Bartolomeu dos Mártires. O texto original integrou a Positio super canonizatione acquirunt do processo de canonização de 2019, pelo que agradeço imensamente à Ordem dos Pregadores pela honra de poder colaborar para a concessão do estatuto de santidade a Bartolomeu dos Mártires, que desde o início de minha vida acadêmica me intrigou e me impeliu à pesquisa, a quem dediquei tantos anos de estudo, acabando por se tornar, inegavelmente, parte importantíssima de minha própria trajetória. Realizei algumas alterações e acréscimos ao texto, frutos de minhas releituras e de novas reflexões que procuram aprofundar a ideia de misericórdia na obra e atuação do arcebispo e de confrades e teólogos que com ele conviveram ou de alguma forma dialogaram, pesquisa que conta com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq.

confreres, at different times. This article analyzes the construction of this sanctified memory within the Order until the first procedures for his canonization, from which two fundamental questions seem to emerge: the strangeness with secular and religious authorities to which the exercise of his governmental zeal led him and the benevolent attitude towards his flock.

KEYWORDS: Sanctity; episcopate; Dominicans; Catholic Reformation.

São Bartolomeu dos Mártires foi certamente uma das mais notáveis personagens da Reforma Tridentina, convertendo-se em importante instrumento na edificação de uma certa memória da Ordem dos Pregadores. Enquanto objeto de devoção popular por sua dedicação ao cuidado de seus diocesanos e à aplicação das novas diretrizes de reforma em sua igreja, a memória construída sobre sua atuação foi a de rigor no cumprimento dos cânones e na correção do clero sob sua tutela, mas de extrema benevolência no trato com suas ovelhas. Um ícone dominicano disseminador do ideal do bispo pastor de almas, celebrado em duas peças que auxiliariam o encaminhamento de sua canonização, ambas escritas por confrades, em momentos distintos. Todavia, algumas de suas ações parecem ter sido ponto de controvérsia para a construção de sua imagem santificada, fazendo colidir com os negócios religiosos as controvérsias políticas e jurisdicionais. É precisamente este imbróglío o objeto desta análise, da escrita das célebres *Vidas* do arcebispo aos primeiros passos oficiais de sua beatificação e canonização, do qual parecem emergir duas questões fundamentais: os estranhamentos com autoridades seculares e religiosas a que o exercício de seu zelo governativo o conduziram e a atitude benevolente e de conagração para com o rebanho em tempos de fragmentação no seio da Igreja.

Figura que parece ter recebido maior atenção de religiosos, polemistas políticos e literatos¹ que propriamente de historiadores, seu perfil ativo e combativo, seus inúmeros escritos, a produção de cunho hagiográfico que partiu da Ordem dos Pregadores e o lugar privilegiado de que dispõe na memória portuguesa convidam a uma análise acurada. Dois são os temas que parecem centralizar as reflexões sobre o prelado. Bartolomeu dos Mártires figura como

¹ Sobre esta memória entre religiosos e polemistas, ver: PEREIRA, Juliana - *Patriotismo de Frei Bartolomeu dos Mártires: O Arcebispo de Braga na crise sucessória portuguesa de 1580, entre História e Memória*. "Revista de História (USP)", v. 178 (2019), p.1-29. . Dentre os contributos de religiosos, destacamos os valiosos estudos de Raul Rolo, dotados de clara preocupação com o aparato documental. Ver: ROLO, Raul - *O bispo e a sua missão pastoral segundo D. Frei Bartolomeu dos Mártires*. Porto: Movimento Bartolomeano, 1964; Idem - *Formação e vida intelectual de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*. Porto: Movimento Bartolomeano, 1977. Há, evidentemente, outros trabalhos de caráter biográfico ou que abordam aspectos específicos de sua trajetória e prelatura. Sem pretender esgotá-los, serão aqui indicados à medida que se fizer necessário.

personagem de alto relevo nos trabalhos de historiadores que impulsionaram o uso do conceito de Reforma como uma nova chave para se pensar o longo processo de crítica e reformulação conduzido pela Igreja entre fins do Medievo e princípios da Época Moderna.² Mais recentemente, figura em estudos dedicados às ponderações sobre as sobreposições, imbricamentos e complementaridades entre o episcopado e os Tribunais do Santo Ofício,³ na esteira dos fundamentais estudos de Prosperi sobre os “tribunais da consciência”.⁴

Nascido em Lisboa em 1514 e batizado Bartolomeu Fernandes, parece ter sido cedo destinado à vida monástica por uma família de modesto poderio econômico, que logo investiu em seus estudos. Em 1528, juntou-se finalmente aos dominicanos, professando aproximadamente um ano depois, tomando o nome de “do Vale” em homenagem a seu avô.⁵ Dos Mártires, referência à igreja lisboeta, seria um epíteto tomado posteriormente.

O jovem Bartolomeu mostrou-se logo promissor; terminando os estudos de teologia, iniciou atividades como leitor de artes e transferiu-se junto com o *studium* de Lisboa para Santa Maria da Vitória, ou seja, o Mosteiro da Batalha. A convocatória para o serviço da coroa, no entanto, decretava o fim de sua estada naquele sítio. Não é claro se a requisição partira de D. Luís⁶ ou do cardeal D. Henrique, mas a notabilidade alcançada pelo jovem mestre o colocava na esfera palaciana. Em 1552, dirigia-se a Évora para atuar como tutor de D. António, filho ilegítimo de D. Luís,⁷ no colégio que o cardeal destinava aos inicianos. Poucas informações restam sobre o hiato até sua nomeação como prior de Benfica, posição que exerceu muito brevemente, até sua nomeação por D. Catarina para a mitra bracarense, primaz das Espanhas, um dos mais prestigiados postos da igreja lusitana.⁸

² JEDIN, Hubert - *L'évêque dans la tradition pastorale du XVIe siècle*, trad. Paul Broutin. Bruges: Desclée De Brouwer, 1953; TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio - *El obispo ideal en el siglo de la reforma*. Roma: Iglesia Nacional Española, 1963.

³ MARCOCCI, Giuseppe - *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e chiesa nel Portogallo del Cinquecento*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2008. Idem - *O arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1552-1582). Um caso de inquisição pastoral?* “Revista de História da Sociedade e da Cultura”, n. 9 (2009), p. 119-146. PAIVA, José Pedro - *Baluartes da fé e da disciplina: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011; PEREIRA, Juliana - *Batalha fraterna: D. Frei Bartolomeu dos Mártires e a defesa da autoridade episcopal na Reforma Católica (1559-1582)*. Jundiá: Paco, 2018.

⁴ PROSPERI, Adriano - *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Turim: Einaudi, 2009.

⁵ *Livro das profissões do Convento de São Domingos de Lisboa [1516-1599]*. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1974, p. 6.

⁶ A requisição foi atribuída a d. Luis por Luís de Sousa. Ver: SOUSA, Luis de - *Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires [1619]*, v. 3. Lisboa: Sá da Costa, 1946, v. 1, p. 33-40.

⁷ Como se sabe, d. António foi um dos postulantes à coroa em 1580, para o que não contou com apoio do antigo mestre, como será tratado adiante.

⁸ Conforme indicou Paiva, é possível considerar a nomeação uma solução de compromisso, para não ferir o equilíbrio entre as casas nobiliárquicas. Paiva, José Pedro - *Os Bispos de Portugal e do Império. 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 331-332.

Foi justamente com sua ascensão ao episcopado, com o senso de poder conferido pela posição, do qual se utilizou amplamente em prol da aplicação da reforma e do cumprimento de seu papel como pastor, como, por exemplo, na implementação dos decretos disciplinares tridentinos, ou no exercício do pleno direito de visita, também conferido pelo Concílio, que tiveram início muitas das controvérsias que parecem ter sido pontos delicados para sua canonização. Somado ao prestígio que alcançou junto à Cúria romana e ao apreço popular de que sua imagem desfrutou, seu zelo pela grei o fez despontar como exemplo a ser glorificado dentro da Ordem, como modelo para o exercício do pastorado, em duas peças: a primeira por Luis de Granada, seu superior como provincial, com quem conviveu no período eborense; a segunda, décadas mais tarde, pelo renomado cronista da Ordem Luís de Sousa. Cada um dos escritos sobre a vida do arcebispo apresentava uma estrutura distinta e acionava argumentos específicos. No entanto, apesar das notáveis diferenças entre eles, a exaltação do biografado como modelo santificado permite articulá-los para uma análise acerca dos arquétipos celebrados entre os pregadores, no período compreendido entre os séculos XVI e XVII.

A espiritualidade de Luis de Granada e o arquétipo episcopal tridentino

É possível afirmar que Granada trabalhou na biografia de Bartolomeu dos Mártires⁹ até pelo menos 1582, quando o arcebispo se retirou para o convento de Viana. A obra permaneceria aparentemente incompleta, visto que o biógrafo faleceu em 1588, anos antes do objeto de sua homenagem, e só veio a ser publicada em 1615 em Valladolid por Juan López, bispo de Monopoli. Esta deve ser pensada no conjunto dos seus inúmeros escritos, alguns dos quais dedicados a ressaltar as virtudes daqueles que compunham o círculo reunido em torno do colégio jesuítico de Évora, como é o caso da biografia do próprio D. Henrique.¹⁰ Refletindo mais seu próprio autor do que o biografado, celebrava mais uma dedicação à piedade e à mística que seus feitos como arcebispo, construída como um espelho de bispos – um espelho focado nas virtudes, como se verá adiante. Por outro lado, a peça de Sousa, publicada em 1619, já poderia ser marcada como hagiográfica, e com o objetivo de glorificar a Ordem, parte de um projeto maior de registrar a memória da regra.

⁹ GRANADA, Luis de - Vida de Don Fr. Bartolomé de los Mártires, Arzobispo de Braga. In HUERGA, Alvaro (org.) - Fray Luis de Granada. Obras Completas. Tomo XVI. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1997. Doravante indicada como *Vida de Don Fr. Bartolomé de los Mártires*, p. 153-206.

¹⁰ GRANADA, Luis de - Historia de las virtudes y oficio pastoral del Sereníssimo Cardenal D. Enrique, Arzobispo de Évora, que después fue gloriosísimo Rey de Portugal. In HUERGA, Alvaro (org.) - Fray Luis de Granada. Obras Completas. Tomo XVI. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1997, p. 121-152.

A mística, como se sabe, marcou a vivência religiosa nos reinos hispânicos ao longo dos séculos XVI e XVII. Uma vivência da fé desprovida de amarras, mais conectada aos sentidos e à experiência individual que à tradição. Tendência da qual Granada foi um dos propulsores como parte do círculo em torno a Juan de Ávila. A percepção dos tribunais da fé acerca do chamado ‘alumbradismo’ como heterodoxo colocou Granada sob a mira da Inquisição, o que esteve na raiz de sua decisão de transferir-se para Portugal, como se sabe.¹¹ Indícios de tal espiritualidade podem ser encontrados em diversos pontos ao longo da *Vida*. Ao elogiar a dedicação de Bartolomeu ao estudo da doutrina, Granada proclamava sua inclinação à mística junto à Escolástica, dedicando-se à obra de Dionísio, São Bernardo, São Boaventura e Gerson. Suas leituras de tais autoridades o teriam levado a escrever seu *Compêndio*, um de seus tratados menos discutidos.¹² Seu gosto por este tipo de leitura ter-se-ia intensificado após o contato com adeptos da mística em Lisboa, onde teria se instalado por um breve período após ter deixado Évora. Sem nomear quem seriam estes adeptos, um cuidado significativo, uma vez que falava talvez de seu próprio círculo, Granada afirmava como esta aproximação faria com que Bartolomeu dos Mártires visse a experiência da caridade como chamado divino. O valor da oração e da mortificação como pilar do que Granada chamou de “homem interior” encontra-se por todo o volume. Esta seria uma das mais importantes lições ensinadas aos noviços do Mosteiro de Benfica.¹³ Sem esses dois elementos, combustível para o fogo da alma, a religião não passaria de uma máscara. Algumas das imagens construídas por Granada pareciam tender a aproximar o arcebispo à espiritualidade mística, como o “fogo que queimava em seu coração”,¹⁴ a celebração da missa como caminho para manter aceso o fogo divino no espírito, o uso do tempo gasto no trajeto entre uma igreja e outra quando em visitação para a oração, a meditação ou os exercícios espirituais aos quais frequentemente se entregava, as vigílias, o estudo dos sermões e meditações na expectativa da manifestação de Deus.¹⁵ Claramente, de acordo com Granada, sua tendência à meditação e à prática de exercícios espirituais o teriam acompanhado até seus últimos dias.¹⁶ E, acima de todas, uma das imagens finais da *Vida*, a memória do arcebispo que se imaginava sugando o sangue de Cristo ao rezar.¹⁷

¹¹ Sobre o alumbradismo, ver, dentre outros: PASTORE, Stefania - *Una herejía española: conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*. Madrid: Marcial Pons, 2010.

¹² MÁRTIRES, Bartolomeu dos - *Compêndio de doutrina espiritual* [1582]. Lisboa, 2000.

¹³ *Vida de Don Fr. Bartolomé de los Mártires*, p.158.

¹⁴ *Vida de Don Fr. Bartolomé de los Mártires*, p. 158.

¹⁵ *Vida de Don Fr. Bartolomé de los Mártires*, p. 171-172.

¹⁶ *Vida de Don Fr. Bartolomé de los Mártires*, p. 205.

¹⁷ *Vida de Don Fr. Bartolomé de los Mártires*, p. 203.

Enquanto confessor de D. Catarina e provincial dominicano em Portugal, Granada provavelmente teve papel fundamental na escolha de Bartolomeu dos Mártires para a mitra. Naquele momento, eram conhecidos de longa data. O projeto de D. Henrique de educar o sobrinho no colégio jesuítico que fundara em Évora, mais próximo de seus olhos, aproximou Bartolomeu da religiosidade inaciana e de renomados religiosos ligados à teologia mística, como Luis de Granada. A permanência em Évora como mestre entre os inacianos e o convívio com Granada e ainda ocasionalmente com o cardeal marcariam sua espiritualidade e suas concepções sobre o governo da diocese, do que são evidência tantas tópicas em seus tratados, bem como a própria participação dos jesuítas em seu governo de Braga.¹⁸

Apesar de tais aberturas pontuais, Bartolomeu dos Mártires certamente não poderia ser caracterizado como um propagador da mística. Um homem da ação muito mais que da contemplação, seus escritos funcionavam como ferramentas em seu plano de governo diocesano, do que o melhor exemplo é o catecismo elaborado para os clérigos do arcebispado.¹⁹ Granada, todavia, marcaria seu confrade como rigoroso adepto de uma espiritualidade que é difícil de se perceber nos registros que temos de seus posicionamentos teológicos ou sobre sua atuação como arcebispo.

A *Vida* do arcebispo de Braga lançava para seus leitores o exemplo da espiritualidade e das virtudes que deviam ser trabalhadas nos verdadeiros pastores. Apresentado como modelo vivo a ser seguido, o perfil de Bartolomeu dos Mártires estabelecia regras positivas de conduta e exercício espiritual, podendo ser considerada também um espelho. Conforme demonstrou Herbert Grabes,²⁰ tantos foram os objetos deste gênero literário em pleno florescimento a partir do Baixo Medievo, impulsionando a edificação de tipos ideais para distintos ofícios e lugares sociais. A figura do bispo não escapou de ganhar contornos sólidos. José Pedro Paiva agrupou esta literatura em fases, da crítica do século XV, focada nas obrigações cotidianas do prelado, à elaboração de um arquétipo que oferecesse um arcabouço teológico ao episcopado católico na esteira das

¹⁸ Ideia já indicada por MARCOCCI, Giuseppe - *O arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires... op. cit.*. Amélia Polónia traçou uma comparação entre a espiritualidade do dominicano e a do cardeal, que também ocupara a mitra bracarense, apontando preocupações comuns no que diz respeito ao governo da grei, apesar da impossibilidade de residência e dedicação exclusiva à prelatura por parte de D. Henrique. Ver: POLÓNIA, Amélia - O Cardeal Infante D. Henrique: um prelado no limiar da viragem tridentina. In *IV Centenário da morte de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires: Congresso Internacional*. Fátima: Movimento Bartolomeano, 1994, p. 245-259.

¹⁹ MÁRTIRES, Bartolomeu dos - *Catecismo ou Doutrina Cristã e Práticas Espirituais* [1564]. Porto: Movimento Bartolomeano, 1962.

²⁰ GRABES, Herbert - *The mutable glass: Mirror-imagery in titles and texts of the Middle Ages and the English Renaissance*. Cambridge-Nova York: Cambridge University Press, 2009.

discussões tridentinas, situando o bispo como pastor de almas.²¹ Se a biografia de Bartolomeu dos Mártires pode ser enquadrada como um espelho, tal qual os espelhos de príncipes escritos a partir do século XII analisados por Senellart, que faziam do príncipe um espelho-modelo,²² outro esforço de Granada de traçar um arquétipo para o episcopado pode ser acomodado nos espelhos para pastores do século XVI: em 1565, Granada publicou seu *De officio et moribus episcoporum*,²³ que argumentou ser uma extensão do sermão preparado para a ordenação do bispo de Miranda, D. António Pinheiro. Diversos são os pontos em comum às duas obras. A tentativa de incitar o episcopado a reformar-se, assumindo seu lugar como pastores da grei, partia sempre da crítica à corrupção e comportamentos mundanos de bispos que não cumpriam com suas obrigações de cura e governo das almas, clamando pelo retorno a um cristianismo primitivo idealizado, ao esforço pedagógico apostólico, à era dos Pais da Igreja, que constituíam referências primordiais na nova proposta de bispo ideal delineada nos espelhos de Granada e do próprio Bartolomeu dos Mártires.²⁴ Mais um traço comum aos dois espelhos, o verdadeiro pastor não precisava de nada além das virtudes essenciais ao governo da grei – e o arcebispo de Braga, desprovido de títulos nobiliárquicos, era para esta empresa o exemplo perfeito.

Outra semelhança entre as duas peças de Granada é o argumento da virtude da caridade como virtude primordial, aquela que rege todas as demais. Na *Vida*, era celebrada como uma das maiores preocupações do dominicano, ao passo que não se limitava a dividir e doar tudo o possível aos pobres, mas também a garantir à população a esmola espiritual. Granada exaltava sua atuação quando teria cuidado de provisões para o arcebispado em tempos de carestia, tomando a liderança do hospital, provendo-o de suprimentos e médicos - um bom paralelo à metáfora do ofício episcopal como ofício de médico. E se as esmolas espirituais são superiores às corporais, o arcebispo cumpria exemplarmente a função de cuidar de suas ovelhas, aproximando-se delas, corrigindo suas faltas e oferecendo o alimento pela pregação e administração dos sacramentos.

Conceito chave na *Vida* de Granada, e também na de Sousa, é a humildade. Frugalidade e humildade em sua casa, na falta de conforto em que vivia, em sua alimentação, reduzida ao estritamente necessário, jejuando e reduzindo seu consumo de carne para destinar mais comida aos pobres, no número de

²¹ PAIVA, José Pedro - *Os Bispos de Portugal e do Império. 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

²² SENELLART, Michel - *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: 34, 2006.

²³ GRANADA, Luis de - *De officio et moribus episcoporum* [1565]. In Huerga, Alvaro (org.) - *Fray Luis de Granada. Obras Completas*, XV. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1997, p. 191-405.

²⁴ Ambos tomariam como referência primária a Regra Pastoral de Gregório. Ver: MÁRTIRES, Bartolomeu dos - *Estímulo de Pastores* [1565]. Porto: Movimento Bartolomeano, 1981.

familiares que o serviam, em suas roupas feitas de lã e não de linho. No escrito de Granada, vale a máxima de punir a carne para disciplinar o espírito; a vida de seu confrade é pintada como perpétua mortificação e privação, reduzida a um mínimo necessário, sempre indicando que todos os recursos que a mitra lhe conferia eram destinados àqueles que ele acreditava serem seus verdadeiros donos: os fiéis necessitados.²⁵

É interessante perceber como reverbera no tratado esta imagem do prelado como médico na consolidação da memória de Bartolomeu dos Mártires como um corretor piedoso, aproximando-o do médico, mas também do mestre, em oposição ao juiz. Ele não corrigia os pecados e heresias de seus súditos com severidade, censura ou ira, mas amor e zelo. Penas pecuniárias eram evitadas e a excomunhão não era sequer considerada como opção.²⁶ Seu objetivo era curar as almas e guiá-las novamente junto ao rebanho, ao invés de afastá-las e dá-las aos lobos. Nas palavras de Granada, aqueles que eram corrigidos por ele “terminavam emendados e não antagonizados”.²⁷ Sua moderação ou rigor dependiam do que ele considerava melhor para aquela ovelha – e era obrigação do bispo conhecer todas elas e saber o remédio que melhor cabia a cada uma, garantindo que aquela ovelha não iria se afastar das demais no caminho para a salvação.²⁸ Uma conduta que deixava a escolha da correção ao prelado, que poderia optar por silenciar e tratar com benevolência delitos graves ou que pudessem gerar escândalo.²⁹

Esta postura paciente, benevolente e que alçava o bispo à posição de corretor supremo e guia pode ser concluída pela análise documental. Indícios de que Bartolomeu dos Mártires corrigia fraternalmente seus súditos e os absolvía no foro da consciência, como autorizava o Concílio de Trento, estão presentes em confissões e denúncias feitas ao Santo Ofício e em visitas pastorais.³⁰ Esta ideia encontrou alargada expressão no espelho de bispos escritos pelo arcebispo durante sua participação em Trento, o *Estímulo de Pastores*, oferecido a Carlo Borromeo,

²⁵ Sobre o exercício de obras caritativas pelo arcebispo, ver: MARQUES, João Francisco - *O prelado, o povo e a conjuntura: solidariedade social e solicitude caritativa de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires*. “Cadernos Vianenses”, v. 33 (2003), p. 33-58.

²⁶ *Vida de Don Fr. Bartolomé de los Mártires*, p. 187. A posição de Bartolomeu dos Mártires era expressa em seu espelho: o afastamento do fiel do corpo da Igreja dificultava a emenda. Ver: MÁRTIRES, Bartolomeu dos - *Estímulo de Pastores...* op. cit., p. 168.

²⁷ *Vida de Don Fr. Bartolomé de los Mártires*, p. 185.

²⁸ *Vida de Don Fr. Bartolomé de los Mártires*, p. 186-188.

²⁹ Conclusão indicada por MARCOCCI, Giuseppe - *O arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires...* op. cit., e desenvolvida por PEREIRA, Juliana - *Batalha fraterna...*, op. cit..

³⁰ *Liuro da visitação que se [a Inquisição] fez na Cytdade de Braga e seu Arcebispado [1565]*. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português/Movimento Bartolomeano, 1974; ADB, *Gaveta das Concórdias e Visitas*: 25, 26, 27, 29, 29, 30,31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 42, 43, 45, 46,49, 51,52 54 58, 81, 110).

um dos responsáveis pela difusão do tratado por toda a Europa Católica.³¹

Definindo o episcopado, pela autoridade da *Pastoral* de Gregório, como a “condução dos povos”,³² clamava aos bispos que assumissem as funções de vigilância e cuidado em um governo apostólico, particularizado, da grei. Tal proximidade a cada ovelha permitiria a justa correção, fundada antes na misericórdia e na paciência que na rispidez. O arcebispo ia, porém, ainda mais longe, retomando novamente São Gregório: o êxito da emenda poderia ser alcançado pela tolerância temporária nos casos em que o delinquente não estivesse pronto para ser corrigido.³³ Para não infamar e afastar, causando a perda irreparável de uma ovelha, propunha uma correção paulatina.³⁴

Apesar desta atitude ao menos ambígua no que diz respeito à sobreposição jurisdicional entre bispos e inquisidores, nem Granada nem Sousa mencionaram o Santo Ofício. O tribunal é deixado de lado, quase como se não existisse. As hagiografias refletem bem um aspecto do governo bartolomeano: em seu programa de reforma, a autoridade contra a heresia e todos os pecados e ameaças à salvação de suas ovelhas eram responsabilidade do pastor. Este possível mal estar era, no entanto, silenciado. No caso de Granada, lacuna expressiva e compreensível, quando se considera os problemas que teve com a Inquisição em Castela.³⁵

Caridade significava perdão, mas também orientação. E, se garanti-la era obrigação do bispo, todas as tarefas relacionadas à promoção do conhecimento sobre a doutrina católica e acesso à palavra de Deus eram exercidas com afincamento pelo arcebispo, traço comum às duas *Vidas* e como indicam tantas fontes. A diligência em implementar os decretos tridentinos e aprovar a legislação metropolitana para garantir o direito episcopal de visita a todas as igrejas da arquidiocese, a introdução de regras estritas para a ordenação, a residência dos clérigos com cura de almas, a pregação e a administração regular dos sacramentos, tudo isso colaborou para consagrar a figura do dominicano como pilar da reforma tridentina e o conduziu a uma longa batalha contra o Cabido da Sé, questão que marcou a prelatura de Bartolomeu dos Mártires,³⁶ mas

³¹ BA, F 124, inf. 253r-255v.

³² MÁRTIRES, Bartolomeu dos - *Estímulo de Pastores...* op. cit., p. 11.

³³ MÁRTIRES, Bartolomeu dos - *Estímulo de Pastores...* op. cit., p. 288-9.

³⁴ Esta ideia havia já sido abordada em seus escritos do tempo do Mosteiro da Batalha. Ver: PEREIRA, Juliana - *Batalha fraterna...* op. cit., p. 59-138.

³⁵ Depois de ter alguns de seus escritos incluídos no *Index*, Granada tentou minimizar sua situação com o Inquisidor Geral Valdés, sem sucesso. Ver: RODRIGUES, Maria Idalina - *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad em Portugal (1554-1632)*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca/Fundación Universitaria Española, 1988.

³⁶ Há enorme volume de fontes que permitem a análise acurada desde conflito. ADB, *Gaveta de Concílios e Sinodos*: 6, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22; *Gaveta das Concórdias e Visitas*: 25, 26, 27, 29, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 42, 43, 45, 46, 49, 51, 52 54 58, 81, 110.

praticamente não foi mencionada por Granada. A composição para aceitação pelo Cabido dos decretos de reforma foi apresentada como exemplo de seu caráter misericordioso e de como um bispo humilde, dedicado a suas ovelhas, deve agir em casos de alteração.³⁷

Nesse sentido, outro sinal de seu exercício supremo de autoridade tomado como disposição para a correção é o disciplinamento do clero, responsável por ditar o exemplo de retidão e moralidade. Granada insistia que o arcebispo não deixava passarem suas faltas, fossem esses pecados de mau comportamento, relacionados à luxúria ou à negligência, como não procederem à celebração dos sacramentos ou à pregação.³⁸ Mais ainda, um clero mais preparado poderia servir melhor à grei, e a melhor forma de disciplinar e formar os eclesiásticos teria sido a fundação do seminário e a doação do Colégio de São Paulo aos jesuítas, permitindo que a mitra dispusesse de catequistas, pregadores e sobretudo confessores, o que fica claro ao se analisar a política do arcebispo a respeito do Colégio.³⁹ Tais demandas foram solucionadas não só com medidas de longo prazo mas também com a adoção de soluções imediatistas, como a publicação do catecismo escrito por ele e publicado em 1564, com conteúdo para pregação todos os domingos e principais festas.⁴⁰

Como já indicado, as questões políticas em que esteve envolvido estão ausentes da *Vida* de Granada. Este construiu uma imagem santificada de um bispo zeloso, mas não engajado em qualquer tipo de conflito político ou por privilégios, afastando-o das armadilhas da ganância e do orgulho. Seu foco era apresentá-lo como modelo de uma conduta regida por humildade, caridade, piedade e devoção. Um modelo positivo construído sobre as virtudes teológicas – fé, esperança e caridade –, sobre sua espiritualidade e senso de obrigação, e não tanto sobre seus feitos.

É interessante que os sucessos de milagres tenham sido deixados para uma pequena parte ao fim do tratado.⁴¹ Ainda que, como indicara já André Vauchez, os sucessos de eventos miraculosos e maravilhosos tivessem há muito perdido a centralidade nas vidas de santos, dividindo importância com a obra e a reputação como critérios importantes para os postulantes à santidade,⁴² em ambas as *Vidas* de Bartolomeu dos Mártires eles ocupavam um espaço consideravelmente

³⁷ *Vida de Don Fr. Bartolomé de los Mártires*, p. 197.

³⁸ ADB, *Visitas e Devassas*, 47, 435.

³⁹ A percepção do arcebispo sobre a instrução dos confessores como a mais importante é muito clara nas cartas trocadas com o diretor do colégio: Carta de Tholosa para Borja. Braga, 5 de janeiro, 1569. ARSI, *Antica Compagnia*, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 63, f. 5-6.

⁴⁰ MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Catecismo...* op. cit.

⁴¹ *Vida de Don Fr. Bartolomé de los Mártires*, p. 204-205.

⁴² VAUCHEZ, André - *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age: d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Rome: École Française de Rome; Palais Farnèse, 1988.

diminuto. Nota-se como, tanto em Granada como em Sousa⁴³, as narrativas de milagres são similares e rapidamente mencionadas em comparação a tantos outros tópicos. Relatos de doentes curados por assistirem a sua missa, a história de como salvou uma parturiente e seu bebê por ter doado a ela um pedaço de sua vestimenta, o toque taumatúrgico e a salvação de um navio à deriva durante uma tempestade por sua oração são os relatos comuns. Não seria a habilidade de operar milagres o quesito definidor para a elaboração de seu perfil santificado. A insistência nas virtudes por Granada e nos feitos por Sousa foram os caminhos escolhidos para a exaltação de sua figura.

O arcebispo pela tinta da Ordem dos Pregadores

Algumas décadas mais tarde, a publicação da hagiografia pela Ordem indicaria um outro olhar sobre a trajetória do arcebispo, que valorizava o pastorado e vigilância do rebanho e o exercício da justiça e dos direitos que a mitra lhe garantia. Uma vez que a memória que desejavam construir estava voltada para o exercício do múnus episcopal, os conflitos em que se envolveu apareciam na narrativa, mesmo que em pequena escala. Sua dedicação ao ofício que o distinguia como modelo para o episcopado tridentino não era separada da afirmação de sua autoridade.

A hagiografia, publicada em 1619 sob o nome de Luís de Sousa, deve ser considerada como parte de um projeto maior, aquele da monumental história da Ordem. A vida do grande teólogo e dedicado arcebispo encaminhava o elogio à regra. O tratado, porém, era marcadamente fruto de um esforço coletivo. Frei Luís de Cácegas fora o responsável por coletar o material e iniciar a escrita. Após sua morte, em 1616, o projeto passava para as mãos de Sousa, que deu prosseguimento à hagiografia e ao memorial, tornando-se um dos mais renomados cronistas do período.⁴⁴

Manuel de Sousa Coutinho nasceu em Santarém em 1555 e professou na Ordem dos Pregadores após longos anos de serviço militar e um casamento. Servindo à Ordem de Malta, foi capturado por muçulmanos, e optou pela vida em Valência após seu resgate. Retornando a Portugal em 1579, casou-se com uma viúva da batalha de Alcácer-Quibir. Parece ter havido alguma rivalidade

⁴³ SOUSA, Luis de - *Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires* [1619], v. 3. Lisboa: Sá da Costa, 1946, p. 184-192. Os volumes da publicação serão doravante indicados como *Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires*.

⁴⁴ Entende-se que a noção de autoria era então flexível, e boa parte dos textos, manuscritos ou impressos, estavam sujeitos a toda sorte de alterações, sendo dificilmente fruto de composição unívoca. Compreendemos Sousa como autor da hagiografia dedicado ao objetivo de exaltação de célebre figura da Ordem, como exercício de perpetuação de uma memória da regra, do qual não escapava também a seleção de materiais por Luís de Cácegas. Ver: CHARTIER, Roger. *O que é um autor? Revisão de uma genealogia*. São Carlos (SP): EDUFScar, 2012.

entre Coutinho e os governadores do reino, como indica sua atitude de atear fogo a sua própria casa em Almada em 1599 para que os governadores não pudessem usá-la como refúgio da praga que assolava Lisboa naquele momento. Tendo se dedicado a várias atividades, como o negócio livreiro (o que possivelmente colaborou para sua escolha como cronista com tão pouco tempo entre os dominicanos) e o comércio ultramarino, circulou entre Madrid e América e finalmente retornou a Portugal. Teria sido após a morte de sua filha que ele e sua esposa optaram por abraçar a vida religiosa. Em 1613, professava com o nome de Luís de Sousa.

Como principal divergência entre as duas obras em perspectiva, destacamos que, diferentemente de Granada, Sousa não silenciava sobre os conflitos do arcebispo com outras autoridades – civis ou religiosas – no território bracarense, mas sempre os indicava como causa de tristeza para a arcebispo, que neles entrava puramente para garantir a honra de sua igreja e o bem estar de suas ovelhas, destacando como era sempre ouvido e respeitado por todos aqueles com quem litigou como um pastor exemplar e homem santo.

Os sinais de santidade estariam presentes desde o nascimento, na forma de marcas físicas e uma atitude caridosa e desprendida do mundo. A marca de nascença, uma cruz na mão, sua gravidade e inclinação à religião e aos estudos desde pequeno, o desejo de se desfazer do material e mundano que o teria levado à Ordem, tudo colocado como evidência da santidade do frade.⁴⁵ Apenas neste início, tratando de sua profissão e vida claustral, Sousa reproduz o discurso de Granada sobre um pendor para a mística, a devoção, a contemplação e a autopenitência.⁴⁶ Tal tendência ao isolamento e o desgosto pelas coisas do mundo não se encaixariam bem no perfil do ativo arcebispo. Logo que a ascensão ao episcopado toma a narrativa, essas matérias são esquecidas e a atividade pastoral e caritativa conduz o discurso. Elementos como a meditação e a oração passam a estar vinculados sempre ao cuidado de suas responsabilidades de cura e retomam seu direcionamento inicial apenas ao fim do tratado, que retrata o momento em que o arcebispo estava instalado no Convento de Viana, após sua dispensa da mitra.

A abnegação e a frugalidade, no entanto, permanecem. Assim como Granada, Sousa insistiu em como ao arcebispo poupava ao máximo em suas acomodações, mesa e serviço, e levava uma vida simples para destinar o excedente à caridade. Mas a continuidade a ser destacada a respeito da caridade é a ideia do pastor

⁴⁵ Sobre estas tópicas relativas à infância nas vidas de santos e de devotas, ver: MENDES, Paula – *Paradigmas de papel: a escrita e a edição de "Vidas" de santos e de "Vidas" devotas em Portugal (séculos XVI-XVII)*. Porto: CITCEM, 2017.

⁴⁶ *Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires*, v. 1, p. 25-40.

como um pai que deve ensinar e guiar com amor. A ideia de governar com amor estava ligada também, nas palavras de Sousa, ao bom governo da justiça secular e eclesiástica. Piedade, compreensão e desejo de emendar infrações deviam ser os valores que motivavam os juízes. Analogia que se repetia entre as *Vidas*, o pastor, como bom médico, cura o doente e aplica todos os remédios possíveis antes de considerar cortar um membro.⁴⁷ Repreender e ensinar seria mais eficiente para guiar e corrigir para uma vida livre de pecados que a exclusão de um indivíduo em erro, o que beneficiaria a comunidade, preservada do escândalo e mau exemplo, mas danaria o pecador em isolamento. O pastor não abandona a ovelha perdida aos lobos, mesmo que isso significasse pôr em risco o rebanho ou sua própria vida.⁴⁸

Em um sistema em que a emenda coloca a punição em segundo plano, educação e vigilância tomam o lugar central. O ensino da doutrina católica e a apresentação da palavra divina, dos mistérios, da moral e da ortodoxia cristãs aos diocesanos eram os meios de evitar as faltas; policiar os hábitos e possíveis faltas significava a chance de corrigi-los e colocar os fiéis errantes de volta ao caminho da retidão. Ganha destaque na obra de Sousa, trazendo tópicos características da oratória barroca, a dedicação à pregação como meio de ensino. A adaptação do conteúdo dos sermões à audiência, simplificando a doutrina, usando palavras comuns e fazendo alusões à brevidade da vida e aos terrores das penas infernais de forma dramática e teatral, ganhavam destaque.⁴⁹ E novamente a atenção à aplicação da justiça e do ensino seriam em vão sem o esforço para ordenar um clero mais preparado, em doutrina e comportamento. Sousa indicou como o arcebispo não permitia a nomeação de clérigos por requisição da nobreza ou de autoridades seculares, destacando o caso da recusa ao pedido de D. Catarina para que D. António de Meneses fosse indicado para a igreja de Santa Maria de Riba d'Âncora, ciente de que ele não seria um cura residente.⁵⁰

As diferenças entre as duas obras analisadas saltam aos olhos, por exemplo, em um evento central ao qual Sousa dá enorme importância, dedicando a ele dezenas de páginas, quase não mencionado por Granada: a participação de Bartolomeu dos Mártires em Trento. O longo debate sobre a obrigação de residência e a discussão acerca da natureza divina do poder episcopal, garantido

⁴⁷ *Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires*, v. 1, p. 79-80.

⁴⁸ Em suas análises sobre o governo pastoral, Foucault descreve este dilema como o paradoxo do pastor. Ver: FOUCAULT, Michel - *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 172-173.

⁴⁹ *Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires*, v. 1, p. 88. Importante análise sobre aspectos da oratória barroca na atividade concionatória jesuítica em Portugal em: PALOMO, Federico - *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2003.

⁵⁰ ANTT, Gav. 19, mç. 8, n. 24.

diretamente por Deus ou passado por intermédio papal, foi um problema sem solução, debate que se arrastou por mais de um ano na última fase da assembleia. Longe de ser apenas um mero debate teológico, colocava em questão a autoridade papal sobre os bispos e seus fiéis, além de ferir os privilégios de cardeais e oficiais da Cúria dotados de benefícios.⁵¹ Bartolomeu dos Mártires foi não só parte do grupo que advogava a inclusão da expressão nos decretos, mas foi mesmo um de seus líderes, insistindo que não só decretos disciplinares iriam garantir a retidão do clero, mas que era necessário também um impulso espiritual e teológico como inspiração para o ofício pastoral.⁵² Seu posicionamento, no entanto, colidia com a intenção de Sousa de apresentar o dominicano como um clérigo ciente de seu lugar na hierarquia. A exceção foi a apresentação da demanda pelo arcebispo de privilégios advindos do título de Primaz das Espanhas; a questão era colocada na obra como um problema político e diplomático, mas sempre pelo desejo de honrar a igreja bracarense.⁵³

Como se percebe pelas questões já indicadas, a narrativa sobre sua atuação em Trento é demasiado ambígua. A primeira menção sobre o problema da instituição divina é de oposição à discussão sobre a natureza do poder episcopal, que tomaria um tempo que poderia ser dedicado a outras soluções, o que em momento algum aconteceu.⁵⁴ Poucas páginas depois, apresenta o arcebispo como mais próximo do grupo que defendia os privilégios papais, ao defender que ele afirmava o debate se arrastar sem soluções.⁵⁵ Mas estes traços iniciais são confrontados com trechos de um suposto discurso em que teria demandado a afirmação da expressão nos decretos para resolver o problema do absentismo clerical – imagem que reflete suas falas à assembleia, como indica abundante documentação.⁵⁶ No entanto, Sousa não oferece maiores informações sobre como o assunto terminou, sugerindo ainda um consenso pacífico.⁵⁷ Todavia, mais que silenciar que o dominicano foi um dos nomes de destaque desse debate,

⁵¹ Sobre o Concílio de Trento, em especial sobre o debate sobre o *ius divinum* que mobilizou os últimos anos de assembleia: JEDIN, Hubert - *Storia del Concilio di Trento: La Francia e il nuovo inizio* a Trento fino alla morte dei legati Gonzaga e Seripando. v. 4 (I). Brescia: Morcelliana, 2010; Idem - *Storia del Concilio di Trento: il terzo periodo e la conclusione. Superamento della crisi per opera di Morone, chiusura e conferma*. v. 4 (II). Brescia: Morcelliana, 2010; PROSPERI, Adriano - *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Turim: Einaudi, 2001.

⁵² Sobre a atuação do arcebispo de Braga em Trento, ver: PEREIRA, Juliana - *Batalha fraterna... op. cit.*, p.139-276.

⁵³ *Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires*, v. 3, p. 104-111. Em Granada, a questão da Primazia aparecia apenas indicando o uso do título para a impressão do Estímulo de Pastores. Ver: *Vida de Don Fr. Bartolomé de los Mártires*, p. 179-180.

⁵⁴ *Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires*, v. 1, p. 222.

⁵⁵ *Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires*, v. 1, p. 235.

⁵⁶ *Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires*, v. 1, p. 237-243.

⁵⁷ *Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires*, v. 1, p. 245.

Sousa não apresentava o problema como uma profunda cisão da assembleia, ocasionada por disputas jurisdicionais e hierárquicas e por privilégios. Ao enfatizar a insistência em uma solução disciplinar para declarar a obrigação de residência, o cronista ecoava o ideal de pastorado consolidado pelo Concílio, mas calava suas características basilares, excluindo o problema do *ius divinum* da narrativa. As disputas parecem esquecidas ao tratar da calorosa recepção que teria recebido em Roma, quando teria se aproximado de Pio IV, garantindo uma série de privilégios, como o direito de absolvição em casos reservados e um jubileu para seus diocesanos.⁵⁸

Similar à apresentação das discussões tridentinas foi aquela sobre os problemas que o arcebispo enfrentou com o Cabido da Sé devido à implementação da reforma na arquidiocese. O Concílio Provincial de 1566 constituiu um campo de batalha entre o arcebispo e o clero catedralício. Sem desejar renunciar a benefícios ou ceder direitos de visita, o Cabido apresentou suas queixas à Congregação do Concílio e procurou intervir em Roma para reverter os ventos de reforma em Braga. Ponto crítico foi a instrumentalização pelo arcebispo da Inquisição, na esperança de silenciar o Cabido.⁵⁹ A ameaça do Santo Ofício suspendeu a movimentação aberta do clero catedralício por algum tempo, após as inquirições de Pedro Álvares de Paredes sobre delitos contra os cânones tridentinos.⁶⁰ O Concílio Provincial de 1566 acabou reacendendo os problemas, entretanto. Representantes das partes foram enviados a Roma, tendo a questão se encerrado para a Cúria apenas em 1571, com a moderação de algumas soluções importantes, a despeito dos esforços diplomáticos de Bartolomeu dos Mártires.⁶¹ Mas, na *Vida* de Sousa, o arcebispo teria feito um esforço para diminuir a severidade dos decretos, em respeito ao clero local.⁶²

Um vislumbre do quão turbulento foi o conflito com o Cabido durante todo o período de sua prelatura são alguns dos capítulos que Sousa dedica aos períodos de visitação das igrejas do arcebispado. São particularmente interessantes para o argumento aqui desenvolvido as passagens sobre seus choques com as ordens militares e com o Visconde de Ponte de Lima. O ato de confisco dos proventos da Ordem de Malta e da Ordem de Cristo para reforma e adorno de suas igrejas levantou os mais variados tipos de censuras, libelos e excomunhões de juízes apostólicos e tribunais seculares, dos quais o arcebispo estaria isento devido ao breve papal recebido em Roma, que o liberava de qualquer tipo de censura e

⁵⁸ *Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires*, v. 1, p. 313-319.

⁵⁹ ADB, *Gaveta dos Concílios e Sinodos*, 15.

⁶⁰ Os registros da visitação foram publicados em: *Livro da visitação...* op. cit..

⁶¹ AAV, *Congr. Concílio*, Libri. Litter., 1, f. 415-416.

⁶² *Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires*, v. 2, p. 56-59.

reforçava sua atitude de assegurar sua jurisdição. O litígio aparecia em Sousa como motivado por seu zelo pastoral.⁶³ O atrito com o bailio da Ordem de Malta em Poiares ocasionado pelo confisco das entradas de uma igreja, narrado de forma a destacá-lo como fidalgo encolerizado e soberbo, ao ter mobilizado sua cavalaria para convocar o arcebispo de seus aposentos, teria se resolvido com palavras severas do dominicano, despertando a luz da redenção no coração do bailio.⁶⁴

O visconde de Ponte de Lima, por sua vez, aparece na hagiografia como um dos maiores oponentes do arcebispo – até o momento em que teria se convertido ao ser testemunha da grande devoção e piedade de Bartolomeu dos Mártires, adquirindo por ele enorme respeito.⁶⁵ Sousa não menciona que o visconde foi o líder do levante antonista que ameaçou matar o arcebispo quando ele optou por não apoiar a pretensão de seu antigo pupilo em 1580. A ameaça parece ter pesado gravemente para seu apoio aos Habsburgo e fuga para Tui.⁶⁶

A adesão de Bartolomeu dos Mártires aos Habsburgo em 1580 foi, é claro, questão particularmente delicada. Claro, quando o tratado foi escrito, Portugal permanecia ainda sob o governo dos Felipes, portanto cabia o cuidado de se mostrar fiel à dinastia reinante, ainda mais se considerando o episódio de Almada. Alguns trechos, especialmente os relativos à exposição dos argumentos de D. António, poderiam ser considerados como uma inclinação à solução interna. Sousa menciona uma eleição convocada pelo arcebispo em sequência à fuga dos governadores, sobre a qual não há evidências documentais.⁶⁷ A decisão de declarar-se por Castela era, na narrativa, deixada ao povo, e não uma escolha política.⁶⁸

Há muitos outros exemplos de conflitos com representantes da coroa e da nobreza dispersos pela obra, como a ira de um juiz local ao ser emendado, ou a disputa com o ouvidor de Chaves sobre sua tentativa de prender um criminoso que se escondia em uma igreja. Na pena de Sousa, as razões para a interferência do prelado eram sempre ligadas ao cuidado do rebanho, ou à manutenção da imunidade eclesiástica. Na análise das fontes, tais conflitos se compreendem pelo pleno uso dos privilégios a ele concedidos pela mitra⁶⁹ e pelos decretos

⁶³ *Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires*, v. 2, p. 83-96.

⁶⁴ *Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires*, v. 2, p. 131-133.

⁶⁵ *Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires*, v. 2, p. 96.

⁶⁶ AGS, EST., LEG., 412, 235.

⁶⁷ A questão foi motivo de longa polémica no século XIX. A hagiografia de Sousa foi atacada neste ponto por BRAGA, Teófilo - *História da Literatura Portuguesa (recapitulação)*, vol. III, Os seiscentistas. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

⁶⁸ *Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires*, v. 2, p. 264-270.

⁶⁹ O arcebispo fez uso de documentos que atestavam um antigo privilégio que garantia ao arcebispo de Braga toda a jurisdição e correções “civilium, et criminalem, altam et bassam, merum, et mixtum imperium”. BPE,

tridentinos, levando a uma sobreposição com as justiças eclesiástica e secular.⁷⁰ O episódio sobre a delegação régia liderada por D. Pedro da Cunha no norte do reino também realça os impasses com a coroa. Sousa reconhecia o protesto do arcebispo a D. Sebastião como expressão de seu desgosto por ter sentido sua autoridade sobre seu território atravessada.⁷¹ É notável, todavia, que os episódios escolhidos para a hagiografia se referissem apenas às ordens militares ou à coroa. As questões com o clero diocesano e catedralício e as divergências com a Cúria em Trento foram minimizadas. E as poucas palavras dedicadas a estes conflitos retratavam sempre relações que terminavam com o apaziguamento e a admiração. Bom exemplo é a descrição do suposto encontro com Felipe II na estrada de Trento a Braga, quando o arcebispo teria se recusado a chamar o rei de majestade, argumentando que a reverência a uma majestade mundana ofenderia a majestade divina.⁷² Mas o desgosto com o rei certamente deve ser pensado na chave da cólera de Felipe II contra a tentativa de Bartolomeu dos Mártires de aprovar os *Comentarios sobre el Catechismo Christiano* de Carranza na Congregação do *Index* no Concílio, gerando toda uma mobilização dos agentes de Castela em Trento para reaver o feito e para punir o arcebispo, o que jamais aconteceu.⁷³ A hagiografia não apresenta como a aprovação encaminhada pelo arcebispo foi uma manobra que desviava de algumas das regras da Congregação, na tentativa de garantir este auxílio para seu confrade e declarar o livro isento de suspeitas.⁷⁴ Desafios à centralidade romana e fraturas no pleno entendimento do corpo eclesiástico estão ausentes da hagiografia de Sousa. O bom governo da diocese implicava também harmonia e respeito à hierarquia, e o estatuto de santo não poderia ser conferido aos que desafiam Roma e seus colaboradores. Já as batalhas mundanas contra as autoridades seculares que dificultavam o cumprimento de suas responsabilidades e o cuidado do rebanho apareciam como nobres e necessárias, dignas de um santo. Sua busca por assegurar seu poder e jurisdição sobre os diocesanos e clero bracarense, bem como seu clamor sobre a reforma da Igreja ser conduzida pelo bispo como pastor e maior autoridade em seu território perdiam conteúdo político, retratadas como uma história de devoção, cumprimento de uma missão sagrada, orientadas por um senso de obrigação, misericórdia e respeito por aqueles que a isso se opunham – um desejo de curá-los e não de disputar com eles.

CV/2-3, em especial f. 60v-61.

⁷⁰ *Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires*, v. 2, p. 104-106; ADB, *Coleção Cronológica*, 1846-1849, 1887.

⁷¹ *Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires*, v. 2, p. 201-202.

⁷² *Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires*, v. 2, p. 33.

⁷³ RAH, Processo Carranza, XVII, f. 25.

⁷⁴ ACDF, St., St., R1 (e), ff. 562v-563.

O processo de canonização

O esforço da Ordem para santificar o arcebispo de Braga foi frutífero, tendo a obra de Sousa sido usada para compor o processo. Quase uma década depois da publicação, a Congregação dos Ritos começou os procedimentos para analisar sua beatificação e canonização em 1631, sob a iniciativa de D. Rodrigo da Cunha, então arcebispo de Braga, que desenvolveu expressiva propaganda para tornar públicas as glórias de sua mitra, do que é exemplo seu tratado sobre os ilustres prelados que a governaram.⁷⁵ O protagonismo dos Pregadores foi manifesto em fase adiantada do processo, de 1702-1704, nos inquéritos de *non-cultu* e vida e milagres iniciados a pedido do prior do convento de Viana.⁷⁶ Mas o projeto de santificar Bartolomeu dos Mártires se arrastaria por séculos. Em março de 1845, seria declarado Venerável por Gregório XVI, e em novembro de 2001 foi beatificado, tendo o milagre proposto para este fim sido reconhecido alguns meses antes, sob o pontificado de João Paulo II. Este artigo se concentrará nestas fases iniciais da empresa.

Os primeiros inquéritos foram de responsabilidade dos carmelitas descalços. Estes (processos ordinários e informativos em Braga e Viana sobre a vida, virtude e milagres, 1631-1635)⁷⁷ seguiam a linha da afirmação de santidade pela valorização das virtudes teologais, observância da fé, obediência à Igreja, prática da caridade, humildade, fortaleza de ânimo, disciplina e dedicação ao cuidado dos diocesanos. Esta última, no entanto, era diminuta, aparecendo apenas em pequenos comentários e em uma única questão sobre como conduziu o governo da diocese sem que a grandeza da dignidade tenha lhe subido à cabeça. O exercício do múnus pastoral era aqui direcionado para a exaltação de suas virtudes.⁷⁸

Já uma das relações biográficas mais tardias que compõe o processo, de 1766, composta por Vicente Lupinacer, Provincial da Ordem em Portugal, ia por outro caminho. Esta tomava como base a hagiografia de Sousa e apresentava

⁷⁵ CUNHA, Rodrigo da - *Historia ecclesiastica dos arcebispos de Braga, e dos Santos, e varoes illustres, que floreceirão neste arcebispado*. Braga: Manoel Cardoso, 1634-635.

⁷⁶ AAV, *Congr. Riti*, Processus, 292, 295.

⁷⁷ AAV, *Congr. Riti*, Processus, 291, 293.

⁷⁸ Aqui é evidente a semelhança com o processo de canonização de sua grande referência na Cúria, Carlo Borromeo. Para Giuseppe Alberigo, o processo de Borromeo, iniciado em 1604 pela Congregação dos Ritos, focava em suas características pessoais, deixando seus feitos governativos de lado. A construção de um perfil santificado escondia seus conflitos com o clero e as autoridades seculares de Milão. O uso da autoridade conferida pela mitra como instrumento político levou a grandes debates na Congregação dos Beatos. Sua prelatura era considerada por alguns como um desequilíbrio entre poder episcopal e poder papal. Ver: ALBERIGO, Giuseppe - *Carlo Borromeo come modello di vescovo nella Chiesa post-tridentina*. "Rivista Storica Italiana", v. LXXIX (1967), p. 1031-1052; GOTOR, Miguel - *I beati del papa. Santià, Inquisizione e obbedienza in età moderna*. Florença: Leo Olshcki, 2002.

diversas passagens que tratam do perfil combativo de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, destacando seus conflitos com a Coroa, o Cabido e a nobreza e o clero locais. Como não poderia deixar de ser, o documento tem como foco os componentes clássicos de qualquer hagiografia, valorizando a prática da caridade e o cuidado com os diocesanos, que se cumpria por meio das constantes visitas pastorais e consequente inquérito sobre o comportamento de suas ovelhas, e a correção misericordiosa das faltas. No entanto, abria-se espaço para tratar de seus embates com representantes do poder secular e de outras esferas do clero, apresentados no processo como defesa do poder eclesiástico e da autoridade da dignidade episcopal:

um argumento muito convincente da fé heroica do venerável servo do Senhor foi o zelo, e a coragem, que sempre mostrou em defender a imunidade eclesiástica e os direitos de sua dignidade episcopal, não atentando a relações humanas, mas com peito apostólico indo de encontro às afrontas e dificuldades, desprezando ameaças, e perigos, e sustentando longos e dispendiosíssimos litígios nos tribunais régios aos quais foi chamado por seus rivais e contraditores, declarando-se abertamente e com liberdade apostólica diante dos juízes dos ditos Tribunais e do mesmo Rei de Portugal, que ou sua Majestade o deixasse conservar inteiramente a imunidade eclesiástica, que com solene juramento tinha prometido guardar, e conservar no ato de sua consagração, ou provesse em outro sujeito o Arcebispado [...].⁷⁹

O documento indica como principais opositores do arcebispo a Ordem de Malta e o visconde de Ponte de Lima – no entanto, esta peça do processo não deixava de indicar quão intensos eram estes conflitos, entrando em detalhes sobre as diligências movidas pela Ordem. Da mesma forma, as alterações com o visconde de Ponte de Lima eram detalhadas, especialmente em relação aos direitos de visita do arcebispo, embora o papel do visconde nos acontecimentos de 1580 tenha permanecido ausente. Nesta peça, a animosidade ter-se-ia esvanecido por esforço do prelado.⁸⁰ Um santo não poderia morrer com inimigos. Da mesma forma, os problemas com o clero não deixaram de figurar na relação de Lupinacer. A longuíssima disputa com o Cabido ganhava magnitude apropriada. O conflito para aprovação dos decretos dos concílios tridentino e provincial aparecem como uma luta para a qual o Cabido teria se preparado cuidadosamente, juntando forças com o clero das dioceses sufragâneas

⁷⁹ AAV, *Congr. Riti*, Processus, 298. Cito de cópia localizada no arquivo da Ordem: AGOP, *Series X*, 45.9, f. 53 (tradução minha).

⁸⁰ AGOP, *Series X*, 45.9, f.55v-56r; 186v-187r.

e demandando a ajuda da Coroa. O direito episcopal de visita e as faltas do clero também foram pontuadas. Mas, mantendo a justificativa de Sousa, a resolução era encaminhada com uma imagem do arcebispo preocupado com seu clero, tendo se voltado para Roma para minimizar os danos a seu Cabido.⁸¹ Os conflitos com o clero hierarquicamente inferior ganhavam mais espaço, mas o estranhamento com Roma sobre o *ius divinum* era novamente esquecido.

A importância da correção branda e privada e ainda da transigência, como forma de vigilância silenciosa e paciente, se apresenta também nesta relação, segundo a qual o arcebispo agia com delicadeza e benevolência na emenda dos erros de seus diocesanos. Buscava, primeiramente, o arrependimento, aplicando penitências brandas e prezando pelo segredo não infamante. Seu procedimento ao receber uma denúncia era o de dialogar com o denunciado, averiguando a veracidade do conteúdo, e conduzia o pecador ao arrependimento com suas palavras. O exemplo da mulher adúltera que teria atendido ao chamado do arcebispo acompanhada de seu marido é emblemático; o arcebispo teria pedido a ele que tratasse melhor sua esposa, enquanto esta foi admoestada em segredo e brandamente. Da mesma forma, o morador do campo que vivia em luxúria teria sido obrigado a ir viver na cidade, sob maior vigilância do prelado, ao invés de ter recebido punição pública e exemplar.⁸² Desenhava-se, então, o perfil do pastor que não expõe a ovelha, nos moldes daquele que sobressai de seu espelho de bispos, que encorajava a correção paciente e misericordiosa, mantendo a coesão do rebanho.

Considerações finais

A santificação de Bartolomeu dos Mártires foi um projeto que se distendeu e sofreu significativas mudanças ao longo do tempo. Enquanto a exaltação promovida por Luís de Sousa fez pleno uso do modelo de prelado exemplar e virtuoso presente na *Vida* escrita por Granada, deixava de lado o apelo do escrito a uma espiritualidade controversa aos olhos das instituições de vigilância da fé. No entanto, uma das principais características da prelatura do dominicano permaneceu por muito tempo silenciada: as querelas políticas e hierárquicas em que se envolveu, a não ser aquelas que marcavam a superioridade do arcebispo diante do poder secular, mas nunca indicadas como parte de um cenário mais amplo, a luta do episcopado tridentino por autoridade. Somente mais de um século depois seu processo de beatificação e canonização começava a incluir estas questões, não como um problema para a elaboração de um perfil canonizável,

⁸¹ AGOP, *Series X*, 45.9, f. 74r, 174r-174v, 188r-188v.

⁸² AGOP, *Series X*, 45.9, f. 186r-186v.

mas como ponto positivo de um perfil ativo cujo objetivo primeiro era o bom governo da diocese e dos diocesanos.

Traço perene é a imagem de um arcebispo que corrige os delitos de seus diocesanos pela via da misericórdia, da paciência, trazendo o fiel para perto de si ao invés de afastá-lo. A ideia de um rebanho coeso, que caminha uniformemente sem que nenhuma ovelha fique destacada e, conseqüentemente, constrangida por suas faltas, é comum a todas as peças que erigiram um perfil santificado do dominicano. Tal aspecto benevolente e paternal se observa em seus escritos, nos registros de visitas e em documentação inquisitorial. Ponto que poderia ser controverso, abrindo espaço para disputas ou sobreposição de jurisdição, a imagem de um arcebispo indulgente atravessaria séculos de inqueritos e relações biográficas. Bartolomeu dos Mártires é o santo que governa a grei pela benevolência.

Por iniciativa do arcebispo de Braga Jorge Ferreira Ortega, a partir de 2015 a canonização de Bartolomeu dos Mártires voltava ser debatida, sendo autorizada por Papa Francisco em janeiro de 2016 a preparação para a canonização equipolente, finalmente celebrada em 10 de novembro de 2019. O uso de tal recurso chama a atenção para o perfil de religioso que se busca alçar ao patamar da santidade, apontando para a canonização das virtudes e do serviço prestado à Igreja e a seus fiéis. A devoção de Bartolomeu dos Mártires a suas obrigações, ao cuidado dos diocesanos, sua dedicação a estar o mais próximo possível de seus fiéis, trazendo-os ao seio da Igreja pela compaixão e benevolência, criando um forte senso de uma comunidade coesa e inabalável, e sua disposição para buscar cada ovelha que se distancie do rebanho refletem o sentido do pontificado de Francisco, em sua tentativa de reconectar os cristãos à Igreja. Diante de grandes perdas para novas agendas cristãs nas últimas décadas, demandando não só uma atitude mais progressista acerca de temas polêmicos como uma maior severidade diante dos delitos do clero, a ideia da presença e da proximidade ao clero e à congregação ganham importância. A canonização do dominicano reflete o ideal do bispo como um pastor, aprofunda suas raízes em um modelo tridentino bem como em um cristianismo primitivo, apostólico, no qual o arcebispo buscou seus parâmetros. Em momentos delicados, emergem modelos que retornam a princípios idealizados e arquétipos inspiradores. Poucos poderiam ser tão úteis como modelo quanto o arcebispo de Braga, dedicado à reforma de sua igreja e diocesanos, mantendo-os no caminho da salvação.

Lista de abreviaturas:

ACDF – Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede

ADB – Arquivo Distrital de Braga
AGOP – Archivum Generale Ordinis Praedicatorum
AGS – Archivo General de Simancas
ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo
ARSI – Archivum Romanum Societatis Iesu
AAV – Archivio Apostolico Vaticano
BA – Biblioteca Ambrosiana
BPE – Biblioteca Pública de Évora
RAH – Real Academia de la Historia

Artigo recebido em 2/10/2020

Artigo aceite para publicação em 26/10/2020

«A PIEDADE NÃO É PIEGAS» (PADRE AMÉRICO MONTEIRO DE AGUIAR): ENTRE A AUTODIEGESE E UMA "HAGIOGRAFIA INCARNADA"

LUÍS LEAL

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA/
CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA, PORTUGAL (UCP-CEHR)

lleal@porto.ucp.pt

RESUMO: Visa o presente estudo apresentar algumas coordenadas essenciais para uma abordagem preliminar ao conceito e compreensão do fenómeno da santidade nos escritos de Padre Américo Monteiro de Aguiar (Penafiel, 23 de outubro de 1887 – Porto, 16 de julho de 1956). Para tal, e de modo a evidenciar o carácter “autodiegético” da “hagiografia” a que o título aponta, começa-se por apresentar algumas considerações sobre o *corpus* literário-teológico em questão, sublinhando a índole profundamente autobiográfica do mesmo. Num segundo e central momento do estudo é analisada a multiplicidade conceptual em torno da santidade que se nos torna patente a partir da análise dos ditos escritos. Neste contexto, ganham evidência o peculiar horizonte de compreensão que Padre Américo apresenta para a análise de tal fenómeno, a multifacetada construção terminológica por ele utilizada para o descrever e, por fim, o cariz “exemplar” que certas concretizações do mesmo adquirem à hora de assimilarmos as respetivas dinâmicas e processos. Em conclusão, esta visão da santidade evidenciada pelo Autor é compaginada quer com a sua própria (auto)biografia quer com a visão hagiográfica de outros autores seus coetâneos, apontando-se, assim, outras tantas hipóteses de análises comparativas igualmente enriquecedoras para a compreensão quer do conceito quer do fenómeno da santidade no século XX.

PALAVRAS-CHAVE: Santidade; hagiografia; espiritualidade; piedade; autobiografia; século XX.

ABSTRACT: The present study aims to present some essential coordinates for a preliminary approach to the concept and understanding of the phenomenon of holiness in the writings of Padre Américo Monteiro de Aguiar (Penafiel, October 23, 1887 - Porto, July 16, 1956). To this end, and in order to highlight the “autodiegetic” dimension of the “hagiography” to which the title points, we begin by presenting some considerations about the literary-theological corpus in question, emphasizing its profoundly autobiographical character. In a second and central moment of the study, the conceptual multiplicity around the sanctity

that becomes evident from the analysis of the said writings is inspected. In this context, the peculiar horizon of understanding that Padre Américo presents for the analysis of such phenomenon and the multifaceted terminological construction used by him to describe it gain evidence. Finally, the "exemplary" character that certain embodiments acquire at the time of assimilate the respective dynamics and processes of sanctity is presented. In conclusion, this view of sanctity evidenced by the Author is combined with his (self)biography and with the hagiographic view of other contemporary authors, pointing out, therefore, as many hypotheses of comparative analyzes, equally enriching for the understanding both the concept and the phenomenon of holiness in the 20th century.

KEYWORDS: Holiness; hagiography; spirituality; piety; biography; 20th century.

Palavra introdutória

Resultam as seguintes linhas da adaptação daquelas notas que enformaram uma comunicação de título similar, apresentada na Jornada de Estudos "A Hagiografia antes e depois de Trento" (Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 10 de janeiro de 2020), organizada pelo Grupo de Investigação "Sociabilidades e Práticas Religiosas" do Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória» da Universidade do Porto (CITCEM-UP). Então como agora, o móbil que orienta esta reflexão não se confunde com um qualquer exercício apologético da figura-personagem cujo pensamento-obra se analisa¹. Em boa verdade, a perspetiva aqui adotada é, no mínimo, radicalmente diversa: será partindo dos textos de que Padre Américo Monteiro de Aguiar (Penafiel, 23 de outubro de 1887 – Porto, 16 de julho de 1956) é autor que se tentará neles intuir as marcas de um discurso em torno da santidade enquanto tema-conceito passível de estudo e debate, nunca de "pedestal" onde poderíamos desejar colocar o autor aqui estudado.

Assim, e sublinhando esta especificidade metodológica aqui adotada, esta é uma proposta de leitura que não oblitera o profundo carácter autobiográfico (embora pouco ou nada autoreferencial) destes escritos; pelo contrário, é (também) a partir desse dado que se pretende, com esta análise, valorizar todo

¹ Está, de facto, na sua "última etapa", o processo de canonização de Padre Américo Monteiro de Aguiar, agora que (a 10 de dezembro de 2019) o Vaticano reconheceu oficialmente as suas "virtudes heróicas", declarando-o "venerável". Para a sua beatificação, falta ainda a verificação e reconhecimento oficial de um milagre que seja atribuído à sua intercessão; contudo, não concorrem estas linhas (nem nenhum dos nossos anteriores estudos) para tal processo.

este “tecido textual” enquanto “fonte”, “expressão” e “resultado” da “vivência” (também espiritual) do seu autor, dimensões/variáveis que aqui são tomadas concomitantemente e que, em nosso entender, constituem razão mais que válida para a sua consideração no debate em torno do conceito, expressões e vivência(s) da santidade no século XX.

1. Das fontes e dos múltiplos sabores das suas águas

1.1. Algumas considerações sobre a escrita de Padre Américo

1.1.1. Uma “sistemática a-sistematicidade”: dificuldade ou riqueza?

Antes de adentrar na análise atrás sugerida, impõe-se fazer uma observação prévia no que respeita quer às fontes disponíveis quer à própria *forma mentis* do autor, uma observação que, simplificando, poderia ser resumida do seguinte modo: Padre Américo Monteiro de Aguiar revela-se-nos como um autor que não apresenta uma definição “precisa e acabada” (sistemática, portanto) nem para este nem para qualquer outro “conceito” que possamos eleger como tema de pesquisa no quadro do seu pensamento. Autor-sujeito de um pensamento que já definimos como “a-sistemático”², a sua é uma escrita densamente “coetânea” ao seu viver-agir pedagógico-social³. Consequentemente, o seu pensamento, em vez de nos surgir articulado em registo “manualístico” (e ainda menos em forma neotomista, em cujos compêndios estudou⁴), aparece-nos antes “atravessado” por um fortíssimo *élan* vital-existencial: é da vida, da sua e das vidas daqueles com quem se cruzou, com especial destaque para os “rapazes da rua” e os pobres dos “Barredos” (geográficos, sociais e existenciais) do seu Portugal e a cuja salvação/libertação dirigiu todos os seus esforços e projetos que os seus textos sumamente nos “falam”. É, portanto, neste plano muito particular que se

² LEAL, Luís - *Padre Américo Monteiro de Aguiar: Um “teólogo da ação” no Portugal contemporâneo*, 1ª ed. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa - Universidade Católica Portuguesa, 2019, p. 33–34.

³ Convirá recordar que a sua obra literária se resume, *grosso modo*, a artigos por si escritos e publicados no quinzenário *O Gaiato*, por si fundado em 5 de março de 1944, e que depois foram sendo compilados em livro, perfazendo atualmente um total de 17 volumes, cuja publicação e distribuição esteve desde sempre a cargo da Editorial da Casa do Gaiato, igualmente por ele fundada.

⁴ Devemos a Ernesto Candéias Martins o registo de que, enquanto aluno do Seminário de Coimbra, Américo «estudou os dois volumes de *‘Elementos de Filosofia’* (publicados em Coimbra, em 1894) de Monsenhor T. Sini-baldi, e os volumes da neo-escolástica do Cardeal Mercier [refere-se aqui o autor aos seis volumes do *‘Curso de Philosophia – Ontologia ou Metaphísica Geral’*, traduzido por Pedro Maria Dantas Pereira, 1904]». – MARTINS, Ernesto Candéias - *Amor, Meditação e Acção. Pedagogia Social do Padre Américo Monteiro de Aguiar*, 1ª ed. Coimbra: Palimage, 2009, p. 56.

compreende a vertente "autodiegética" a que o título da presente reflexão remete: a ser possível (e as seguintes afirmações/intuições são uma primeira resposta positiva a esta possibilidade) uma reconstrução de um "conceito" (ainda que aproximado) de "santidade" a partir da análise dos seus escritos, tal conceito só poderá ser, por conseguinte, encontrado e compreendido enquanto secção não-sistematizada da referida "hagiografia incarnada" em que consiste – em nosso entender – a sua reflexão em torno de tal questão/conceito. Assim, o que neste momento se poderia considerar uma "lacuna" das "fontes", entendemos que esta "circunstância original e originante" destes textos constitui antes uma das suas maiores "riquezas" e "potencialidades". Estamos, pois, metodologicamente próximos da "retórica da santidade" proposta e aprofundada por Patrick Geary⁵ e Norma Durán⁶, nomeadamente quando estes autores nos instigam, por respeito às ditas fontes e à "psicografia" dos autores que elegemos, a esse constante "vai-e-vem" entre diacronia e sincronia de tempos, espaços e "contornos" nos quais tal "ideia-conceito" de santidade vai sendo "entretecida". O que aqui se segue, portanto, é um primeiro esboço (com certeza inacabado e sempre discutível) de tal tentativa de compreensão.

1.1.2. Entre auto e hétero diegesis hagiográfica: «o escritor não diz só o que escreve, diz, também, o que é»⁷

Analisar os escritos de Padre Américo sob o paradigma interpretativo aqui eleito requer então, e desde logo, uma particular atenção e alguns cuidados especiais, se quisermos ser fiéis não só à "letra" mas também e sobretudo ao "espírito" dos mesmos. Assim, e na sequência da ressalva feita anteriormente quanto à "a-sistematicidade" da sua escrita, será extremamente útil mantermos como horizonte hermenêutico das suas afirmações (sobretudo aquelas em que ele parece estabelecer uma espécie de "diálogo consigo mesmo", como quem "escreve em voz alta") quer a afirmação aqui citada no título do presente apartado, quer uma outra, mais longa e ainda mais incisiva no que respeita ao tema aqui em debate:

Um biógrafo de João Bosco disse da sua vida, sintetizando, que ela tinha sido uma permanente corrida à dinheira. Se este predicado fosse matéria

⁵ GEARY, Patrick Joseph - *Saints, scholars, and society: the elusive goal*. In *Saints. Studies in Hagiography*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1994, p. 1-22.

⁶ ARANA, Norma Durán Rodríguez - *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2008, p. 126-132.

⁷ JUNÍPERO, Frei - *Vantagens da Gazeta*. «Lume Novo», n.º 1 (8 de dezembro de 1926) Apud «O Gaiato», Ano XIII, n.º 358 (30 de novembro de 1957), p. 1.

*bastante de canonizações, também eu havia de ser canonizado. Mas não. Não são as coisas que se sabem dos homens de Deus, que os levam à glória dos altares. O melhor não se sabe. Eles não o disseram. Por isso é que, por muito que os autores digam, são sempre incompletas as Vidas dos Santos*⁸.

Não sendo inócua esta referência a S. João Bosco (tal é a afinidade que se pode estabelecer entre as biografias e propósitos vocacionais/sociais de ambas as personagens), também não será certamente abusivo reconhecer nesta associação de Padre Américo uma evocação das palavras do apóstolo S. Paulo na sua *Carta aos Colossenses*, onde é dito que «a vida [dos que foram ressuscitados em Cristo] está escondida com Cristo em Deus» (Cfr. *Col 3, 1.3*)⁹. Mas, se quisermos perceber melhor o alcance desta ideia assim formulada, talvez seja útil recorrer a uma reflexão do frade dominicano e ensaísta José Augusto Mourão justamente intitulada "O Santo é Invisível":

*Nunca houve quem visse um santo. Porque o santo é invisível por princípio e em direito. Quem o poderia ver em pessoa, se ninguém o pode reconhecer como tal? Dizer de alguém que é santo é saber o que é a "santidade", depois de ter disso uma experiência directa e poder atribuir-lhe a qualidade significada. [...] Os santos "são vistos por Deus e os anjos, não pelos corpos nem pelos espíritos curiosos. Só Deus lhes basta" (Pensées, §308). Os santos são invisíveis a tudo o que não pertence à santidade, como os sábios e os pensadores são invisíveis ao mundo da carne [...]*¹⁰.

Conjugadas as duas afirmações, somos imediatamente levados a concluir que a escrita de Padre Américo anula qualquer perigo de "concordismo" apologético-hagiográfico, perigo tão comum em que incorrem não raros (e mesmo bons) autores de ontem como de hoje¹¹.

Assim, ao relatar (ainda que de forma autobiográfica) uma (só aparente)

⁸ AGUIAR, Américo Monteiro de - *De como eu fui... Crónicas de viagem*, 4ª ed. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaiato, 1987, p. 59-60.

⁹ Não poderemos nunca ignorar nem iludir que as Escrituras Sagradas (particularmente o Novo Testamento) têm, nos seus escritos, amplos e poderosos ecos, a tal ponto de, não raras vezes, as citações bíblicas neles presentes se encontrarem como que "simbioticamente destiladas" no seu próprio dizer/escrever. Neste sentido, o texto bíblico é, para Padre Américo, não só "fonte de inspiração" mas antes (e sobretudo) uma "trama" com que permanentemente o próprio Autor dialoga e confronta, a si mesmo e ao mundo em que se inscreve. Eis a razão pela qual regista(re)mos, nesta reflexão, tais correlações que os próprios textos nos suscitam.

¹⁰ MOURÃO, José Augusto - *Obra Seleta de José Augusto Mourão. O Vento e o Fogo. A Palavra e o Sopro. O Espelho e o Eco*, 1ª ed. Lisboa: INCM - Universidade Aberta - CIDH, 2017, p. 1459-1450.

¹¹ Para evitar tais perigos, talvez seja recomendável ter sempre presentes as pertinentes recomendações de ROSA, Maria de Lurdes - "Fazer História"... para "fazer santos": uma impossível compatibilidade. «Lusitania Sacra», II série, vol. 12 (2000), p. 444ss.

"mesmice quotidiana" feita das suas "idas e vindas" pelas ruas das cidades e respetivos "Barredos" sociais e existenciais dos seus mais esquecidos habitantes, não é nunca por um qualquer afã ou vaidade que abraça tal empresa: é antes para revelar, aos olhos dos leitores do seu jornal *O Gaiato*¹² a realidade (escondida... ou esquecida?) de uma franja muito particular da sociedade do seu tempo – a dos pobres, aqueles que eram dramaticamente apelidados de "Lixo" das ruas¹³. Não deixando de ter e manifestar o ideal da santidade como o seu mais profundo desejo («pudera eu santificar-me nesta vida que elegi por graça de Deus»¹⁴), não é nenhum instinto de vanglória que o motiva. Aliás, a autoconsciência das suas debilidades (e da possibilidade de se deixar enlevar por uma qualquer *vanitas*) é deveras evidente nas suas *ipsisima verba*:

Não é por mal, sim, mas eu sinto que me não faz bem nenhum o elogio escrito e falado à minha pessoa, de quem dizem cobras e lagartos nos caminhos, nos salões, nos comboios, nas gazetas, no púlpito e no altar.

Tenho de me agarrar com unhas e dentes àquilo que 'realment' sou e que 'na verdade' valho; tenho de admirar com sincera convicção os que no mundo realizam mais e melhor; e, tenho, finalmente de tomar como dirigida a mim a palavra quente do Apóstolo: – "que tens tu, oh homem, que não hajas recebido de Deus?" – e colocar-me no meu posto, com dignidade¹⁵.

É, aliás, ao comentar os tão positivos encómios que muitos lhe dirigem, sobretudo reconhecendo as suas (para nós igualmente evidentes) capacidades literárias, que Padre Américo, sem qualquer falsa modéstia, nos explica (explicando-se a si mesmo) como entende tal "inspiração":

Costumo ser muito gabado pelos meus dotes (dizem) de escritor. Até de

¹² De seu título completo *O Gaiato, obra de rapazes para rapazes por rapazes*, trata-se de um jornal fundado por Padre Américo Monteiro de Aguiar de distribuição gratuita, periodicidade quinzenal e em publicação desde 5 de março de 1944. O seu fundador apresenta-o ora como «um púlpito» (AGUIAR, Américo Monteiro de – *Doutrina*. Vol. 1, 2ª edição aumentada. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaiato, 1974, p. 171) a partir do qual ele transmite a vida quotidiana dos seus "Rapazes" e a evolução da sua Obra, ora como «alimento das almas, livro de horas, mensageiro da Eternidade» – IDEM – *O nosso Jornal*. «O Gaiato», Ano II, nº 52 (23 de fevereiro de 1946), p. 4. Na sequência de um projeto de investigação realizado no Centro de Estudos de História Religiosa (cfr. informações disponíveis em <<http://portal.cehr.ft.lisboa.ucp.pt/PadreAmerico/>> [Consulta realizada em 31/08/2020]), a Obra da Rua disponibiliza hoje, na sua página da *internet*, uma versão digitalizada da edição impressa (bem como uma edição digital) do mesmo - ver <<https://www.obradarua.pt/servicos2/>> [Consulta realizada em 31/08/2020].

¹³ AGUIAR, Américo Monteiro de - *Pão dos Pobres. Do que eu vi em casa deles e de como tratei seus filhos*. Vol. 4, 1ª ed. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaiato, 1984, p. 316.

¹⁴ *Ibidem*, p. 315.

¹⁵ IDEM - *Pão dos Pobres. Do que eu vi em casa deles e de como tratei seus filhos*. Vol. 3, 4ª ed. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaiato, 1999, p. 176.

*uma vez, em certo grupo, aonde estava sendo zurrado com entusiasmo, foi-me concedido, ao menos, um título. 'Tem habilidade para escrever'. Ora a verdade é que eu nunca dei fé de tal. As coisas saem-me da pena como o leite do peito das mães que amamentam. Os filhos é que o puxam*¹⁶.

Ciente, portanto, das suas capacidades, mas sobretudo das suas fraquezas, o Autor revela uma aguda inteligência (poderíamos mesmo dizer "sabedoria"), alicerçada num perfil biográfico extremamente rico e multifacetado, quer antes quer depois da sua ordenação presbiteral¹⁷. Esta é, de facto, uma inteligência sobremaneira sensível e arguta à hora de analisar e compreender o significado profundo dos acontecimentos, e que se revela também na forma "jocosa" como no-los descreve:

De uma vez, era eu um humilde pregador de aldeia quando recebi convite do juiz da confraria de certa vila para ir ali pregar. Esfreguei as mãos de contente e disse logo que sim. Pregar numa vila era caminho certo para chegar às cidades. Comecei a estudar. Porém, qual não foi a minha angústia ao tomar conhecimento do veto do pároco: "Que não. Esse padre não sabe nada". Hoje, estou eu vingado e ele castigado. Mas nem por isso deixo de querer mal ao veto.

Saio da Emissora e passo na Baixa a caminho do hotel. Ia a saborear a glória de ter falado na Emissora e de ir falar amanhã na igreja de Fátima. Nisto, sai uma voz escarninha de um grupo de rapazes:

- Anda lá meu santinho!

*- Ora toma!, disse eu com os meus botões. Aí tens a tua glória escarnecida!*¹⁸.

Neste sentido, talvez seja sintomático deste *modus essendi* que, de todos os projetos que o Autor teve em mãos, apenas um parece não ter sido efetivamente capaz de concluir: a escrita da sua autobiografia, por ele próprio definida como

Outro brevíário. Por isso o seu formato será de algibeira. Há-de chamar-se 'de como eu subi ao altar'. Aquele eu é de apagar. Não é um pronome pessoal da primeira pessoa do singular, como as gramáticas ensinam. É simples sinal indicativo do poder maravilhoso de Deus. Assim como eu,

¹⁶ AGUIAR, Américo Monteiro de – *Mais uma carta*. «O Gaíato», Ano III, n.º 64 (10 de agosto de 1946), p. 2.

¹⁷ A primeira parte desse percurso vital aparece-nos profunda e profusamente apresentada e fundamentada em MENDES, Manuel - *Padre Américo. Itinerário Vocacional*. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaíato, 2014.

¹⁸ AGUIAR, Américo Monteiro de - *De como eu fui...*, p. 138-139.

*podia ter sido outro. Todo o meu mérito está em compreender e reconhecer esta verdade simples. Aqui o equilíbrio*¹⁹.

Contudo, este será um “falhanço” que o próprio justifica dizendo que “É o “Eu”. Sinto dificuldade. Encalho. Emperro»²⁰. Ficamos, assim, mais pobres por não nos ser jamais dado a ler e a conhecer essa espécie de “autopsicografia” de Padre Américo. De facto, ele manifesta, a dado momento, tal vontade, aguardando o melhor ensejo para que a “obra nasça”, pois que o homem já há muito a sonhava. Porém, lido tudo o que nos legou, e mesmo admitindo a falta que essa “pincelada” faz ao “quadro” da sua figura que gostaríamos de poder pintar, não se poderá concluir daí que esse seria apenas mais um elemento, mais um “capítulo”, “ensaio” ou “intróito” para a sua “hagiografia”. De facto, é uma vez mais nos seus escritos que encontramos as “provas materiais” de tal afirmação. Eis como Padre Américo vê a sua própria missão no mundo, tão perfeitamente enquadrada com esta perspetiva: «Eu tenho que não há nada no mundo mais santo do que consolar almas. É a missão divina dos mortais, ensinada e comunicada por Cristo Jesus»²¹. Neste contexto, toda a sua biografia, auto ou heterodiegeticamente (re)construída e entendida, transforma-se em expressão dessa permanente consciência da sua missão e das consequências que esta comporta:

O Povo persegue-me naquelas paragens. Sou mirado e remirado. Homens, mulheres, crianças — tudo espreita; a pontos que ontem, em plena rua, fiz paragens, levantei a voz e declarei que não poderia tornar àqueles sítios por via dos reparos de tanta gente. E disse e disse e disse.

No meio do grupo destacava-se um homem novo, alto e loiro, que chorava como uma criança e responde, por entre soluços: “Venha. Venha sempre. Padre. Venha-nos ver, Padre. A nossa alegria é que nos faz vir atrás de si”.

Afasto-me e o grupo dispersa. Fico sozinho com os meus botões a ruminar coisas interiores. Verifico com muita dor que se repare e se admire o trivial.

Que um Padre, na missão que lhe é natural, seja apontado a dedo e ande na boca de toda a gente; e parece-me ver nisto um pequenino descrédito. Mais. Se tal acontecesse por eu ir às “Ateneias” à hora alta do chá, estaria muito certo. Era sinal de compreensão e de equilíbrio moral. Mas não. Não é assim. Julga-se que fora do Altar o Padre é um homem como os mais

¹⁹ IDEM - *Os nossos livros*. «O Gaiato», Ano IX, n.º 220 (2 de agosto de 1952), p. 2.

²⁰ IDEM – *Viagens*. 2ª ed. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaiato, 1973, p. 191.

²¹ AGUIAR, Américo Monteiro de - *De como eu fui...*, p. 127-128.

*e que pode ir a toda a parte aonde vão os outros homens. Ninguém repara. Ninguém aponta. Ninguém se admira. Só no Barredo é que não*²².

Uma vez mais se torna aqui patente uma das ideias fundamentais para a compreensão da sua (auto)biografia, obra e legado: a sua mundividência cristã, profundamente “incarnacional” e “incarnada”, quer dizer, concebendo a identidade e missão – do cristão, em primeiro lugar, e por consequência e maior força de razão, a do padre – como necessariamente enxertada no mundo e na História, feito de tempos e espaços concretos, tornando impossível uma qualquer *fuga mundi* como caminho de ascese. Apesar de ser filho de um tempo marcado por uma espiritualidade fortemente devocionista e individualista, Américo Monteiro de Aguiar faz a opção por uma radicalidade evangélica (e) profundamente “incarnada”, tornando-se, assim, «um sacerdote diferente, não alinhado com a mediocridade e comodismo de certos padres nas paróquias. [...] por isso, admitimos que foi um místico da caridade sendo venerado pelos ‘gaiatos’ e pelo povo como santo (‘vox populi’)²³. Assim, ele foi, efetivamente e antes de tudo, um cristão e um Padre «a cem por cento», em relação ao qual

*Não vale, porque é falsa e mal intencionada, a insinuação [...] de que [Padre Américo] era, simplesmente e por índole natural, uma pessoa extremamente bondosa, atormentada pelo sofrimento dos pobres como ninguém no seu tempo; [e que] acontecera de envergar uma batina que lhe permitia dizer impunemente coisas duras aos grandes deste mundo; mas [que] os problemas da Igreja a do Reino de Deus não eram contos do seu rosário. Contra tal tentativa de quase laicização do Pe Américo gritam todas as palavras que saíram da sua boca ou escorreram da sua pena*²⁴.

Como magistralmente haveria de resumir D. António Ferreira Gomes, na celebração das exéquias do trigésimo dia do seu falecimento:

[...] O apóstolo dos tугúrios, o criador da Obra da Rua, do Património dos Pobres e do Calvário, foi grande no amor do próximo porque foi grande no amor de Deus. É das Tábuas da Lei, que não podem ser invertidas nem convertidas. O sacerdócio foi para ele a grande opção vital, a eleição decisiva:

²² IDEM - *O Barredo. Lugar de mártires, de heróis, de santos*, 2ª ed. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaiato, 1974, p. 49–50.

²³ MARTINS, Ernesto Candeias - *Padre Américo. Uma vida cheia de espiritualidade*. «Estudos N. S.», n.º 6 (2006), p. 265.

²⁴ SOARES, Pe. Avelino - *Facetas de uma vida*. «O Gaiato», Ano XIV, n.º 340 (16 de março de 1957), p. 1.4.

tudo o mais, nem sequer pensava nesse momento, veio depois por acréscimo e como simples aplicação dum espírito aurido no Sacerdócio de Cristo. Sacerdócio vivido em aspiração, em renúncia, em heroicidade. Sacerdócio de Credo, Mandamentos e Bem-aventuranças, Sacerdócio dos conselhos evangélicos.

Esta era, efetivamente, a sua paradoxal circunstância, a de ser duplamente "perseguido": pelos pobres, que esmolavam os seus gestos e palavras de caridade, e pelos demais, sobretudo os (supostos) "cristãos de bem", que o acusavam de se imiscuir em ambientes considerados pouco próprios aos de um padre. Particularmente doloroso era o facto de esta última perseguição encontrar eco, inclusive, entre os seus companheiros de ministério presbiteral, logo desde o início da sua "vida pública" e a começar pelos seus mais próximos, ou seja, da sua própria diocese e cidade. De acordo com o testemunho do Padre Euclides Morais:

Havia quem não gostasse dele entre o clero da cidade. Todos os outros gostavam muito da sua pregação e chamavam-no com frequência. Contudo, nada mais ouvi contra ele, senão coisas deste género: "gastou 400\$00 em ovos para ir com os rapazes à Figueira da Foz num domingo... Não reza o Breviário e pode andar por toda a parte a pregar e a pedir e a escrever!..."

Isto era no princípio, muito antes de ter a Casa de Miranda do Corvo. Creio até que mesmo antes de organizar as colónias de verão em S. Pedro de Alva e depois na Várzea de Góis, hoje Vila Nova do Ceira.

E os 400\$00 (se é que foram 400\$00!...) certamente tinham incluídos o pão, os bilhetes do comboio e, porventura, ainda outras despesas! Mas ainda que não fosse assim! Só o cativar rapazes como aqueles, a ponto de se não envergonharem de acompanhar um sacerdote de batina à praia da Figueira na época mais concorrida, é vitória superior a muitos contos de réis.²⁵

Percebemos, por estes relatos (e salientando que muitos outros, seus coetâneos ou surgidos já depois da sua morte, poderiam ser aqui invocados²⁶), que uma associação de um certo conceito de "santidade" à biografia, testemunho e legado de Padre Américo não é, de todo, um exercício de imediata linearidade nem de facilitada assimilação. Com efeito, a radicalidade do seu *modus vivendi* evangélico não poucas vezes entrou em choque não só com o

²⁵ [MORAIS, Pe. Euclides] - *Facetas de uma vida*. «O Gaiato», Ano XVI, n.º 397 (30 de maio de 1959), p. 1.

²⁶ Grande parte dos textos publicados na coluna "Facetas de uma vida" do jornal *O Gaiato* são disso mesmo um reiterado exemplo.

“ideal” da configuração noética e semântica do “presbítero” (entre alguns dos seus contemporâneos, sobretudo) como também (aparente e provisoriamente) terá mesmo impedido sequer a possibilidade de tal associação. Assim, às acusações de desrespeito pelo *status quo* sacerdotal acrescentaram-se ainda as de “gastador”, a de faltar com as suas “obrigações canónicas”, a de fazer «comércio negro em Paço de Sousa» (com os resultados das coletas de bens e de dinheiro que copiosamente ia recebendo para a sua Obra²⁷); mas certamente muito mais grave (atendendo ao contexto do “espírito da época” em que se inscreve), fora o apodo de “comunista” de que também foi alvo e ao qual responde com uma particular maestria e desenvoltura:

Acusam-me de comunista. Sim. Sou comunista... cristão. É justamente por isso que, alem dos haveres de cada um, respeito, também e muitissimo, os seus dons espirituais. A liberdade é o maior. Deus cria o homem livre e respeita-lhe a liberdade. Chama feliz àquele que pode fazer o mal e não o faz; ao que pode transgredir e não transgride. Isto é; livre e libertino são palavras antagónicas. Uma merece prémio, outra castigo, — o fruto natural da nossa liberdade. Sim. Sou. O verdadeiro, o autêntico, o único comunismo é este Evangelho, por ser o de Cristo Jesus²⁸.

Não obstante, igualmente desde a primeira hora que a sua personalidade, tão avessa a catalogações, não deixou de suscitar admiração e mesmo “atração”, sobretudo pelo desassombro (profético, pois denunciador) das suas palavras: «Eu venho aqui acusar o mundo. Sou testemunha de acusação. Acuso a Ciência. Acuso o Capital. Acuso o Poder. Acuso estas trez [sic] forças enquanto as não souber a favor e ao serviço da fraqueza»²⁹. Torna-se necessário, portanto, ter sempre presente esta dimensão “paradoxal” da sua personalidade, à hora de compreendermos a sua biografia, sobretudo quando a esta associarmos uma qualquer noção de “santidade”.

²⁷ Cfr. AGUIAR, Américo Monteiro de - *Do que nós necessitamos*. «O Gaiato», Ano II, n.º 37 (28 de julho de 1945), p. 3; IDEM - *Do que nós necessitamos*. «O Gaiato», Ano III, n.º 76 (25 de janeiro de 1947), p. 2.

²⁸ IDEM - *Nota da Quinzena*, «O Gaiato», Ano IV, n.º 81 (5 de abril de 1947), p. 2.

²⁹ IDEM - *Nota da Quinzena*, «O Gaiato», Ano IV, n.º 99 (13 de dezembro de 1947), p. 2.

2. Dos conceitos e suas múltiplas configurações

2.1. A "santidade": horizonte conceptual

Tendo presente o que atrás se referiu, podemos desde já apontar que o termo "santidade", quando associado a esta figura, não tem nunca um sentido unívoco nem imediato: não só porque o Autor não nos esclarece, com o nosso (desejado) "rigor científico-conceptual", qual o seu entendimento de tal enunciado, mas também porque o mesmo nos aparece como que destilado, decomposto sob múltiplas configurações a que nos teremos que ater em ordem à sua posterior sistematização e compreensão mais profunda.

2.1.1. Horizonte de compreensão (do fenómeno e do conceito) da santidade: o Evangelho

Fazendo eco do que atrás se referiu a este respeito, completamos agora a ideia central segundo a qual uma qualquer análise em torno da personalidade de Padre Américo será tão mais certa e esclarecedora quanto tiver em máxima consideração o facto de que ele era alguém que, efetivamente, «trazia o Evangelho na cabeça e no coração»³⁰. Com efeito, quando o próprio se apresenta dizendo:

Eu cá não leio nada. Não estudo nada. Não sei nada. Tenho só um livro: é o Novo Testamento. Começo no princípio e vou por aí fora até ao fim. Torno a começar e vou, vou, vou, até acabar. Isto durante um ano. Isto durante dois. Isto sempre. São perigosos os homens dum só livro e podem vir a ser incendiários. Cautela.³¹

imediatamente deixa claro que é aquele livro a verdadeira "fonte" (de inspiração e orientação) para todos os seus projetos. Será justo reconhecer que «as especulações teológicas o não apaixonavam. O Evangelho e o Catecismo bastavam-lhe, porque também encontrava neles riquezas que os teólogos encartados mal suspeitavam»³²: eis mais uma prova da referida "inteligência sensível" de que ele era portador, algo igualmente verificável à hora de fazermos esta aproximação ao "seu" conceito/compreensão da "santidade".

Por conseguinte, não nos deve ser de todo estranho que tal conceito tenha,

³⁰ SOARES, Pe. Avelino - *Facetas de uma vida*. «O Gaiato», Ano XIV, n.º 340 (16 de março de 1957), p. 1. 4.

³¹ AGUIAR, Américo Monteiro de – *Doutrina*, vol. 1, p. 190.

³² SOARES, Pe. Avelino – *loc. cit.*

no seu pensamento, duas raízes neotestamentárias muito fortes. A primeira é o texto das "Bem-aventuranças": «"Bem-aventurados os que têm fome e sede de santidade". Todos quantos gostam da leitura do jornal são ouvintes fervorosos do Sermão da Montanha!»³³; a segunda é a vida-exemplo do único e verdadeiro Mestre, Jesus Cristo: «A par do espírito que os coloca na primeira Bem-aventurança, mergulhe cada um na vida escondida do Mestre, onde necessariamente encontra as mais virtudes que o fazem crescer em Graça e em santidade»³⁴. Deste modo, às palavras do programa escatológico de Jesus que o "Sermão da Montanha" concretiza (e que Américo interpreta em chave intra-histórica, pois igualmente o identifica como «texto fontal da vida cristã»³⁵), o Autor liga a biografia (dita mesmo "escondida") do próprio Cristo como fonte-exemplo de virtude e, nesta, da "graça santificante". Tal hermenêutica dos ditos e feitos de Jesus situa-se num plano distante da espiritualidade (presbiteral) defendida na sua época. Como nota o Padre José da Rocha Ramos, Padre Américo «Nunca se refere ao Santo Cura d'Arts [S. João Maria Batista Vianney], apresentado ao tempo como o protótipo do verdadeiro padre diocesano»³⁶. Com efeito, a figura deste santo haveria de ser apresentada pelo próprio Magistério como o "modelo perfeito" do padre na Encíclica *Sacerdotii Nostri Primordia* de João XXIII (1-8-1959), tal como se diz no n.º 9:

A Igreja, que glorificou este padre "admirável pelo seu zelo pastoral e seu ininterrupto desejo de oração e de penitência", tem hoje a alegria, passado um século sobre a sua morte, de o apresentar aos padres de todo o mundo como modelo de ascese sacerdotal, de piedade, e sobretudo de piedade eucarística, modelo enfim de zelo pastoral.

Assim, à leitura (passiva) de "obras de piedade" (literalmente de "vidas de santos") ou de obras enquadráveis numa «hagiografia devota» e «milagreira»³⁷,

³³ AGUIAR, Américo Monteiro de – *Doutrina*, vol. 1, p. 141.

³⁴ IDEM - *Normas de Vida dos Padres da Rua*. Paço de Sousa: Casa do Gaiato/Obra da Rua, 2006, p. 21.

³⁵ HIPÓLITO, Isaías - *A 'Seqüência' das Bem-Aventuranças (Mt 5,3-16) à luz da Retórica Bíblica*. «Theologica», II série, vol. 42, n.º 1 (2007), p. 114. A atestar a centralidade desta perícopo neotestamentária na vivência (espiritual, ministerial e caritativa) de Padre Américo estão também as palavras de D. Júlio Tavares Rebimbas, então Bispo do Porto, nas comemorações do I Centenário do seu nascimento (vide REBIMBAS, D. Júlio Tavares - *O caminho das bem-aventuranças na vida do P. Américo*. «Lumen», II série, vol. 48, n.º 11 (1987), p. 15-16.20.

³⁶ RAMOS, José da Rocha - *Padre Américo: místico do nosso tempo*. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 1997, p. 70.

³⁷ ROSA, Maria de Lurdes - *Santos e demónios no Portugal medieval*. 1ª ed. Porto: Fio da Palavra, 2010, p. 90. Serve-se a autora desta expressão para resumir, o «enquadramento» dado por D. Manuel Trindade Salgueiro à obra *Santos Portugueses* de João Ameal, obra que, segundo o prefaciador, está em contraponto com a visão/proposta daqueles outros «autores que pretendem fazer-nos acreditar, com as suas miragens e suas fantasias, que tudo, nos santos, se passa em atmosfera de milagre» - SALGUEIRO, Manuel Trindade - *Esplendor da Santidade*, em AMEAL,

Padre Américo contrapõe, em primeiro lugar, a leitura e meditação das “palavras e atos” de Jesus de Nazaré como ponto de partida essencial para a santificação pessoal:

“Eu quero ler a Sagrada Escritura”. Tantas histórias. Mestres de novelas. Romances. Toda a sorte de livros. Nada disso. Podia a paralítica ter pedido a vida de um santo, por isso lhe estar a carácter. Mas não. Ela vai à fonte. Vai à origem. Pede o principal: – “Eu quero ler a Sagrada Escritura”³⁸.

Permita-se-nos assinalar que esta ideia não é aqui apresentada de forma direta pelo próprio: atento à realidade com que se enfrenta, é a sua extrema sensibilidade que lhe permite intuir e inferir, nas palavras daquela convalescente, a “máxima” que pretende sublinhar. Também por aqui se percebe, portanto, que a reflexão que esta postura, simultaneamente existencial e teórica que Padre Américo nos sugere acerca do universo da santidade há de ser alicerçada em critérios diferentes dos tradicionalmente considerados: mais concretamente, em vez da “exemplaridade dos exemplos” (santos), é à “exemplaridade da fonte” (Jesus Cristo) que o nosso desejo de *sequela, imitatio* ou *imago [Christi]*³⁹, se deve (re)orientar.

2.1.2. Aproximações ao conceito

Adotando agora uma perspetiva mais “literalista”, procuremos aquelas menções e/ou ocorrências mais explícitas ao conceito de “santidade”. Feito tal exercício, damo-nos conta de que, efetivamente, não é possível registar nos escritos de Padre Américo uma definição sistemática de “santidade”, o que nos exige que respiguemos as referências (diretas ou indiretas) a este respeito, tentando identificar assim as suas nuances (as referidas configurações) e sistematizando-as em ordem a um possível esboço conceptual. O que se segue será, em suma, uma síntese possível dos resultados de tal exercício.

João - *Santos Portugueses*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1957, p. XIX. O Padre Joaquim Alves Correia haveria mesmo de afirmar, a este respeito, e de forma lacónica: «[Portugal é o] País em que a piedade lê tudo menos o Evangelho» - CORREIA, Joaquim Alves - *A largueza do Reino de Deus*. 4.ª ed. Lisboa-Rio de Janeiro: Livros de Portugal, S. A., 1943, p. 63. Facilmente se depreende, assim, não só da dinâmica do debate então existente, mas igualmente (e de forma bem clara) de que “lado” poderemos colocar as ideias veiculadas por Padre Américo.

³⁸ AGUIAR, Américo Monteiro de - *Doutrina*, vol. 3, p. 101.

³⁹ Para uma explicitação dos matizes bíblico-teológicos existentes entre estes termos, ver MONTES PERAL, Luís Ángel - *Trás las huellas de Jesús. Seguimiento y discipulado en Jesús, los Evangelios y el Evangelio de Dichos Q*. Madrid: BAC, 2006, p. XXXVI-XXXIX.

2.1.2.1. *A santidade enquanto "piedade verdadeira"*

Uma primeira nota definidora da santidade que transparece dos textos de Padre Américo consiste na conjugação entre esta e a ideia de "piedade", dois termos/conceitos que aparecem associados de forma inovadora, pois quer um quer outro surgem apetrechados de notas semânticas algo incomuns. Com efeito, para o Autor, "santidade" é sinónimo de "piedade", desde que esta seja "verdadeira", ou seja, aquela que mais facilmente chora diante do sofrimento do outro do que está preocupada com a própria salvação. Recorrendo à terminologia hagiográfica tradicional mas simultaneamente colorindo-a com novos horizontes de compreensão, Padre Américo refere a «virtude heroica» que, por o ser (heroica virtude), é verdadeiramente fiável, "credível":

"Eu nunca o fui procurar, Padre, com vergonha." Dá serventia nas casas onde a ocupam, esta honrada mulher, que, para maior glória, é viúva e tem mais filhos.

A gente sente-se pequenino diante da grandeza de mulheres assim; e acredita infinitamente mais na virtude heroica que não se queixa do que na piedade falsa que por tudo faz beicinho. São mulherzinhas de chapéu, de manta e de lenço, que somente cuidam em salvar a sua alma, sem se lhes dar da dos mais; e gostam de mendigar, com lágrimas em seus olhos, as simpatias da gente. Mentira!

A Piedade verdadeira não tem lágrimas. Cristo Jesus nunca chorou. Se o fez em Naim ou em Betânia, foi por causa dos Outros, que não por si. E o Evangelista diz-nos que Ele firmara o semblante direitinho à Cruz.

O Apóstolo das Gentes que piedosamente chorava ao despedir-se dos irmãos, por amor deles, sabia-lhes dizer na face, resistindo a conselhos amigos, que não queria fugir aos perigos nem à morte — e firmava o semblante direito a Jerusalém. Piedade!⁴⁰

Por isso, em seu entender, «O santo comodismo das contas de vidro, horas de piedade e do "não me incomode!..."⁴¹» deve, antes, dar lugar à dádiva

[...] da tua abundância: panos de linho, fruta seca e fruta verde, marmelada do teu stock, dinheiro do teu salário. Quanto possível, dar cada um do que tem em sua casa para seus gastos, com sacrifício real, sujeito a

⁴⁰ AGUIAR, Américo Monteiro de – *Pão dos Pobres*, vol. 3, p. 39.

⁴¹ IDEM – *Pão dos Pobres. Do que eu vi em casa deles e de como tratei seus filhos*. Vol. 1, 5ª ed. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaiato, 1986, p. 133.

*privações; e assim a tua esmola, escondida e valorizada, vai aliviar a grande dor dos doentes e santificar a tua alma*⁴².

Não será, portanto, «[...] lendo horas de piedade em tua casa e fazendo mesuras aos santos nas igrejas»⁴³ que se alcançará a bem-aventurança; será arriscando-se e “dando a vida” pelo bem e felicidade dos demais que a porta da santidade nos será aberta. Como diria Sophia de Mello Breyner:

*O amor é oferecido raramente e aquele que o nega algumas vezes depois não o encontra mais. Mas a santidade é oferecida a cada pessoa de novo cada dia, e por isso aqueles que renunciam à santidade são obrigados a repetir a negação todos os dias*⁴⁴.

2.1.2.2. A santidade: “força interior” e “dom”

Um segundo momento definidor de “santidade” ocorre quando esta é distinguida de

*[...] um sentimento, é antes uma força interior. É um dom do Espírito Santo que nos leva a arrostar a vida tal qual nos vem ter e a suportá-la sozinho, em silêncio, semblante firmado ao Dever, com olhos postos na Cruz! Ai, que ele é tão doce dizer que se ama a Deus quando as coisas deslizam sem arestas; tão fácil ser-se piegas e chamar-se piedoso!*⁴⁵.

Este jogo de palavras (pieguice *versus* piedade), tão ao seu jeito, pode chocar a sensibilidade de alguns dos seus leitores... Mas é o estado (calamitoso) em que se encontram tais “consciências tranqüilas” diante do sofrimento inocente dos pobres por todos esquecidos que o leva a afirmar, sem temor nem tremor, que “É preciso falar assim, por causa dos santos e das santas das capelinhas”⁴⁶. Contra qualquer espécie de compreensão sentimentalista e tantas vezes auto-expiatória da santidade, Padre Américo sublinha o seu carácter profundamente exógeno: ela nunca pode ser considerada como mero “somatório” das “boas ações” praticadas; ela será antes de tudo e sempre uma “graça”, um “dom” de Deus àqueles e àqueles que têm como único alimento vital «fazer a vontade do

⁴² IDEM - *Pão dos Pobres Do que eu vi em casa deles e de como tratei seus filhos*. Vol. 2, 5ª ed. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaiato, 1990, p. 12.

⁴³ IDEM - *Pão dos Pobres*, vol. 1, p. 248-249.

⁴⁴ ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner - *Contos exemplares*, 32ª ed. [Porto]: Figueirinhas, 1997, p. 118.

⁴⁵ AGUIAR, Américo Monteiro de - *Pão dos Pobres*, vol. 3, p. 40.

⁴⁶ IDEM - *Doutrina*, vol. 3, 1ª ed. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaiato, 1980, p. 79.

Pai» (cfr. Jo 4, 34). Padre Américo sabe – e assim mesmo defende – que, a fé «se ela não tiver obras, está completamente morta» (Tg 2, 17); mas, neste caminho da santidade, é na fé e na esperança que devemos assentar as bases do nosso agir e não tanto nos “méritos” (reais ou meramente desejados) dos nossos atos.

2.1.2.3. A santidade enquanto “amor ao próximo”

Do mesmo modo e no mesmo sentido, não têm aqui guarida os clássicos “exercícios de piedade”, por muitos considerados uma espécie de “atalhos para chegar ao céu”, e com os quais preenchiam muitas horas do seu tempo com o intuito de, através deles, “purificarem a alma” e/ou “expiarem” os seus pecados. Contrariando essa espiritualidade expiatória e autorreferencial, Padre Américo propõe que «o verdadeiro amor de Deus não se encontra nas horas de piedade nem nas mesuras aos santinhos, mas sim no verdadeiro amor do Próximo»⁴⁷. Mais concretamente, «É justamente nestes trabalhos, a defender causas justas e honestas, que os homens se fazem santos e são homens. Por caminhos ásperos é que se vai bem, di-lo o Evangelho»⁴⁸. E vai ainda mais longe na sua demonstração, quando afirma que «(...) ele pode haver muito mais santidade na canastra da sardinha daquela mulher que a vende, ao tempo, com um filho no colo e outro no ventre, do que as páginas doiradas de muito livro piedoso!»⁴⁹.

2.1.2.4. A falsa/pretenso santidade

A esta sua violenta crítica às chamadas “obras de piedade”, sobretudo quando entendidas como mero refrigério das almas (supostamente) perturbadas pela culpa ou remorso, se anexa uma outra, igualmente violenta, às chamadas “festas de caridade”, sejam elas de iniciativa pagã ou cristã-católica:

Todas as festas de qualquer carácter profano que se façam em nome de uma Conferência de S. Vicente de Paulo, constituem falta grave e colocam os seus promotores em perigo social; o Pobre não pode ver com bons olhos que alguém coma ou beba ou se divirta à custa da sua imerecida penúria.

Há só uma fonte de receita perene e abundante, com força de santificar

⁴⁷ IDEM - Américo Monteiro de AGUIAR, *Pão dos Pobres. Do que eu vi em casa deles e de como tratei seus filhos*. vol. 3, 4ª ed. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaiato, 1999, p. 76.

⁴⁸ AGUIAR, *Pão dos Pobres*, vol. 4, p. 177.

⁴⁹ IDEM - *Pão dos Pobres*, vol. 3, p. 76.

*os interessados: chorar com os que choram. Fora disto, é tudo mentira*⁵⁰.

Tal posição, tão contrária ao pensar dos seus coetâneos («O mundo não lê assim»⁵¹), é justificada, segundo o próprio, pelo «[...] instinto das coisas santas. É o amor da pessoa e da condição do Pobre. É a Caridade»⁵². Ou seja: é para defender os pobres, é porque nutre por eles um verdadeiro amor (lido como afeição, atenção, preocupação, cuidado... que lhe exigem a coragem da denúncia de todas as injustiças que contra eles são cometidas), é porque o seu conceito de Caridade (assim mesmo grafado, quase sempre com maiúscula) não coincide com o que dela diziam e em nome dela faziam muitos dos seus contemporâneos que Padre Américo se vê forçado a reposicionar e reformular não apenas os conceitos como as próprias práticas em torno da resposta à pobreza.

Torna-se claro, portanto, que ao conceito de santidade, muitas vezes entendida pelos seus coetâneos como uma espécie de quietismo espiritualista, Padre Américo associa os de «heroísmo», «resignação» (diante das adversidades de que somos vítimas)⁵³ e «sacrifício», conceitos também aqui "alargados" de acordo com a sua cosmovisão muito própria:

O saber dos senhores doutores já há muito que pôs o ponto final, para ficar somente de pé a Ciência de Deus!

O nosso doente quis comungar. 'Fê-lo' um dia, em pequenino, na igreja paroquial e nunca mais...

- Pois sim. Amanhã pelas onze, que antes não posso vir. Mas tome algo à hora do costume.

Não tomou nada e ateimou com a mãe: "Quero oferecer hoje um sacrifício ao Senhor", disse!

À beirinha dos nossos mares, como dantes na Galileia, passa o Divino Pastor das almas a segredar lições de santidade e desejos de sofrer mais.

*"Quero oferecer hoje um sacrifício ao Senhor." Dezas seis anos de braços em fontes vivas de pus não é sacrifício!*⁵⁴.

*Sim; quisera eu que tu viesses comigo para receberes, à beira da cama deles, em troco da pequena esmola que dás, outra infinitamente maior: lições de coragem, de heroísmo, de santidade*⁵⁵.

⁵⁰ IDEM - *O Barredo. Lugar de mártires, de heróis, de santos*. 2ª ed. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaio, 1974, p. 166.

⁵¹ *Ibidem*, p. 181.

⁵² *Ibidem*, p. 182.

⁵³ Cfr. *Ibidem*, p. 218.

⁵⁴ Cfr. IDEM - *Pão dos Pobres*, vol. 1, p. 205.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 260.

2.1.2.5. A santidade enquanto "loucura"

Finalmente, regista-se ainda uma associação entre santidade e "loucura": «Quem sabe se eu não venho ainda a chegar à loucura dos santos?»⁵⁶, expressão traduzível por uma fé arrebatadora, concretizada numa total confiança em Deus:

O que então se passa na minha alma é coisa inenarrável. Entro a desfalecer. Quero fugir. Mas isto dura pouco tempo. Deus tira-me o tino e dá-me a Sua loucura. Já não vejo nada; já não sinto nada. Os problemas de todos, e o meu também, ficam num instante resolvidos.

"Homem de pouca fé, porque duvidas?!"

*Senhor de Misericórdia, não retireis jamais da minha inteligência a loucura do Divino.*⁵⁷

Seria um rasgo de audácia, se não fora antes um simples ato de fé. Meti ombros à obra sem dinheiro, sem equipamento, sem opinião.

— Quê? Garotos da rua no meio de quintas, eles, o pior do mundo?!

O padre está varrido.

*Sim, 'doido'. O Evangelho é loucura.*⁵⁸

Como facilmente se compreende, não estamos aqui naquele outro registo, que igualmente associa ambos os campos (santidade e loucura, ou, se preferirmos, espiritualidade e psiquiatria), e que é (e bem) considerado como o melhor horizonte para compreender essas "outras formas" – Tiago Pires Marques define-as como "marginais" – de santidade, também elas contemporâneas de Padre Américo, e de que é exemplo o caso de Alexandrina Maria da Costa (ou "Alexandrina de Balasar", por este mesmo autor estudado⁵⁹). A "loucura" a que aqui Padre Américo se refere será, certamente, a mesma de que fala S. Paulo aos habitantes de Corinto, numa perícope daquela sua carta que aqui merece ser transcrita:

⁵⁶ IDEM - *O Barredo*, p. 251-262.

⁵⁷ IDEM - *Doutrina*, vol. 2, p. 220.

⁵⁸ IDEM - *Obra da Rua*. 5ª edição actualizada. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaiato, 2012, p. 14.

⁵⁹ MARQUES, Tiago Pires Marques - *De Corpo e Alma na margem: Catolicismo, santidade e medicina no Norte de Portugal* (c. 1900 - c. 1950). «Topoi» (Rio de Janeiro), vol. 13, n.º 25 (2012), p. 147-67; IDEM - *A casa da Alexandrina: Memória, género e papéis religiosos numa aldeia do Minho*. In FONTES, João Luís; ANDRADE, Maria Filomena; MARQUES, Tiago Pires (Coords.) - *Género e Interioridade na Vida Religiosa. Conceitos, contextos e práticas*, 1ª ed., Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa - Universidade Católica Portuguesa, 2017, p. 189-202. Em nota na página 190 deste último estudo, o autor acrescenta ainda os nomes de outras duas figuras igualmente coetâneas e merecedoras de registo: «Carmina, morta nos anos 30» e «o caso, mais conhecido, de Maria da Conceição Pinto da Rocha» (e respetiva bibliografia). Ainda sobre a beata Alexandrina, e em perspetiva teológico-espiritual, ver igualmente o estudo de DUARTE, Alexandre Freire - *Apontamentos sobre a "espiritualidade vital" em Alexandrina Maria da Costa*. «Theologica», II série, vol. 49, n.º 1 (2014), p. 63-87.

A linguagem da cruz é certamente loucura para os que se perdem mas, para os que se salvam, para nós, é força de Deus. Pois está escrito: Destruirei a sabedoria dos sábios e rejeitarei a inteligência dos inteligentes. Onde está o sábio? Onde está o letrado? Onde está o investigador deste mundo? Acaso não tornou Deus louca a sabedoria deste mundo? Pois, já que o mundo, por meio da sua sabedoria, não reconheceu a Deus na sabedoria divina, aprouve a Deus salvar os que crêem, pela loucura da pregação. Enquanto os judeus pedem sinais e os gregos andam em busca da sabedoria, nós pregamos um Messias crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os gentios. Mas, para os que são chamados, tanto judeus como gregos, Cristo é poder e sabedoria de Deus. Portanto, o que é tido como loucura de Deus, é mais sábio que os homens, e o que é tido como fraqueza de Deus, é mais forte que os homens (1 Cor 1, 18-25).

Com este pano de fundo, percebe-se agora muito melhor o conteúdo, o alcance e o sentido das afirmações de Padre Américo, bem como o facto de ter sido precisamente com os adjetivos “loucos e loucas” que apelidou alguns dos “santos e santas” da sua especial devoção (como veremos adiante).

2.2. A “santidade”: exemplaridades

2.2.1. «O amor do Pobre pela sorte dos Pobres toca as raíais da santidade»⁶⁰

Já é sabido (e pelo exposto facilmente deduzível) que os conceitos de “Pobres” e “Pobreza” (e sobretudo a realidade que estes termos encerram) ocupam um lugar cimeiro na hierarquia das preocupações e dos aspetos mais relevantes do pensar (“teo-lógico”) e agir (social) de Américo Monteiro de Aguiar⁶¹. E também sabemos, pela História da Teologia (do séc. XX, em concreto) que a apresentação/definição da figura do “Pobre” como “lugar teológico” é proposta de Gustavo Gutiérrez, feita apenas no pós-II Concílio do Vaticano, uma proposta constante de um projeto de reformulação teológica-pastoral mais alargado comumente denominado “Teologia da Libertação”⁶². Contudo,

⁶⁰ AGUIAR, Américo Monteiro de Aguiar - *Pão dos Pobres*, vol. 3, p. 40.

⁶¹ Cfr., a este respeito, “O(s) pobre(s) e a pobreza: ‘raiz, nervo e cume’ do ‘pensar atuante’ de Padre Américo” - LEAL, Luís - *Padre Américo Monteiro de Aguiar: Um “teólogo da ação” no Portugal contemporâneo*, p. 31-72.

⁶² SARANYANA, Josep-Ignasi - “*Teología de los santos*” o “*teología de la santidad*”. «Scripta Theologica», n.º 43 (2011), p. 307.

fazendo uma leitura sinóptica de tais enunciados com os escritos de Padre Américo a este respeito, talvez não seja de todo impossível vislumbrar (também) aqui uma nota visionária do seu pensamento, visionarismo este que permitirá perceber ainda melhor o alcance da sua faceta de "precursor do II Concílio do Vaticano" (no juízo acertado de D. António Marcelino⁶³). Volvidos mais de 50 anos deste Concílio (e tendo amainado o "fulgor politizante e politizado" da época e contexto em que a referida "Teologia da Libertação" surgiu), talvez tenha chegado a hora (também no quadro da proposta conceptual-pastoral do Papa Francisco) de desenclausurarmos este *topos* daquele "espartilho teológico-ideológico-político" e de lhe concedermos o merecido lugar e relevância, recuperando assim uma das "linhas mestras" (embora obnubiladas) do dito Concílio.

Para tal podem concorrer muitos dos enunciados de Padre Américo a respeito dos pobres que encaixam, precisamente, na análise e temática aqui em discussão. Com efeito, para ele, os pobres são os «santos de carne e osso, não canonizados»:

Fui ao "bairro das latas". Chovia abundantemente. Preferi assim para melhor ver a miséria. Levei comigo um dos nossos. Eles já de lá vieram e é bom que se não esqueçam, com o pobre conforto das nossas Casas. Atravessi pelo meio de todas aquelas barracas. Informeimei-me dos mais necessitados: "São todos muito pobres; precisamos todos muito".

Entre na primeira casa: homem sem trabalho, mulher com duas hérnias, tinha comido dois tostões de berbigão e era já rente à noite; muitos filhos e pequenos; lareira apagada; e por isso não se pode chamar àquilo um lar.

Dizem-me que vá a uma casa vizinha: "São dois pobres Doentes". Ele, velhinho e cheio de reumatismo, andava a vender uma tabuinha de areia fina "para arranjar para a ceia"; ela, velhinha, com uma tuberculose óssea; vivem numa antiga capela; não vi lá imagens de santos canonizados mas pareceu-me ver santos de carne e osso⁶⁴.

Convirá ter presente a sua especial afeição/devoção por Francisco de Assis, sempre «[...] na companhia da sua sempre noiva, a Santa Pobreza»⁶⁵, como exemplo radical por ele adotado do que deveria ser a atitude de todo o cristão diante dos pobres/pobreza. Com efeito, apenas considerando este campo lexical

⁶³ MARCELINO, António Baltasar – *Padre Américo. Precursor do II Concílio do Vaticano. A sua leitura dos sinais dos tempos*. Coimbra: Alforria-Tenacitas, 2016.

⁶⁴ AGUIAR, Américo Monteiro de - *O Barredo*, p. 65.

⁶⁵ IDEM - *Pão dos Pobres*, vol. 1, p. 23.

se tornarão inteiramente perceptíveis as suas palavras:

*O Pobre é coisa tão santa, e tão divina a missão de o servir, que unicamente sabe o que diz quem for pobre ou servo deles; as experiências não se transmitem*⁶⁶.

*A casa dos Pobres é verdadeiramente a Casa de Deus e a Porta do Céu. Ali tudo é maravilhoso. Os de fora não atingem a grandeza dos que lá moram nem o trato familiar de Deus. É um sacramento*⁶⁷.

Uma vez mais, a dinâmica dialogal intertextual é, aqui, de suprema relevância: como que em sentido inverso ao que seria habitual verificar-se, é o texto bíblico e a Tradição teológica a iluminar o texto de Padre Américo; são essas luzes primordiais que revelam, como em espelho, toda a luminosidade de que o texto de Américo se reveste: como não entrever, nas entrelinhas do mesmo, o imperativo de Deus a Moisés a «tirar as sandálias dos pés, porque é terra santo o lugar que pisas» (cfr. Êx 3, 4-6), trecho bíblico explicitamente invocado por Padre Américo para “encarecer” o terceiro volume do seu livro *O pão dos pobres*⁶⁸? E que dizer desta identificação da casa dos pobres como “sacramento”, quando é o próprio que define estes últimos como «canais por onde corre o sangue de Jesus»⁶⁹, verdadeira *fons vitae*?

Por conseguinte, não será atrevimento adjectivar a sua perspectiva como sendo de rutura: onde os demais seus contemporâneos viam «lixo»⁷⁰, ele vê o “santo” e o “divino”. E, nesta sua peculiar “gradação óptica” (necessariamente afinada pelas virtudes teológicas), resume o paradoxo do Mistério da Encarnação. Este será, igualmente, o caminho e o horizonte de compreensão da forma como o próprio processo de santificação se concretiza, de acordo com os seus escritos. Explicitando, e sem perifrases, para Padre Américo, a conversão começa no olhar: num olhar que deixa de ser meramente descritivo (próprio das “tabelas e formulários” usados pela “Assistência” de então⁷¹) para ser empático (na mais pura etimologia do termo), de acusação (também em sentido jurídico-penal, quando se tratava de avaliar o trabalho dos Tribunais de Menores e a “cega” aplicação da Lei⁷²) para se tornar de compreensão; a santidade é, portanto,

⁶⁶ *Ibidem*, p. XIII.

⁶⁷ IDEM - *Doutrina*, vol. 3, p. 101.

⁶⁸ Cfr. IDEM - *Pão dos Pobres*, vol. 3, p. 23-25.

⁶⁹ IDEM - *Doutrina*. Vol. 1, 2ª edição aumentada. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaiato, 1974, p. 265.

⁷⁰ IDEM - *Pão dos Pobres*, vol. 4, p. 317.

⁷¹ «Enquanto houver tabelas nos modos de fazer assistência, temos de contar com legiões de vadios nas ruas, a pedir contas à gente...! E mais nada». – IDEM - *Notas da Quinzena*. 1ª ed. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaiato, 1986, p. 133.

⁷² «[Nós, os portugueses] Regeitamos [sic] o Sermão da Montanha e eis que aceitamos os decretos do Terreiro do

também (diríamos mesmo: sobretudo) uma questão de mundividência.

Outro elemento muito interessante é a relação que Padre Américo estabelece entre "santidade" (e em particular aquela que caracteriza os mais pobres) e a "solidariedade" que tem os pobres como sujeitos (num tipo e num nível que o Autor considera só entre eles ser possível de verificar):

"São os Pobres que ajudam os Pobres, meu Padre; venha ver os meus vizinhos". Assim me dizia uma mulher de má nota! E eu fui atrás dela. Era um casebre de muitos andares com muitos cubículos e todos eles cheios.

Este aonde estávamos, é ocupado por duas mulheres cheias de anos e de simpatia. Estas são de Resende. As outras de Anadia. A primeira é de Ovar. Raras vezes encontro alguém do Porto nestas condições. São duas irmãs. A primeira é entrevada. Não se pode mexer. Serviu muitos anos uma família aonde esteve até há poucos meses, mas a senhora dela morreu e os seus descendentes não a quiseram por herança. Que pena eu tive desta velhinha que perdeu tudo, quando de tudo precisa; que estava afeita às suas coisas e agora não tem nada. Nem o sol entra naquele quarto. Que pena eu tenho dela. Trago-a e tenho-a no coração. A irmã que a zela é uma heroína. Ela é cancerosa. Tenta descobrir-se para me mostrar e eu disse-lhe que não. Quando lhe perguntei se tinha muitas dores, ela responde com simplicidade que agora tem de cuidar da irmã! Isto é o Barredo. Esta é a palavra mais funda que hoje existe em Portugal. Aqui é terra de Heróis, de Mártires e de Santos. Nós somos a vulgaridade⁷³.

A claridade do texto escusa-nos de mais explicitações. Assim, e concluindo, diríamos que são muitas e diversificadas as "vias de contemplação" da santidade propostas por Padre Américo. E que porventura o elemento mais curioso na sua proposta (d)e visão desta questão é o carácter "inesperado" e de "rutura" com que tais vias quase sempre se revestem. Em suma, somos levados a cerrar este raciocínio afirmando que uma qualquer aproximação àquela que é a "sua" definição de santidade deverá estar sempre previamente preparada para se "des-instalar" dos "lugares-comuns" (epistemológicos, concetuais, fontais ou outros), sob pena de não se conseguir perceber o *quid* a que a mesma parece querer apontar. No seguinte apartado veremos mais uma prova de que tal exigência não pode ser ignorada.

Paço, feitos e aprovados por mortais. Marcar idades. Dizer profissões. Ajustar salários. Nomear juízes. Fundar tribunais, – e o mais que lá vem. E no entanto, com todas estas cautelas, passa o pequenino na via publica com uma barra de ferro às costas, a tremer e a gemer! Para que presta a lei, se falta a consciência!» - Américo Monteiro de AGUIAR, Américo Monteiro de - *Nota da quinzena*. «O Gaiato», Ano IV, n.º 85 (31 de maio de 1947), p. 2.

⁷³ IDEM - *O Barredo*, p. 59-60.

2.2.2. O "culto dos santos" (das margens)

Homem cuja biografia e obra (literária e socialmente concretizada) se enxertam profundamente naquele que foi "o seu tempo" mas que simultaneamente apontou "muito além" desse mesmo tempo, também nele se reflete uma outra "grande linha" da espiritualidade da primeira metade do séc. XX em Portugal – o "culto dos santos" – embora, uma vez mais, seja este um reflexo de contornos inovadores (ou mesmo contrastantes) com aquela que era, à data, a fisionomia mais comum de tal fenómeno. Assim, se, por um lado, os seus textos fazem eco de uma certa «laicização da santidade» (na expressão de Maria de Lurdes Rosa⁷⁴) ocorrida aquando da Primeira República, não se encontram neles, por outro lado, nenhuma evocação daquela "santidade patriótica" tão própria do Estado Novo⁷⁵. Com efeito, nunca o nome do "Santo Condestável" (que Maria de Lurdes Rosa considera ser mesmo merecedor de um «Estudo de caso» mediante o qual «se compreende a passagem das utilizações liberal e republicana [da santidade] à do regime autoritário»⁷⁶) é associado a algo relacionado com a sua Obra; nem tão pouco os eventos e fenómenos em torno de Fátima são acolhidos nos seus escritos sob a égide da conceção "místico-visionária" da santidade" neles proposta⁷⁷. Em vez disso, e recordando o que antes se referiu acerca da sua visão da "piedade", também aqui Padre Américo renuncia a uma perspectiva de pendor "espiritualizante" (não-prático) da devoção/culto às figuras maiores da Tradição católica.

Em primeiro lugar, estabelece uma espécie de "hierarquia" no significado e afinidade espiritual que nutre por algumas dessas figuras. Segundo tal hierarquia, estaria, no topo, e sem qualquer sombra de dúvida, a figura de S. Francisco de Assis, cujo exemplo e atitude revolucionária para com os mais pobres são insistentemente citados e imitados. Depois, e "a par" de S. Francisco,

⁷⁴ ROSA, Maria de Lurdes - *Hagiografia e Santidade*. In AZEVEDO, Carlos A.- Moreira (coord.) - *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 340. Com efeito, «A conturbada época do advento da sociedade laicizada vem impor outros reagrupamentos de santos portugueses. Esta fase do processo caracterizase por uma novidade fundamental: a santidade cristã é forçada a competir com usos laicos dela própria e, por mais paradoxal que pareça, com "santidades não religiosas"». – IDEM - *Santos e demónios no Portugal medieval*, p. 87.

⁷⁵ Continuamos a seguir Maria de Lurdes Rosa: «Anos mais tarde, estando iniciado o período de recomposição da Igreja assegurado durante o Estado Novo, surge um veículo novo de construção da "santidade portuguesa", doravante sempre referida como "santidade nacional" – as colecções de livros didácticos, para a instrução popular ou infantil. Fora precedida – e acompanhada ainda, durante algum tempo – de publicações algo semelhantes, mas não tão orgânicas – as que inseriam a santidade numa reabilitação patriótica e cívica, do Portugal em crise de identidade dos inícios do século XX. Aí os santos apareciam junto com os "heróis" e os "mártires" da pátria [...]». - *Ibidem*, p. 87.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 88-89.

⁷⁷ IDEM - *Hagiografia e Santidade*, p. 342.

encontraríamos várias outras figuras que, a seu modo e no seu tempo, se tornaram igualmente exemplares na forma de encarar os pobres e a pobreza: S. João Bosco, S. Francisco Xavier e S. Vicente de Paulo são disso luzentes exemplos. Por fim, e muito embora não propriamente "abaixo" (nem sob qualquer espécie de categorização valorativa), estariam S. João da Cruz, Sta. Teresa d'Ávila e Margarida Maria de Alacoque. A todos eles se refere explicitamente Padre Américo nos seus escritos, em circunstâncias e com profundidades diversas (e como que a atestar a descrita "hierarquização" aqui rapidamente descrita).

Concomitantemente a esta devoção muito pessoal (e claramente assumida) em relação a estas figuras da Tradição eclesial, encontrarmos igualmente nos seus escritos referências ao exemplo e/ou legado de outros, por ele apelidados de "loucos e loucas", que como ele abraçaram inteiramente o Evangelho (e a vida em prol dos mais esquecidos), nas mais variadas formas e concretizações. Assim, as "Irmãzinhas dos Pobres" (com especial enfoque na sua fundadora, Joana Jugan), a anglicana Florence Nightingale, "mãe" da Enfermagem moderna; o Padre Damião de Veuster, re-conhecido pela sua total dedicação aos leprosos de Molokai; Frei Bernardo de Vasconcelos, monge e poeta do séc. XX de quem Padre Américo leu alguns livros como "leitura espiritual"; os Padres Geada e Grilo, o bispo D. Hélder Câmara, e muitos outros padres, vários leigos e leigas (alguns seus coetâneos, como a «senhora Condessa do Ameal⁷⁸, essa santa de marfim que eu tanto choro e os Pobres muito mais, nunca visitou um Pobre de automóvel e entrava em casa deles com vergonha de ser rica»⁷⁹) com quem partilhou "alegrias e tristezas, esperanças e desilusões". E estes são apenas alguns dos muitos e muitas que colheram a sua admiração, justificada por tantas razões quantas as que o levam a invocar o seu exemplo.

A santidade, portanto, tem aqui um rosto pluriforme, que atravessa tempos e lugares, modos, formas e estratos de pertença e de responsabilidade (social e/ou eclesial); não o dizendo "textualmente", Padre Américo aponta já àquela ideia (já veiculada e concretizada por figuras como Thomas More ou Francisco de Sales) e justamente sublinhada pelo II Concílio do Vaticano, de que a santidade é, antes de mais, não *uma* mas a "vocação universal" a que todo o cristão é chamado (cfr. Constituição Dogmática *Lumen gentium*, 39-42), "facto teológico" deveras digno de registo, pois que permite atestar uma vez mais o carácter inovador e "precursor" do seu pensamento.

⁷⁸ O seu nome completo é Maria Amélia de Sande Mexia Vieira da Mota Aires de Campos. Nascida a 5 janeiro 1859, faleceu em 1938. Era esposa de D. João de Sande de Magalhães Mexia Salema Aires de Campos, 1º Visconde do Ameal.

⁷⁹ AGUIAR, Américo Monteiro de - *Pão dos Pobres*, vol. 2, p. 27.

2.2.3. A "santidade horizontal": «Nem só Roma canoniza»⁸⁰

Atendendo ao “quadro devocional” atrás descrito, tornam-se igualmente perfeitamente compreensíveis as suas considerações a respeito (dos processos e da problemática em torno) da canonização:

Em um beco de certa cidade, fui há dias rodeado por mãos estendidas de quem deseja contar a sua história. O Pobre, como o Doente, gosta de fazer suas queixas. Escutei; é dever do meu estado. Das janelas, olha-se. Às portas, fala-se. Gente que vai levada, queda — formigueiro em alvoroço. Ao retirar-me do grupo, ouço dizer: “Este é que havia de ser o padre santo!”

O nosso povo é exuberante em associações de ideias. A verdade nasce-lhe dentro. Compreende. Sabe extremar. Tem saudades dos tempos em que "os sacerdotes eram de oiro e os cálices de pau". A canonização do povo não leva à glória dos altares, sim, mas é relâmpago inspirado; a voz dele é voz de Deus. Se Jesus de Nazaré fosse de canonizar, tê-lo-ia sido pelo povo no “bendito seja o ventre que Te trouxe mais os peitos que Te amamentaram”. Abnegação, generosidade, tino, nome, palavra — brilhantes por lapidar dentro da alma do povo.⁸¹

Como podemos facilmente constatar, em vez de discutir, em base teológica ou canónica, o problema/processo de canonização, Padre Américo prefere re-centrar toda esta questão no que, para ele, ela tem de verdadeiramente essencial: o lugar e significado, para a fé e para a vida concreta dos crentes, daquilo que se denomina de “comunhão dos santos”. Neste contexto, ele entende que tal conceito (teológico) não se resume nem aponta univocamente aos oficialmente canonizados: ele integra também (e de forma particular) os vivos, aqueles que são “canonizados pelo povo” devido às “heroicas virtudes”; e é pelas suas obras (em defesa dos pobres, sobretudo) que tais santos “não oficiais” revelam merecer especial “devoção”. Como que a ilustrar esta sua ideia, Padre Américo dá mesmo exemplos de duas dessas “canonizações” feitas pelo povo (Cónegos Júlio António dos Santos⁸² e Manuel Fernandes Nogueira⁸³, do Seminário de

⁸⁰ AGUIAR, Américo Monteiro - *Isto é a casa do gaiato*. «O Gaiato», Ano III, nº 54 (23 de março de 1946), p. 3

⁸¹ AGUIAR, Américo Monteiro - *Pão dos Pobres*, 1986, 1:107–8.

⁸² Nascido a 31 de novembro de 1889 no lugar de Pinheiria, Santa Catarina da Serra (concelho e distrito de Leiria), é autor de *Manual Cristão* (1940) e de *O Crucifixo* (1942). Foi prior no concelho de Lousã e depois em Santa Cruz de Coimbra, e prefeito do Seminário Maior. É como que comentando a notícia da sua morte que Padre Américo aprofunda a memória do seu legado (ver adiante nota 83).

⁸³ «[...] nasceu em 7 de Abril de 1861, na vila de Loriga, concelho de Seia, então da diocese de Coimbra [até 1882]. [...] foi ordenado Presbítero em 19 de Outubro de 1884, pelo Bispo de Coimbra, D. Manuel Correia Bastos Pina [...]. Pároco *encomendado* [12-XII-1884] e *colado* [14-VI-1907] do Piódão, concelho de Arganil. Nessa

Coimbra⁸⁴); noutro local, refere inclusive uma oração de petição «pela breve canonização [sic] de Isabel [Elisabeth] Leseur», onde conclui, esclarecendo: «A canonização [sic] é mais para glória da Igreja militante do que propriamente para o indivíduo canonizado [sic]. Quantos santos sem canonização!»⁸⁵.

Outra ideia interessante é a da associação entre “canonização” e “reconhecimento”, sobretudo aplicado à sua Obra. Mais concretamente, para Padre Américo, a Obra da Rua é “canonizada” por aqueles que a visitam e conhecem verdadeiramente:

As Fundadoras das Criaditas dos Pobres. As Mestras com letra grande estiveram na aldeia. Oriundas de famílias ilustres, deixaram um dia a barca

povoação fundou um bom centro de estudos [colégio], que funcionou entre 1886 e 1906. Veio para o Seminário de Coimbra em 1907, pela mão do Vice-Reitor Cónego José Alves Matoso, e aí foi Director Espiritual até 1932. [...] Cónego capitular da Sé de Coimbra, nomeado pelo Bispo D. Manuel Luís, em 5 de janeiro de 1922. Faleceu em 28 de Fevereiro de 1944, com 83 anos, no Seminário de Coimbra» - MENDES, Manuel - *Da Missa Nova do Padre Américo em Coimbra*. «O Gaiato», Ano LXXVI, nº 1968 (17 de agosto de 2019), p. 4. A respeito da figura e legado deste ilustre presbítero conimbricense, ver CARDOSO, A. Brito - *Figuras da Igreja na Diocese de Coimbra: Cónego Manuel Fernandes Nogueira (7-04-1861 - 28-02-1944)*. Coimbra: Gráfica de Coimbra 2, 2006.

⁸⁴ Porque o próprio texto de Padre Américo se nos revela pertinente para a análise aqui em curso, aqui o transcrevemos, embora apenas em parte: «O povo canonizou um santo no cemitério da Conchada, em Coimbra, num dia de chuva do mês de Janeiro de 1947. Lágrimas. Silêncio. Reverência. Tocava-se no caixão piedosamente. Fervorosamente. Morreu um santo: o senhor Cónego Júlio, do Seminário de Coimbra. Dias antes, estive à beira do seu leito, sozinho. Ele mandou-me fechar a porta. Conversámos. Cala-te boca! Vi a Eternidade!. Paroquiu por quinze anos a freguesia de Santa Cruz de Coimbra. De uma vez, fui dar com Ele nos claustros da igreja, abatido do que antes lhe fizeram. “Quinze anos! Quinze mistérios dolorosos!” — disse. Saiu da sua freguesia com seis notas de cem escudos dentro de um envelope. Era todo o seu dinheiro! Eu vi. Eu contei. Seis notas. Chorámos de alegria! A riqueza imensa que Ele amontoava na paróquia, não era da que se fecha em casas-fortes. Não é de guardar. É de dar. Que o digam todos quantos a recebiam enquanto Ele era pastor. Que o digam todos quantos, ao depois, a receberam. E os que a hão-de receber pela vida fora com a leitura dos seus livros. [...] Ele usava quatro letras; quatro iniciais por debaixo do nome. Quem tiver o seu nome escrito, algures, pode verificar: S. C. N. S. — *Sine caritate nihil sum*. Escrevia muitas vezes, com tinta, a verdade que trazia no coração marcada a sangue».- AGUIAR, Américo Monteiro de - *Pão dos Pobres*, vol 2, p. 27. IDEM - *Notas da Quinzena*, p. 148-149.

⁸⁵ Cfr. IDEM - *Do que nós necessitamos*. «O Gaiato». Ano IV, nº 86 (14 de junho de 1947), p. 2. Elisabeth Arrighi Leseur nasceu em Paris em 1866, sendo seus pais Antoine e Marie-Laure Arrighi. Ela e seus 4 irmãos foram criados e educados de acordo com os princípios de uma família católica do seu tempo. Curiosamente, foi aos 11 anos de idade que Elisabeth começa a registar no seu diário alguns pensamentos de teor espiritual. Mais tarde, e tendo-se tornado numa mulher de elevada cultura e profundo fervor religioso, cultora das artes, das letras e da filosofia, casou-se com Félix Leseur, médico e jornalista, igualmente culto e figura destacada da sociedade francesa, com quem não partilhava, contudo, dos seus ideias e mundividência cristã-católica. De facto, diante do agnosticismo e mesmo anticlericalismo de seu marido, Elisabeth optou por uma vida de oração e imolação permanente pela conversão de seu esposo. Abnegada e fiel companheira nos eventos sociais onde a presença de Deus lhe parecia obnubilada, chorava muitas vezes em silêncio e oblação a Deus. Além da oração tranquilizava-a a escrita do seu atrás referido *Diário*, anotações que, após a sua morte (a 3 de maio de 1914), revelaram a seu marido o profundo sofrimento que este lhe havia infligido e motivaram a sua tão desejada (por Elisabeth) conversão. Assim, em 1919, Félix entra no noviciado dos Dominicanos, adotando como nome religioso Frei Marie-Albert Leseur. A 8 de julho de 1923, menos de dez anos após a morte de Elisabeth, é ordenado sacerdote e a partir de então torna-se um grande divulgador da obra escrita e testemunho de sua falecida mulher, trabalhando incansavelmente, até à sua morte (1950), pela causa da sua beatificação (ainda em curso). Mais informações em <http://www.clastrum.com.br/2016/11/28/serva-de-deus-elisabeth-leseur/> [Consulta realizada em 21/01/2019].

e as redes e seguiram Jesus. Tomaram de renda uma casa pobre, num bairro pobre, e começaram a servir o Pobre com o nome de Creaditas [sic]. Fugiram do seu meio, das suas relações; até os laços de sangue cortaram! Hoje são duas dúzias d'Elas em Coimbra, em Aveiro, em Oliveira do Hospital. Chegaram naquele dia à hora de jantar e sentaram-se para comer. Comer à nossa mesa, da nossa comida, no meio dos nossos rapazes. O Norberto, foi-lhes designar aposentos, serviu-lhes uma chícara de leite por merenda e à ceia, tornou a servi-las, no mesmo sítio do jantar. Elas viram. Elas ouviram. Elas tomaram conta de tudo com olhos e inteligência. Não houve nota; não houve parcela; — nada de que as duas Creaditas [sic] se não tivessem inteirado - foi uma sindicância amorosa. Pois muito bem. A franca apreciação das duas Mestras, é o selo branco do saber. Elas sabem. Elas falam. Estou contente. A Obra da Rua, está canonizada⁸⁶.

Este breve trecho é esclarecedor, portanto, do interessante significado que o nosso Autor atribui ao conceito de “canonização”. Uma vez mais, ele serve-se de um conceito teológico-canónico muito particular para, de certo modo, o “desmistificar”, enxertando-o num diferente campo de compreensão. Assim, do mesmo modo que são os “santos vivos” que mais lhe “interessam”, é na boca daqueles em quem ele próprio reconhece a presença e ação das verdadeiras virtudes que Padre Américo coloca a “autoridade” para igualmente “canonizar” (aqui, no sentido de tornar modelar, fazer digno de imitação). O (seu) “cânone” aqui subjacente não será, certamente, o que resulta do culminar dos processos (jurídico-canónicos) habituais, mas antes o da comprovação, *in loco* e *in tempore*, das virtudes (sobretudo as teologais) que exprimem, no seu entender, a verdadeira santidade.

2.2.4. «Maternidade e santidade correm a par, de mãos dadas».⁸⁷

Um elemento deveras “contra-corrente” do seu ideário em torno da santidade é a associação entre esta e a da figura da mulher-mãe. Atente-se nos seguintes textos:

À meio-dia o filho responde à sineta e acode. Ela vem por outros caminhos. O refeitório é situado na casa-mãe. Uma escada monumental, em círculo, diz para um espaçoso átrio e este para o refeitório. A dividir, há uma porta envidraçada. É aqui o mirante daquela mãe. Ela trouxe consigo

⁸⁶ AGUIAR, Américo Monteiro de - *Visitantes ilustres*. «O Gaíato», Ano V, nº 128 (22 de janeiro de 1949) p. 1.

⁸⁷ IDEM - *Pão dos Pobres*, vol. 2, p. 35.

os sentidos mai-lo coração e é com eles e com este que observa. O filho lá está. Entrou com a multidão e tomou à mesa o lugar do costume. Ela distingue-o. Vê os seus passos e gestos. Sente-lhe o bafo. Tantas coisas que àquela hora interessam os visitantes e também a ela o deveriam fazer. A alegria da hora, a indumentária dos serventes, a presença do chefe, o ruído da cozinha — tantas coisas... e ela não. Ela não dá fé. Por detrás e à mesma hora, passam dezenas dos grandes para o seu refeitório; e da mesma sorte, para o seu, dezenas dos mais pequeninos. Ela, a mãe, continua colada aos vidros da porta sem de nada se aperceber. É assim o êxtase dos santos!

Levou muito tempo que ela me visse e eu estava bem pertinho! Mal me viu deixa tudo e fala-me.

— *Quem namora?*

— *O meu filho!*

Eu dizia ali bem. Podia fazer parte do êxtase maternal.

Sou guarda do seu tesoiro.

Se o homem animal despreza e bota fora, o espiritual apanha, aproveita, burila e devolve. Sim. Eu podia participar daquele momento maternal⁸⁸.

Ajude os desvalidos no seio das próprias famílias, que isso mesmo é o sentido do quarto Mandamento. Não tiremos às mães o privilégio de o serem nem a ocasião de se santificarem, tratando com amor, como faz esta, filhos doentes em suas próprias casas⁸⁹.

Estamos, pois, muito distantes dos modelos de “santidade feminina” cristã sistematicamente estudados por Jean-Pierre Albert⁹⁰, para quem todo esse universo discursivo é muitas vezes construído com bases hagiográficas masculinas⁹¹. De facto, apenas um olhar distraído poderá considerar estranho que não se encontre aqui ecos de “assomos místicos”, nem de «jorros de sangue», «jejuns» ou «bulimias eucarísticas», expressões de «certa desmesura na experiência da dor e do sofrimento, na forma de mortificações e de atos repugnantes visando a degradação física [...] acentuando o carácter heroico da personalidade em causa» e que, assim considerados, simbolizam as «núpcias da mulher, em processo de santificação, com Cristo»⁹². A mulher (mãe) é, aqui, modelo de santidade, sim, mas por outra via, radicalmente diversa: a

⁸⁸ IDEM - *Doutrina*, vol. 3, p. 17.

⁸⁹ IDEM - *Pão dos Pobres*, vol. 1, p. 205-206.

⁹⁰ ALBERT, Jean-Pierre - *Le sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*. [s. l.]: Aubier, 1997.

⁹¹ *Ibidem* - p. 410-13.

⁹² MARQUES, Tiago Pires - «De Corpo e Alma na Margem», p. 149.

da abnegação, a da entrega, a do sacrifício (incruento ou mesmo cruento) em prol da felicidade e bem-estar dos seus filhos. Sendo este (mais) um tema que mereceria outro aprofundamento (histórico-teológico), registre-se, pelo menos, este sublinhado como mais um dos aspetos inovadores desta forma de "pensar a santidade" proposta por Padre Américo.

2.2.5. *A Obra da Rua como espaço-proposta de santidade*

Finalmente, não podemos ignorar que o próprio projeto da "Obra da Rua" por si fundada, aqui entendida enquanto resposta institucional e pedagogicamente organizada aos problemas da pobreza, abandono, delinquência e mendicidade infantis, constitui, em si mesmo, uma plasmação da sua conceção de santidade.

Em primeiro lugar, tal é-nos patenteado pela apresentação que o Autor nos faz daquela que é a identidade desta sua Obra: «Os qualificativos da Obra da Rua são absolutamente adequados. Ela é nacional. Ela é humana. E só depois é que é de Deus. Primeiro o animal, depois o espiritual. Primeiro o homem, depois o santo»⁹³. Não restem dúvidas: nesta hagiografia, a História precede a Eternidade, a Antropologia precede a Hagiologia.

Num segundo momento, são as próprias estruturas da Obra (as suas várias Casas e Abrigos), que são aqui entendidas também no horizonte mais alargado dos efeitos/dinâmicas sociais por elas provocadas nos contextos em que as mesmas se inscrevem e que suscitam, no entender do Autor, espaços hermenêuticos de uma vivência e prefiguração, no já e aqui históricos, de uma dimensão meta-histórica da própria santidade: «A Obra da Rua já é uma comunhão espiritual de que os santos sentem necessidade!»⁹⁴. Com efeito, a hipótese dual de interpretação do termo "santos" deste enunciado, se não clarifica nem concretiza o sentido exato da sua utilização, permite, por sua vez, uma "colagem" entre imanência e transcendência que se revela perfeitamente viável e compreensível no quadro do dinamismo da Incarnação subjacente, em tão grande medida, a toda a *forma mentis* do nosso Autor.

Finalmente, é o seu projeto educativo⁹⁵ a denunciar positivamente o mesmo ideário:

Já tínhamos o hospital; agora, a Capela; as oficinas hão-de vir. Tríptico

⁹³ AGUIAR, Américo Monteiro de - *Correspondência dos Leitores*. 1ª. ed. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaíato, 1988, p. 99.

⁹⁴ IDEM - *De como eu fui...*, p. 25.

⁹⁵ MARTINS, Fernando Ferreira - *Obra da Rua. Da criança ao adulto em projeto*, 1ª ed. (Porto: Edições Salesianas, 2016).

*de beleza! A formação completa do Rapaz está aqui. Nós não queremos fazer santos, que isso é unicamente obra da Graça. Nem "santinhos", que é obra de pieguice. Procuramos, sim, obter homens honestos*⁹⁶.

*A gente ensaia, observa e guarda no peito os primeiros voos destas almas, sem esfregar as mãos nem botar foguetes. A Casa do Gaiato não é nenhuma "máquina de fazer santos", como alguém disse por picardia. Nós estamos aqui para fazer frente às realidades. É impossível que todos os nossos dêem tábua; muitos hão-de dar casqueira. É assim nas famílias bem nascidas. Com mais razão nesta, cujo nascimento foi desgraça, e infância aborrecimento. É impossível. [...] Bem sei que não faço santos [...]. Sei o terreno que piso*⁹⁷.

*Justamente hoje, à estação da Missa, preguei o evangelho do dia aos meus rapazes e disse que não tivessem medo da palavra santo. Ser santo. E por aqui adiante, fui-lhes dizendo que em toda a parte, a todo o tempo, qualquer que seja a condição de vida, podemos desejar e abraçar aquele ideal: a cavar as terras, a bater ferro, a picar pedra, a fazer botas, a cortar pano, a advogar causas, a curar enfermos, a dizer missa. Os rapazes escutavam, pasmados*⁹⁸.

O pasmo dos seus rapazes explicava-se pela constatação do «Fraco conceito [que] se faz cá em casa da santidade e dos santos»⁹⁹, certamente semelhante ao dos seus coetâneos mais velhos, que colocavam tal propósito e suas figuras em lugares inacessíveis aos "comuns mortais". Assim, ao propor uma visão mais "horizontal", mais "quotidiana" e mais "tangível" da santidade, Padre Américo incute aos jovens rapazes, e desde tenra idade, esta sua (nova) compreensão do ideal que todos devem (tentar) alcançar. Esta "via da santidade", por ele próprio concretizada em não poucos dos "princípios pedagógicos" estruturantes da sua proposta educativa¹⁰⁰, demonstra, a seu modo, o carácter holístico da sua visão acerca desta problemática.

⁹⁶ AGUIAR, Américo Monteiro de - *Pão dos Pobres*, vol. 4, p. 204.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 315.

⁹⁸ IDEM - *Do que nós necessitamos*. «O Gaiato», Ano IV, n.º 86 (14 de junho de 1947), p. 2.

⁹⁹ IDEM - *Isto é a Casa do Gaiato*. «O Gaiato», Ano III, n.º 61 (29 de junho de 1946), p. 4.

¹⁰⁰ A este respeito ver, entre outros: LOUREIRO, João Evangelista - *Subsídios para o estudo do pensamento pedagógico do Padre Américo*. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 1963; MARTINS, Ernesto Candéias - *Amor, Meditação e Acção. Pedagogia Social do Padre Américo Monteiro de Aguiar...*; LOUREIRO, João Evangelista - *Um grande educador português do século XX: o Padre Américo e a sua obra pedagógica*. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 1996.

Em jeito de conclusão

Reconhecendo o carácter provisório e porventura não suficientemente aprofundado de algumas das intuições aqui expostas, talvez seja mais válido, à hora de concluir, e para não repetir o que foi sendo dito, apresentar aquele que nos parece ser o trecho em que de forma mais evidente o Autor aqui eleito parece responder à nossa questão:

Sim, prosseguia eu: Basta-te luz e força. A luz é tudo. Sem essa luz, nada. Eu sou a Luz. Nunca nenhum mortal se atreveu a dizer de si uma coisa tão simples! Essa luz, rapazes. Depois, força. Força para fazer o Bem e força para evitar o Mal. Dois caminhos, duas forças.

Finalmente, para não demorar os ouvintes, então, nem agora, os leitores, esclareci: o santo é o homem que vive na sua vida a Vida de Deus. Vive-a hora a hora a cair e a levantar-se, a prometer e a faltar, que isso é tudo quanto ele pode fazer. O resto, vem de Deus. É bom que todos tomem nota e façam muito caso desta doutrina, por causa da pimponice. Santidade pimpona. Santos pimpões. Cautela.¹⁰¹

Esta é a sua "ideia" de santidade, uma ideia que a sua biografia haveria de tornar "concreta". Com efeito, se nos questionarmos sobre que "tipo de santo" foi/é Padre Américo, teremos que buscar a resposta a essa questão na confluência do seu pensamento com aquela que foi a sua ação. Assim, veremos que Padre Américo foi:

1. um homem-santo verdadeiramente "visionário", precursor de caminhos novos:

Padre Américo não precisa de esperar por um Concílio ou por acontecimentos, ordens e orientações de fora. Ele foi realmente um precursor. Quando o Evangelho é alimento diário e se respira na vida de cada dia, nesse se aprende a viver o Espírito de Cristo, o seu testemunho e o seu modo de agir com todos, com predilecção para com os mais pobres¹⁰².

Em 1997, foi publicado o decreto de validade da Causa de Beatificação do Servo de Deus. Em 2004, foi entregue, na Congregação para as Causas dos Santos, a 'Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis'. [A 12 de

¹⁰¹ AGUIAR, Américo Monteiro de - *Do que nós necessitamos*. «O Gaiato», Ano IV, n.º 86 (14 de junho de 1947), p. 2.

¹⁰² MARCELINO, António Baltasar – *Padre Américo. Precursor do II Concílio do Vaticano*, p. 27.

dezembro de 2019, a Santa Sé publicou o Decreto sobre as virtudes heroicas, momento central no processo de beatificação.] *Já canonizado no coração do povo como 'santo dos pobres', bem merece um lugar próprio no 'Martirólogo Romano'. Porquê? [...] [Porque] "O Padre Américo antecipou-se ao II Concílio do Vaticano, porque o modelo de Jesus Cristo, servo e pobre, estava já gravado no seu coração e a orientar a sua vida. A opção preferencial pelos pobres era, de há muito, a sua opção de vida"*¹⁰³.

*Era "assim" o P.e Américo. Não o desfiguremos. Entreguemo-lo "assim" à História*¹⁰⁴.

2. um homem-santo, "convertido" à causa dos pobres, por quem se "martirizou". Aclamado ainda em vida por aqueles que o conheceram como "santo", se o quiséssemos enquadrar na tipologia da santidade, seja a tradicional¹⁰⁵ (confessores, mártires, papas, doutores, bispos, pastores, virgens e viúvas) ou a popular¹⁰⁶ (jejuadores, conversos, mártires/expiadores), provavelmente teríamos que o inserir no grupo dos "santos conversos". De facto, as "marteladas" de que diz ter sido alvo e que usa como explicação para a sua "mudança de vida" exprimem, a seu modo, a sua "conversão" pela causa dos pobres. Dito de forma lapidar: «[Padre Américo foi um] Homem rico que a meia idade se fez pobre, por amor da Santa Pobreza de Jesus Cristo»¹⁰⁷.

Certamente que esta sua "conversão" não se situa no mesmo plano nem obedece às mesmas dinâmicas espirituais-religiosas (e mesmo vivenciais) de outros seus contemporâneos (a título de exemplo, citem-se os nomes de Gilbert Keith Chesterton, Evelyn Waugh, Edith Stein, Gertrud von Le Fort, Giovanni Papini, Sigrid Undest, José Bergamín, Charles Péguy, Max Jacob, Jacques Maritain, ou Gabriel Marcel¹⁰⁸). Não obstante, é precisamente com alguns deles (sobretudo com Péguy e Maritain) que Padre Américo parece comungar em não poucas linhas do seu pensamento, particularmente no que à santidade diz respeito. Com efeito, com Charles Péguy, Padre Américo comunga da ideia de

¹⁰³ MENDES, Manuel - *Com amor à Igreja - serva e pobre*. In MARCELINO, António Baltasar – *Padre Américo. Precursor do II Concílio do Vaticano*, p. 7-8.

¹⁰⁴ SOARES, Pe. Avelino - «Facetas de uma vida», 4.

¹⁰⁵ Cfr. PELLISTRANDI, Benoît. - *De la "acción de los católicos" a la santidad laical: el historiador frente a la santidad contemporánea*. In *El caminar histórico de la santidad cristiana: de los inicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II*. Navarra: Universidad de Navarra - Servicio de Publicaciones, 2004, p. 34.

¹⁰⁶ Cfr. LOPO, Domingo L. González - *¿Cómo Se Construye La Historia de Un Santo? La Imagen Del Santo y Su Evolución a Través de Los Siglos: El Ejemplo de S. Rosendo de Celanova*. «Lusitania Sacra». II série, nº 28 (2013), p. 29.

¹⁰⁷ ELIAS, Padre - *O pai Américo era assim*, 1ª ed. (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1958), 7.

¹⁰⁸ Cfr. SÁNCHEZ COSTA, Enrique - *Santidad y Mundo en cinco escritores europeos del siglo XX*. «Schripta Theologica». Vol. 47 (2015), p. 349.

que os santos são, sobretudo, sinónimo de gente humilde (que pode ou não estar nos altares, canonizados ou não); para ambos a santidade tem pouco a ver com "milagres" ou "ações prodigiosas", arrebatamentos místicos ou estigmas... mas antes com a vivência quotidiana e ordinária de um amor a Deus e aos demais¹⁰⁹. Já quanto à confluência com o pensamento de Jacques Maritain, encontramos em Padre Américo a sua ideia de que a santidade é, sobretudo, sinónimo de uma total e radical confiança em Deus: «A Santidade não é algo muito complicado. É simplesmente uma imensa confiança em Deus». Para este autor, a primeira definição de santidade é «o heroísmo do amor»¹¹⁰; não um heroísmo arrebatador, feito de glórias e vitórias retumbantes contra quaisquer inimigos, mas antes um "heroísmo pacífico" e, por consequência, verdadeiramente "revolucionário" («revoltado pacífico», assim se autodefiniu certa vez o próprio Padre Américo¹¹¹...). E, para terminar este breve e conclusivo périplo hermenêutico entre as vidas, obras e ideias de literatos contemporâneos e as de Padre Américo, registre-se ainda duas notas da obra e ideário de outro autor relevante deste período: Georges Bernanos. Para o autor do *Diário de um pároco de aldeia* (publicado em 1936), tal como para Charles Péguy atrás referido, a santidade era concebida como o "heroísmo do quotidiano"¹¹²: é no dia-a-dia que o homem/mulher tem a oportunidade de se "fazer" santo... tal como, mais tarde, em 1962, Sophia de Mello Breyner Andresen haveria de escrever nos seus atrás citados *Contos Exemplares*. Muito interessante para o nosso tema é ainda a defesa que Bernanos faz da "santidade infantil", invocando até exemplos da História/Tradição eclesial (Santa Eulália, Santa Inês, S. Pelayo, São Dióscoro, S. Filipe de Alexandria e os dez mártires infantis, Santa Maria Goreti...). Para este autor, estes são jovens santos que «enchem de alegria a Igreja, encarregada pelo bom Deus de manter no mundo esse espírito de infância, essa ingenuidade, essa frescura»¹¹³, atributos tão densa e vivamente sublinhados (e sublimados) nos escritos de Padre Américo.

Em suma, vemos que o modelo de santidade proposto e "incarnado" por Padre Américo é o da "santidade universal", no sentido de esta ser um desígnio que está ao alcance de todos: basta que cada um se mantenha "de olhos abertos, coração sensível e mãos solícitas" ao sofrimento do próximo (sobretudo o mais pobre, e independentemente das formas sob as quais esta pobreza se possa revelar) e certamente que esta *via crucis* se converterá em *via lucis*, porque

¹⁰⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 362.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 363.

¹¹¹ AGUIAR, *Pão dos Pobres*, 1999, 3:97.

¹¹² SÁNCHEZ COSTA, Enrique - *Santidad y Mundo en cinco escritores europeos del siglo XX*. p. 367.

¹¹³ *Ibidem*, p. 368.

iluminada, a partir de dentro, pela radicalidade do Evangelho. Dito com uma nota de humor, tão típica também de Padre Américo, e mesmo desconhecendo se ele terá algum dia lido Bernanos, parece-nos, ainda assim, acertado inferir que subscreveria as palavras deste autor quando escreve: «Ninguém entre nós saberá nunca suficiente teologia para sequer chegar a ser cónego. Mas sabemos o suficiente para chegarmos a ser santos»¹¹⁴.

Artigo recebido em 01/09/2020

Artigo aceite para publicação em 09/12/2020

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 369.

VARIA

DA HIBÉRNIA À VIDIGUEIRA: A GENEALOGIA IRLANDESA DE FREI ANTÓNIO DAS CHAGAS

PEDRO ÁLVAREZ-CIFUENTES
UNIVERSIDAD DE OVIEDO

alvarezcpedro@uniovi.es

RESUMO: A partir das informações biográficas apresentadas pela *Vida, e Morte do Varão Apostólico Fr. Antonio das Chagas* de fr. Rafael de Jesus (1683) e pela *Vida, virtudes e morte de Fr. Antonio das Chagas* de Manuel Godinho (1687), estuda-se a ascendência irlandesa do escritor seiscentista português fr. António das Chagas (1631-1682), através da sua mãe, D. Helena de Zúñiga, e do seu avô materno, o capitão D. Terêncio de Zúñiga, os quais se refugiaram na península Ibérica no contexto da perseguição da aristocracia católica da Irlanda.

PALAVRAS-CHAVE: Frei António das Chagas; Literatura Barroca; Biografia; Genealogia; Irlanda.

ABSTRACT: This paper explores the Irish ancestry of the seventeenth-century Portuguese writer fr. António das Chagas (1631-1682) in light of the biographical information provided by fr. Rafael de Jesus's *Vida, e Morte do Varão Apostólico Fr. António das Chagas* (1683) and Manuel Godinho's *Vida, virtudes e morte de Fr. Antonio das Chagas* (1687) about his mother, D. Helena de Zúñiga, and his maternal grandfather, captain D. Terêncio de Zúñiga, who took refuge in the Iberian peninsula in the context of the persecution of the Catholic aristocracy of Ireland.

KEYWORDS: Frei António das Chagas; Baroque Literature; Biography; Genealogy; Ireland.

*Que foi dos Césares e Alexandres que não cabiam em um só mundo?
Que foi dos Cresos e dos Midas, a quem deu ouro toda a terra? Que das
Helenas e das Cavas por quem ardeu Tróia e Espanha? Acaso há mais que
uma memória de que estas duas acabaram, de que aqueles se consumiram e
de que todos se perderam?*¹

¹ CHAGAS, fr. António das – *Carta a D. Francisco de Sousa*. Apud PONTES, Maria de Lourdes Belchior – *Frei António das Chagas: um homem e um estilo do século XVII*. Lisboa: Centro de Estudos Filológicos, 1953, p. 465. Agradeço a Joel Alves a revisão do texto em português.

1. O texto fundamental sobre a vida e a obra do padre franciscano fr. António das Chagas — no século, António da Fonseca Soares (1631-1682) — continua a ser a monografia publicada em 1953 por Maria de Lourdes Belchior Pontes². Se a produção literária e as peripécias pessoais de fr. António das Chagas no decorrer da Guerra da Restauração vieram a atrair a atenção da academia em tempos mais recentes³, as origens familiares do fundador do seminário apostólico do Varatojo têm sido estudadas dum maneira superficial⁴, repetindo apenas as informações coligidas por Teófilo Braga no terceiro volume da sua *Historia da Litteratura Portugueza*:

*O nascimento de Antonio da Fonseca Soares liga-se á convulsão das luctas religiosas em Inglaterra sob Carlos I; o rei procurava fortalecer-se com todos os privilegios do absolutismo, apoiando-se para isso no restabelecimento da igreja anglicana, no papismo; o parlamento e as communes, reivindicando as liberdades civis, sustentavam a igreja presbyteriana. Fôra em 1628 e 1629 que romperam estas luctas, em que o rei se atreveu á perseguição dos protestantes*⁵.

O panorama histórico apresentado por Braga parece pouco preciso. A perseguição religiosa já tinha começado quase um século antes na Inglaterra dos Tudor, embora seja verdade que a Reforma anglicana foi colocada no primeiro plano do debate político durante o reinado de Carlos I Stuart (1625-1649). No entanto, verificar-se-á que a história familiar de fr. António das Chagas

² PONTES, Maria de Lourdes Belchior – *Frei António das Chagas*. Ob. cit. Anteriormente, Belchior Pontes tinha publicado uma copiosa *Bibliografia de António da Fonseca Soares (Frei António das Chagas)*. Lisboa: Centro de Estudos Filológicos, 1950. Veja-se ainda PONTES, Maria de Lourdes Belchior – *Os homens e os livros: séculos XVI e XVII*. Lisboa: Verbo, 1971.

³ MORUJÃO, Isabel – *Apresentação*. In CHAGAS, fr. António das – *Cartas Espirituais*. Porto: Campo das Letras, 2000, p. 9; MORAES, Carlos Eduardo Mendes de – *Fonseca, Chagas ou Ribeiro da Costa?*. «Philologus», 39 (2007), p. 1-16; GRANJEIRO, Heloiza Brambatti – *Fonseca e Chagas: uma vida*. In *II Colóquio da Pós-Graduação em Letras*. Assis: Universidade Estadual Paulista – UNESP, 2010, vol. II, p. 533-539; LOPES, André da Costa – *António da Fonseca Soares: homem de letras e armas*. In MARÇALO, Maria João et alii (eds.) – *Língua portuguesa: ultrapassar fronteiras, juntar culturas*. Évora: Universidade de Évora, 2010, p. 35-49; D'ARCADIA, Luís Fernando Campos; MORAES, Carlos Eduardo de – *A poesia vulgar de António da Fonseca Soares: uma proposta de um reexame de um conceito*. In *Anais Eletrônicos Do Congresso Internacional ABRALIC 2018*. Uberlândia: Associação Brasileira de Literatura Comparada, 2018, p. 1556-1567; NOGUEIRA, André Scavassa Vecchia – *O conselheiro/orientador espiritual Frei António das Chagas nas Cartas Espirituais*. Assis: Universidade Estadual Paulista – UNESP, 2019. Tese de doutoramento.

⁴ Apenas Lopes, seguindo as informações de Belchior Pontes, assinala na sua tese de mestrado que a mãe de fr. António, «Helena Zuniga [sic] era descendente de reis da Irlanda». LOPES, André da Costa – *Da agudeza às metáforas: romances de António da Fonseca Soares*. Assis: Universidade Estadual Paulista – UNESP, 2012, p. 13.

⁵ BRAGA, Teófilo – *Historia da Litteratura Portugueza III: Os Seiscentistas*. Porto: Livraria Chardon de Lello & Irmão, 1916, p. 445-446. Ver também BRAGA, Teófilo – *Poesia mystica de Frei Antonio das Chagas*. «O Instituto», XIII (1866), p. 139-142.

não está tão relacionada com o conflito do monarca inglês e do arcebispo de Cantuária William Laud com o partido calvinista do Parlamento, a partir de 1629, quanto com a repressão da católica Irlanda e o episódio conhecido como *Flight of the Earls* ou «Fuga dos Condes», isto é, o exílio voluntário de Hugh O'Neill, 2.º conde de Tyrone, Rory O'Donnell, 1.º conde de Tyrconnell, e os seus seguidores, os quais abandonaram a Ilha Esmeralda a 14 de setembro de 1607⁶.

Com a sua pena ágil, Braga evoca as origens familiares do escritor, que chega a considerar «o melhor representante do lirismo gongórico em Portugal»⁷:

Vivia na Irlanda catholica o castelhano D. Terencio de Zuniga, e antevendo os morticinios que tinham fatalmente de dar-se, resolveu afastar sua filha Helena Elvira de Zuniga para um paiz catholico, ficando elle mais livre para sacrificar-se á causa do papismo, que então prégava o fanatico Land. Achando-se restabelecida a paz entre a Inglaterra e a Hespanha, Zuniga achou meio de vir para Portugal sua filha, sendo confiada, por influencias catholicas, á Condessa da Vidigueira, D. Leonor Coutinho, que promptamente lhe arranhou marido. Casou pois Helena Elvira de Zuniga com o bacharel Antonio Soares de Figueirôa, que vivia na Villa da Vidigueira, onde se conservou até ao nascimento do seu segundo genito [o futuro fr. António], em 25 de Junho de 1631, das «tres para as quatro horas da madrugada», como passados anos referia em uma carta Antonio da Fonseca Soares⁸.

Como vemos, apesar do pai de fr. António das Chagas ser português, a mãe foi uma misteriosa D. Helena Elvira de Zúñiga, donzela de origem hiberno-espanhola recolhida em Portugal em casa da mulher do 4.º conde da Vidigueira, a condessa D. Leonor Coutinho de Távora⁹. O zelo católico dos seus antepassados

⁶ Sobre a questão irlandesa na monarquia hispânica e a chamada «Misión de Irlanda», veja-se GARCÍA HERNÁN, Enrique – *Irlanda y el Rey Prudente*. Madrid: Laberinto, 2000; GARCÍA HERNÁN, Enrique et alii (eds.) – *Irlanda y la monarquía hispánica: Kinsale 1601-2001. Guerra, política, exilio y religión*. Alcalá: Universidad de Alcalá, 2002; BRAVO LOZANO, Cristina – *La Misión de Irlanda en la estrategia política de Felipe III*. In PÉREZ ÁLVAREZ, María José; MARTÍN GARCÍA, Alfredo; RUBIO PÉREZ, Laureano (eds.) – *Campo y campesinos en la España Moderna: culturas políticas en el mundo hispano*. Madrid: Fundación Española de Historia Moderna, 2012, vol II, p. 1557-1566. Acerca da perseguição dos católicos em Inglaterra, ver FRASER, Antonia – *The Gunpowder Plot: Terror and Faith in 1605*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1996. Sobre a estada da católica Luísa de Carvajal em Inglaterra, veja-se CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Doña Luísa de Carvajal y la Inglaterra de la Reforma a través de su epistolario*. «Via Spiritus», 21 (2014), p. 5-28.

⁷ BRAGA, Teófilo – *Historia da Litteratura Portuguesa III*. Ob. cit, p. 444. Veja-se, a propósito, ARES MONTEZ, José – *Góngora y la poesia portuguesa del siglo XVII*. Madrid: Gredos, 1956.

⁸ BRAGA, Teófilo – *Historia da Litteratura Portuguesa III*. Ob. cit, p. 446.

⁹ Acerca de D. Leonor Coutinho de Távora, autora do romance de cavalaria *Crónica do Imperador Belindro*,

irlandeses marcaria o destino e a obra literária de quem deixou de ser o «capitão Bonina» para converter-se no «fradinho», como aponta Braga com certo ressaibo reprovador: «Pode já inferir-se que esse fanatismo religioso a que se votara seu avô D. Terencio e os sustos de sua mãe foragida em uma villa do Alemtejo, entre extranhos, lhe transmittiram essa tendencia para a credulidade que veiu a tornar-se exclusiva pelas decepções do amor»¹⁰. No seu *Ensaio biographico-critico sobre os melhores poetas portuguezes* (1855), a única informação genealógica que fornece Jose Maria da Costa e Silva é que fr. António «foi filho legitimo de Doutor Antonio Soares de Figueiroa, da principal nobreza d'aquella Villa, e de D. Helena de Zuniga, natural da Irlanda, porém de origem hespanhola, como bem o indica o seu appellido»¹¹. Igualmente, a crónica romanceada de Alberto Pimentel (1889), *Vida mundana de um frade virtuoso (perfil historico do seculo XVII)*, insiste na aparente contradição da nacionalidade da mãe — «posto que de origem castelhana, era natural da Irlanda»¹² — e relata a chegada dos Zúnicas a Portugal no contexto duma «guerra d'exterminio» na sua terra natal:

*As luctas entre os catholicos da Irlanda e os protestantes de Inglaterra acirraram-se sangrentamente no reinado de Carlos I: os irlandeses trucidaram doze mil protestantes. Cromwell tirou d'esse morticínio uma vingança terrivel; fez á Irlanda uma guerra d'exterminio. D. Terencio de Zuniga, pai de Helena, empenhado na guerra religiosa, quiz subtrair a filha á possibilidade de represalias deshumanas, e enviou-a para um paiz catholico, onde podesse viver com segurança e tranquillidade. Elle ficou. Helena de Zuniga veio para Portugal, e teve a felicidade de encontrar aqui a protecção da condessa da Vidigueira, D. Leonor Coutinho, que a casou com o doutor Antonio Soares de Figueiroa*¹³.

2. De facto, para conhecer melhor as origens familiares de António da Fonseca Soares o mais recomendável será acudir às fontes. No primeiro volume da *Historia da fundação do Real Convento e Seminario de Varatojo* (1799) do

veja-se ÁLVAREZ-CIFUENTES, Pedro – «Senhora de varonil talento». Las caballerías perdidas de Leonor Coutinho de Távora. In BLANCO, Emilio (ed.) – *Grandes y pequeños de la Literatura Medieval y Renacentista*. Salamanca: Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, 2016, p. 141-153; ÁLVAREZ-CIFUENTES, Pedro – *Apuntes para una biografía de la condessa da Vidigueira*. In ROMANO MARTÍN, Yolanda; VELÁZQUEZ GARCÍA, Sara (eds.) – *Las inéditas: voces femeninas más allá del silencio*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2018, p. 339-352.

¹⁰ BRAGA, Teófilo – *Historia da Litteratura Portugueza III*. Ob. cit., p. 446.

¹¹ SILVA, Jose Maria da Costa e – *Ensaio biographico-critico sobre os melhores poetas portuguezes*. Lisboa: Imprensa Silvana, 1855, vol. X, p. 6.

¹² PIMENTEL, Alberto – *Vida mundana de um frade virtuoso (perfil historico do seculo XVII)*. Lisboa: Livraria de Antonio Maria Pereira, 1889, p. 5.

¹³ PIMENTEL, Alberto – *Vida mundana de um frade virtuoso*. Ob. cit., p. 5-6.

cronista franciscano fr. Manuel de Maria Santíssima, por exemplo, só se recolhe o seguinte:

*Era Antonio tanto pela parte Paterna, como pela Materna descendente de familia ilustre. Seu Pai Antonio Soares Figueirôa da principal nobreza da Vidigueira, graduado pela Universidade de Coimbra, servio o Rei com satisfação no emprego das Varas, e morreo no actual serviço do mesmo Principe. Sua venturosa Mãe D. Helena Elvira, filha de D. Therencio, e de sua mulher D. Leonor Mainé, era de esclarecida familia do Reino de Hibernia*¹⁴.

Mas quem era esta D. Helena Elvira? A *Bibliotheca Lusitana* de Diogo Barbosa Machado dá uma notícia semelhante: «filho do Doutor Antonio Soares de Figueiroa da principal nobreza daquella Villa, o qual servio con grande desinteresse varias Judicaturas, e de D. Helena de Zuniga natural do Reyno de Hibernia que fugindo à perseguição dos hereges buscou por asilo a este Reyno»¹⁵. No terceiro volume da *Historia Serafica Cronologica da Ordem de S. Francisco na Provincia de Portugal* (1705) de fr. Fernando da Soledade — continuador da crónica de fr. Manuel da Esperança, que escreveu as duas primeiras partes — lê-se:

*Forão seus pays Antonio Soares de Figueyroa, & sua molher D. Elvira de Zuniga, Hybernia, filha de hum D. Terencio, que havia derramado o sangue pela confissão da Fé, ambos nobres, & tementes a Deos, em cujo amor, & doutrina creavão a Antonio, pretendendo erigir nelle hum templo, em que assistisse a Graça, ou hum pasmo, em que se assombrasse a natureza*¹⁶.

Tanto fr. Manuel de Maria Santíssima como Barbosa Machado e fr. Fernando da Soledade parecem beber da biografia mais conhecida de fr. António, que é, sem receio de erro, a intitulada *Vida, virtudes, e morte com opinião de Santidade do Veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas*, publicada pelo jesuíta Manuel Godinho em 1687 com uma dedicatória ao rei D. Pedro II. Amigo e admirador

¹⁴ MARIA SANTÍSSIMA, fr. Manuel de – *Historia da Fundação do Real Convento, e Seminario de Varatojo, com a Compendiosa Noticia da Vida do Veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas; e de Alguns Varoens Illustres, Filhos do Mesmo Convento, e Seminario*. Porto: Officina de Antonio Alvarez Ribeiro, 1799, vol. I, p. 324-325.

¹⁵ MACHADO, Diogo Barbosa – *Bibliotheca Lusitana Historia, Critica, e Cronologica, na qual se comprehende a noticia dos Authores Portuguezes, e das Obras, que compuserão desde o tempo de promulgação da Ley da Graça até o tempo presente*. Lisboa Ocidental: Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1741, vol. I, p. 238.

¹⁶ SOLEDADE, fr. Fernando da – *Historia Serafica Cronologica da Ordem de S. Francisco na Provincia de Portugal. Tomo III*. Lisboa: Officina de Manoel Joseph Lopes Ferreyra, 1705, p. 321.

do antigo capitão Bonina — cuja conversão perante um exemplar das obras de fr. Luís de Granada descreve dizendo que «entràra Leão a abrir o livro, ficou Cordeiro em o lendo»¹⁷ —, Manuel Godinho (ca. 1630-1712) seria também o responsável pela aparição póstuma das duas partes das *Cartas Espirituaes do Veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas* (1684 y 1687)¹⁸ e das *Obras Espirituaes do espiritual, & Veneravel Padre Frey Antonio das Chagas* (1688)¹⁹.

No livro primeiro da *Vida, virtudes e morte de Fr. Antonio das Chagas*, após valorar positivamente o dia e a hora do nascimento do menino António da Fonseca Soares — «primeiro Deos criou a luz, que o Sol, & primeiro que o Sol sae a luz este Servo de Deos, que havia de alumiar mais almas com suas faiscas, que o Sol Horizontes com seus rayos»²⁰ —, Godinho peneja o seguinte retrato do pai, o doutor António Soares de Figueiroa, filho de Afonso Soares de Figueiroa e neto de Bartolomeu da Fonseca e Brites de Pina Homem, uma respeitável família de cristãos-velhos²¹. Depois de estudar na Universidade de Coimbra, António Soares de Figueiroa foi juiz em Vila Nova de Cerveira e corregedor em Leiria, falecendo prematuramente em 1649:

Teve por Pays a Antonio Soares de Figueiroa, da principal nobreza daquella Villa: mais nobre porèm pelo successor, que pela prosapia: pois Antonio não fazendo casa, fez conbecida a de seus Pays, illustrou a de seus Maiores, honrou a seus ascendentes, refundindo toda a estimação que se fez de sua virtude naquelles que lhe infundirão o sangue [...]. De Legista era a profissão de Antonio Soares: occupou com satisfação alguns lugares de Letras, & em breves annos o lugar mais certo da sepultura, que lhe dà o letreiro de

¹⁷ GODINHO, Manuel – *Vida, virtudes, e morte com opinião de Santidade do Veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas Missionario Apostoloco neste Reyno, da Ordem de S. Francisco: Fundador do Seminario de Missionarios Apostolicos da mesma Ordem, sito em Varatojo*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1687, p. 14-15. Sobre a vida e as viagens do padre Manuel Godinho, ver CORREIA-AFONSO, John – *Intrepid Itinerant: Manuel Godinho and his journey from Índia to Portugal in 1663*. New York/Bombay: Oxford University Press, 1990.

¹⁸ CHAGAS, fr. António das – *Cartas Espirituaes do Veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas, com suas notas*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1684; CHAGAS, fr. António das – *Cartas Espirituaes do Veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas, Primeiro Missionario Apostolico Franciscano neste Reyno, e Fundador do Real Seminario de Varatojo. Segunda parte*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1687.

¹⁹ CHAGAS, fr. António das – *Primeira parte das Obras Espirituaes do espiritual, & Veneravel Padre Frey Antonio das Chagas, Primeiro Missionario Apostolico Franciscano neste Reyno*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1688; CHAGAS, fr. António das – *Segunda parte das Obras Espirituaes do espiritual, & Veneravel Padre Frey Antonio das Chagas, Primeiro Missionario Apostolico Franciscano neste Reyno, Fundador do Seminario de Varatojo*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1688.

²⁰ GODINHO, Manuel – *Vida, virtudes, e morte...* Ob. cit., p. 5.

²¹ Belchior Pontes noticia que «Afonso Soares de Figueiroa, avô paterno de António da Fonseca, nascido em Benzela, com herdada nobreza [...], por um “casual homicídio” foi obrigado a mudar casa e família para a Vidigueira», um passo que faz lembrar o crime em que se viu envolvido o neto por volta de 1650. PONTES, Maria de Lourdes Belchior – *Frei António das Chagas*. Ob. cit., p. 25.

*huma campa*²².

A parte mais interessante, porém, é a que Manuel Godinho dedica à mãe de fr. António, aia (ou afilhada) da condessa da Vidigueira, fornecendo mais dados sobre a sua família e a sua vinda a Portugal:

*Sua Mãe Dona Elena de Zuniga, natural do Reyno de Hybernia, a qual em braços da ama que a criava (morrendo sua mãe Dona Leonor Maune, como Rachel, por nos dar tal filha) fugio da perseguição dos Hereges, confessando a Fè Catholica, senão como os Innocentes morrendo, como Christo para Egypto, passandose a este Reyno: em quanto Dom Therencio seu pay, para que a filha mamasse a verdadeira Fè no leite, ficava derramando pela Fè o sangue, & sacrificando a Deos a vida, por sy holocausto, Thymiamia pela filha. Acções tão heroica, que as ouve Deos de coroar no Ceo, por faltarem já as sinco Coroas, que em outras tantas cabeças suas contava antigamente huma só Hybernia, & hum só Hybernio Dom Therencio em sua Ascendencia. Momonia, Ultonia, Lagenia, Connachta, & Mithia, reduzidas hoje a Provincias, forão em outro tempo coroas soberanas. Nem de raiz menos nobre podia sahir garfo tão illustre*²³.

Nos primeiros anos do século XVII, o avô materno de fr. António das Chagas, o cavaleiro D. Terêncio de Zúñiga, descendente da linhagem real dos cinco reinos da Irlanda — «Momonia, Ultonia, Lagenia, Connachta, & Mithia», isto é, as cinco províncias de Munster, Ulster, Leinster, Connacht e Meath — teria fugido com a filha D. Helena da perseguição dos católicos na sua ilha natal, para estabelecer-se na península Ibérica, onde contaria com o apoio da «Misión de Irlanda» instaurada pelo rei D. Filipe III e dos clérigos dos colégios irlandeses de Santiago de Compostela, Valladolid, Salamanca, Sevilla ou Lisboa²⁴. O seu sacrificio pela fé católica serviria de «thymiamia» (ou incenso) da santidade dos seus descendentes²⁵. A despeito das informações de Pimentel e Braga, o puritano Oliver Cromwell não seria eleito membro do Parlamento inglês até 1628 — quando D. Helena de Zúñiga já levava duas décadas radicada em Portugal — e

²² GODINHO, Manuel – *Vida, virtudes, e morte...* Ob. cit., p. 5. A uma tia, cujo nome não conhecemos, escreveu fr. António a primeira carta publicada na segunda parte das *Cartas Espiritivas*. Ob. cit., vol. II, p. 1-3.

²³ GODINHO, Manuel – *Vida, virtudes, e morte...* Ob. cit., p. 6.

²⁴ O'CONNELL, Patricia – *The Early-Modern Irish College Network in Iberia, 1590-1800*. In O'CONNOR, Thomas (ed.) – *The Irish in Europe, 1589-1815*. Dublin: Four Courts Press, 2001, p. 49-64. Sobre o colégio irlandês de Lisboa, fundado pelo jesuíta John Howling em 1593, ver O'CONNELL, Patricia – *The Irish College in Lisboa, 1590-1834*. Dublin: Four Courts Press, 2001.

²⁵ Para Belchior Pontes, «Godinho sente-se na obrigação de enobrecer com as glórias do martírio a genealogia do seu biografado». PONTES, Maria de Lourdes Belchior – *Frei António das Chagas*. Ob. cit., p. 21.

só exerceria o poder efetivo como Lorde Protetor a partir de 1653.

Continua a sua narração Godinho:

Aportou em Lisboa Elena com menos estrondo, & melhor agouro, que a outra em Troya; & como a Moyses exposto nas aguas do Nilo, não faltou Real Thermut, que a tirasse do Tejo: foi esta a Condeça da Vidigueira Dona Leonor Coutinho, levando para casa, & criando-a como filha; pondolbe tambem como a filha casa, tanto que chegou a idade de a casar com Antonio Soares de Figueiroa; encontrando esta resolução da Condeça a vontade que Elena tinha de ser Freyra, mas fazendo a de Deos, que assim o dispunha, para daquelle mixto de Portuguez & Hybernia, sabir com o místico de sua Providencia: provendo por aquelle matrimonio, de Frades, & Freyras os Conventos, a Igreja de Justos, & virtuosos²⁶.

Segundo Flávio Josefo, a princesa Termut (ou Termutis) era a filha do faraó do Egito que encontrou o pequeno Moisés num cesto que flutuava nas águas do rio Nilo. Godinho assegura que a futura fama de fr. António viria anunciada por «hum Religioso da Provincia da Piedade, & de santa vida (credito de sua profecia), o qual disse a Dona Elena muito antes de casar, que este seria o estado que tomaria, para ser mãy de hum filho muito grande deste reino»²⁷. Apesar da relutância inicial de D. Helena de Zúñiga, vencida pela teimosia da condessa da Vidigueira, o consórcio com o doutor António Soares de Figueiroa parece ter sido um sucesso e traduziu-se num total de seis filhos: Maria Teresa de Zúñiga (a única que casou e deixou descendentes)²⁸, fr. António das Chagas, soror Leonor das Chagas e soror Brites do Lado (ambas dominicanas no Convento de Nossa Senhora da Assunção, em Moura)²⁹ e os gémeos Afonso (que viera

²⁶ GODINHO, Manuel – *Vida, virtudes, e morte...* Ob. cit., p. 6.

²⁷ GODINHO, Manuel – *Vida, virtudes, e morte...* Ob. cit., p. 6-7.

²⁸ Segundo Pimentel, «quasi toda a sua familia, irmãos, irmãs, sobrinhos foram, a seu exemplo, atraídos á vida monastica, com excepção de sua irmã D. Maria Thereza de Zuniga, que casou com Antonio Mendes de Carvalho, e teve geração». PIMENTEL, Alberto – *Vida mundana de um frade virtuoso*. Ob. cit., p. 125. A mesma informação aparece em CASTELO-BRANCO, José Canais – *Estudos biographicos ou noticia das pessoas retratadas nos quadros historicos pertencentes á Bibliotheca Nacional de Lisboa*. Lisboa: Editor F. A. da Silva, 1854, p. 225. Nas *Cartas Espirituaes*, fr. António faz alguma referência à familia da sua irmã D. Maria Teresa: «A meu Cunhado, Irmaã, & Sobrinhos, minhas lembranças». CHAGAS, fr. António das – *Cartas Espirituaes*. Ob. cit, vol. I, p. 161.

²⁹ Fr. José da Natividade incluiu uma «Vida da Veneravel Madre Soror Leonor das Chagas» no tomo VII do *Agiologio Dominicco* começado por fr. Manuel de Lima. Acerca dos pais de Soror Leonor das Chagas, morta em 1684, informa: «Teve por seus progenitores Antonio Soares de Figueiroa, e Dona Helena de Zuniga, pessoas de mui distincta nobreza, e que ambas juntavão ao esplendor do nascimento huma innata propensão á piedade Catholica». NATIVIDADE, fr. José da – *Agiologio Dominicco. Consta das vidas dos Santos, Beatos, Martyres, e outras Pessoas Veneraveis da Ordem dos Prégadores, por todos os dias do anno*. Lisboa: Officina de Francisco da Silva, 1753, vol. VII, p. 226. Umhas cartas manuscritas das irmãs de fr. António das Chagas conservam-se junto com a *Inquirição da Vida e Morte do Veneravel Padre Chagas*, apresentada ao arcebispo de Lisboa, Luís de Sousa, em 1683.

a ser franciscano como o seu irmão mais velho, com o nome fr. Francisco das Chagas, e faleceu em 1675) e fr. João Soares de Figueiroa e Zúñiga, prior-mor da Ordem de São Bento de Avis, morto em 1681. Como conclui o autor da *Vida, virtudes e morte de Fr. Antonio das Chagas*: «Tres filhos Religiosos, & duas filhas Freyras com sinco netas de Dona Elena sahirão de sua casa, todos, & todas de tão louvaveis procedimentos, que se lhes dà na Vidigueira o nome de geração de Santos; & por tal geração parece dizer S. Paulo, que se salvaria a mulher pela geração dos filhos»³⁰.

3. Para completar os dados biográficos do padre Godinho, pode-se consultar também a *Vida, e Morte do Varão Apostolico, e grande servo de Deos Fr. Antonio das Chagas* do cronista-mor fr. Rafael de Jesus da Ordem de São Bento (1614-1693), um manuscrito incompleto — apenas 34 fólhos — conservado no Arquivo Distrital de Braga sob a cota «Ms. 801» e datado em 1683. No primeiro tratado deste opúsculo, dirigido à atenção do «Serenissimo Principe D. Pedro N. S. Reg.^{te} da Monarchia Lusitana»³¹, fr. Rafael de Jesus descreve o clima de intolerância religiosa que se vivia na Irlanda a inícios do século XVII:

*Quando heretica apostazia, com mais encontradas, e intumecidas ondas combatia os Reynos do Cetro Anglicano foy a Ilha de Irlanda fabricada pela Natureza, entre Espanha e Inglaterra, de menor ambito q. esta, a q. com mais firmeza rebateo os empolados mares da perfidia, e desatinada perseguição com q. os sectarios andavão a extinguir nella a pureza da Religião catholica. M.^{tas} vezes a encontrarão, e a afligirão as armas dos Protestantes, e todas as rebaterão os naturais armados da fê da rezão, e da fortaleza q. bebião na constancia do sangue q. os catholicos Romanos deramavão, feridos e mortos a mãos da barbara apostazia. Na paciencia dos martires costuma a tirania embravecer a ferocid.^e dos verdugos*³².

O beneditino traslada alguns documentos que demonstrariam de maneira fidedigna o nobre avoengo de fr. António das Chagas: «no sangue mais claro daq.^{le} Reyno se reconhecia a verd.^a fê mais alentada e pura»³³. No que diz do

³⁰ GODINHO, Manuel – *Vida, virtudes, e morte...* Ob. cit., p. 6-7.

³¹ JESUS, fr. Rafael de – *Vida, e Morte do Varão Apostolico, e grande servo de Deos Fr. Antonio das Chagas* (1683). Ms. 801 do Arquivo Distrital de Braga, f. 1v. Sobre fr. Rafael de Jesus, autor do *Castrioto Lusitano* (1679) e da sétima parte da *Monarquia Lusitana* (1683), veja-se FARIA, Francisco Leite de – *O beneditino vimaranense Frei Rafael de Jesus*. «Revista de Guimarães», 95 (1985), p. 118-146.

³² JESUS, fr. Rafael de – *Vida, e Morte do Varão Apostolico...* Ob. cit., f. 3v.

³³ JESUS, fr. Rafael de – *Vida, e Morte do Varão Apostolico...* Ob. cit., f. 3v.

lado dos FONSECAS, fr. RAFAEL DE JESUS recolhe um testemunho dos «quilates de seo sangue, dirivado de Pais, avos, e vizavós, sem nota de infecção de sangue, nem sospeyta de infamia»³⁴, e faz uma lacónica alusão ao delito do avô paterno Afonso Soares de Figueiroa, na sua terra natal:

*Hum casual homicidio os constringe a deyxarem a Patria e nella em contingencia a fazenda, e a mudarem caza e familia p.^a a Vidigueyra. A sombra dos Senhores da Villa, e com o foro de familiares da Caza livrarão do crime, conservarão a fazenda, e defenderão a onra, tratando em todos os particulares a ley de sua nobreza*³⁵.

Noutro documento de 1644, o dominicano fr. Domingos do Rosário³⁶ certifica a fidalguia da mãe — «D. Elena de Suniga, alias em Irlandês Suyni, he fidalga de todos os quatro costados descendida de cazas mais illustres e insignes no valor como o forão seos Avos os MacSunys tão valerosos q. todos os dessa linhage tinham até hoje em dia por proficção as armas contra os Inimigos da fé catholica, pola q.¹ cauza lhes confiscarão todos seos bens, e suas pessoas forão desterradas»³⁷ da Irlanda — e declara categórico que «na geração de D. Elena não ouve nem há mancha de erezia em todos os quatro costados»³⁸.

O nome «Zuniga / Sun(h)iga» seria uma versão ibérica do apelido «Mac Suiny», adaptação do gaélico Mac Suibhne [em inglês, MacSweeney], um epíteto que originalmente significaria «belo» ou «bem-disposto». Fr. RAFAEL DE JESUS explica que «dos antigos Príncipes [da Irlanda] se derivava a Prosapia de D. Therencio de Suny e D. Leonor Mahuny, apelidos illustres das cazas Macarty Mor e de Obrien, Pronomes q. o nosso Portuguez converte em Çunhiga e Mendonça, como nós o pronunciaremos, incertos a q.¹ das naçois se deve a origem da dirivação»³⁹. Continua a *Vida, e Morte do Varão Apostolico*:

Em huma das Povoações de Irlanda vivia D. Therencio de Çunhiga cazado com D. Leonor de Mendonça, lutando a braço partido com o furor

³⁴ JESUS, fr. RAFAEL de – *Vida, e Morte do Varão Apostolico...* Ob. cit., f. 5v.

³⁵ JESUS, fr. RAFAEL de – *Vida, e Morte do Varão Apostolico...* Ob. cit., f. 5v.

³⁶ Fr. Domingos do Rosário [Daniel Dominic O'Daly] (1595-1662), um dos principais conselheiros da rainha regente D. Luísa de Gusmão e promotor do Colégio (ou Hospício) do Corpo Santo e do Convento de Nossa Senhora do Bom Sucesso em Lisboa, também era irlandês de nascimento. Sobre as missões diplomáticas de fr. Domingos do Rosário, ver PRESTAGE, Edgar – *Frei Domingos do Rosário: diplomata e político (1595-1662)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1926.

³⁷ JESUS, fr. RAFAEL de – *Vida, e Morte do Varão Apostolico...* Ob. cit., f. 3v.

³⁸ JESUS, fr. RAFAEL de – *Vida, e Morte do Varão Apostolico...* Ob. cit., f. 4r.

³⁹ JESUS, fr. RAFAEL de – *Vida, e Morte do Varão Apostolico*. Ob. cit., f. 3v. Assim, Canais Castelo-Branco regista a mãe de fr. António como «D. Helena de Mendonça e Zuniga». CASTELO-BRANCO, José Barbosa Canais de Figueiredo – *Estudos biographicos*. Ob. cit., p. 225.

dos Apostatas, tanto mais contumazes q.^{tas} mais vezes vencidos e desprezadas suas persuasões. Não foy esteril o matrimonio, ainda q. lamentavel o parto. Do pr.^o, q. foy tãobem o ultimo porq. morreo delle D. Leonor, receberão por unico fruto a D. Elena, do Pay foy a imposição do nome, do Ceo a diressão, q. tudo obra com misterio e nada acazo⁴⁰.

A partir das suas pesquisas, fr. Rafael de Jesus calcula aproximadamente a data de nascimento de D. Helena de Zúñiga (entre 1600 e 1606) e da sua chegada a Portugal em companhia de duas primas, sob a proteção das freiras do Mosteiro de Santa Brígida, ou Inglesinhas⁴¹:

Entendo que pella ordem dos sucessos, e pela confrontação dos t.^{pos} q. nasção D. Elena pelos annos 1600 athe 1606, porq. em 7 de Mayo de 1608 tinhão já tomado Porto na cid.^e de Lx.^a as Religiozas de S. Brizida, não se dando por seguras da perciguição Anglicana em nenhuma p.^{te} do Norte. D. Therencio de Çunhiga q. sem espoza (destituído de todos os bens da fortuna e com huma f.^a unica no mais tenrro da id.^s, exposta a beber como pr.^o leyte os abominaveis erros de Lutero, e Calvino) e rezoluto em dar a vida pela fê e pela defença da familia se fosse não menos receozo dos perigos do Mar, q. do contagio heretico, por salvar sua f.^a do veneno e do odio, ainda nos braços da Ama, a embarcou com outras meninas f.^{as} de catholicos Romanos, q. pela mesma cauza se remetião aos portos de Espanha, e p.^{ar}m.^{te} ao de Lx.^a como a seguro couto da fê catholica. Acompanhavão a D. Elena duas meninas parentas suas, igoais na sorte, dezigoais nos annos, e semelhantes na d.^a de conceguirem o fim dezejado⁴².

Fr. Rafael de Jesus descreve a chegada dos refugiados irlandeses às costas portuguesas e a curiosidade e compaixão que despertaram na nobreza lisboeta: «Virão todos o tenrro, e esmoreçido rebanho q. sem pastor fugia dos lobos; e não ouve algum que com o coração não oferecesse os braços a Creação, e agazalho de infantes, e adultos, sendo tão copioza a multidão de nobreza e povo q. ali ajuntou a voz da compayxão, q. sobejou com excesso a mizericórdia a

⁴⁰ JESUS, fr. Rafael de – *Vida, e Morte do Varão Apostolico...* Ob. cit., f. 4r.

⁴¹ No Mosteiro das Inglesinhas entraria, na mesma altura, Brígida de Santo António (no século, D. Leonor de Mendanha, 1576-1655), futura abadesa e fundadora do Convento de Nossa Senhora da Conceição de Marvila. Ver RANGEL, Leonardo Coutinho de Carvalho – *Livre dentro dos muros: o caso de Madre Brígida de Santo António (1576-1655)*. «Via Spiritus», 18 (2011), p. 55-89 e SILVA, Hélia Cristina Tirano Tomás; LOURENÇO, Tiago Borges Lourenço – *Freiras longe da pátria. O «convento das inglesinhas», dinâmicas de uma antiga casa religiosa estrangeira em Lisboa*. «Cadernos do Arquivo Municipal», 3 (2015), p. 39-77.

⁴² JESUS, fr. Rafael de – *Vida, e Morte do Varão Apostolico...* Ob. cit., f. 4r.

nececide»⁴³. Estabeleceu-se uma relação entre o apelido irlandês de D. Helena de Zúñiga e o de Baltasar de Zúñiga y Velasco (1561-1622) — influente ministro na corte espanhola e tio e mentor de Gaspar de Guzmán y Pimentel (1587-1645), o futuro conde-duque de Olivares —, um facto que, segundo o monge beneditino, poderia ter atraído a atenção do benfeitor Rui Lourenço de Távora (1556-1616), 6.º senhor do morgado da Caparica e procurador da Misericórdia de Lisboa, em cuja casa D. Helena ganharia o amor e amizade da filha D. Leonor Coutinho:

*A docilid.^e e applicação com q. D. Elena tomava a ql.^{er} preceyto, q. na menenice recebe a memoria a fizerão tão agradavel aos olhos de todos q. era a menina dos de toda a famillia e com o mimo todo dos senhores della. Como tal a não sabia apartar de sy D. Leonor Coutinho (benemerito emprego de todo o amor de seo Pay Ruy Lourenso de Tavora, tanto q. em seo mesmo leyto a agazalhava, q. só em seo regaço adormecia) restituindolhe o t.^{po} com illustre avanço os carinhosos brassos que o destino, e a falta da vida lhe roubarão no desterro e na morte de seo Pay, e May*⁴⁴.

D. Leonor Coutinho casou com D. Francisco da Gama, 4.º conde da Vidigueira e duas vezes vice-rei da Índia: «Passou de Caparica p.^a Lx.^a D. Leonor obrigada a deyxar a paternal comp.^a pela socied.^e conjugal e p.^a levar consigo todo o adorno e uzo de Snr.^a. Levou a D. Elena de Çuniga como Aya, e como joya de sua mayor estimação»⁴⁵. A crónica de fr. Rafael de Jesus acrescenta outros detalhes inéditos sobre a biografia da mãe de fr. António das Chagas, como, por exemplo, uma primeira tentativa de casamento com um favorito do conde da Vidigueira, chamado Francisco Correia de Araújo — «nascido na Provincia de Entre Douro, e Minho e criado em sua caza com nobreza tão conhecida como a de seos Apellidos, e seos procedim.^{tos}, merecedor por hum e outro resp.^{to} da gr.^{de} estimação e confiança, com q. o tratava o Conde, e do fervorozo dez.^o com q. pretendia subillo ao cumolo da fortuna»⁴⁶ —. No entanto, o noivo morreria prematuramente na Índia em 1625, ficando a irlandesa «veuva antes de cazada, e pretendeo Ant.^o Soares [de Figueiroa] recebella por Esposa»⁴⁷. Outros capitulos da *Vida, e Morte do Varão Apostolico*, cujo texto lamentavelmente

⁴³ JESUS, fr. Rafael de – *Vida, e Morte do Varão Apostolico...* Ob. cit., f. 4r.

⁴⁴ JESUS, fr. Rafael de – *Vida, e Morte do Varão Apostolico...* Ob. cit., f. 4v. Sobre os Távoras, veja-se TÁVORA, Álvaro Pires de – *Historia de varoens illustres do appellido Távora continuada em os Senhores da Caza e Morgado de Caparica*. Paris: Sebastiam & Gabriel Cramoisy, 1648.

⁴⁵ JESUS, fr. Rafael de – *Vida, e Morte do Varão Apostolico...* Ob. cit., f. 4v.

⁴⁶ JESUS, fr. Rafael de – *Vida, e Morte do Varão Apostolico...* Ob. cit., f. 5r.

⁴⁷ JESUS, fr. Rafael de – *Vida, e Morte do Varão Apostolico...* Ob. cit., f. 5v.

não se conserva, descreveriam o nascimento dos cinco filhos de D. Helena de Zúñiga — a quem «sendo donzella lhe batecina hum religioso q. avia de ser May de hum gr.^{dc} filho» — e também como a mãe reprenderia «as trabeçuras de seo f.^o Ant.^o de Afoncequa»⁴⁸.

Belchior Pontes sintetiza a crónica de fr. Rafael de Jesus dizendo que «D. Helena de Zúñiga chegou a Portugal em 1608. Com ela vieram muitas famílias irlandesas, que se refugiavam em Espanha e em Portugal. As crianças cresceram e foram portuguesas pelo coração e pelos costumes, embora o não fossem pelo sangue» e coloca uma série de interrogações sobre a sua progénie e as suas relações familiares, às quais nem sempre é fácil responder: «Seria acaso parente de D. Helena o irlandês Dionísio Zúñiga que D. João IV nomeou capitão a 9 de Agosto de 1645?»; «homens como D. Maurício Mac Suiny do Conselho de Guerra do Rei, e tantos outros, que influência exerceram entre nós?»⁴⁹. A julgar pela documentação, o coronel D. Mauricio Suyne [Maurice MacSweeney], presumível parente de D. Helena de Zúñiga, fora uma figura de considerável relevância durante a Guerra da Restauração.

4. Existe a possibilidade de identificar D. Terêncio de Zúñiga, avô materno de fr. António das Chagas, como sendo o capitão Terencio Suyni / Terence MacSweeney [Tordhealbach Mac Suibhne?]. O historiador Mesa Gallego descreve-o como «un perfecto ejemplo de la movilidad de la que disfrutó el contingente irlandés dentro de las fuerzas armadas y de cómo habría sido asimilado por la sociedad española»⁵⁰, um facto que poderia explicar a suposta origem castelhana que lhe atribuem algumas fontes. Segundo Mesa Gallego, Terence MacSweeney — «captain for seven years, twenty-seven as soldier, sergeant, *alférez* and *ayudante*»⁵¹ — seria filho de Maurice MacSweeney [Mhuiris Mac Suibhne?] e Margaret O’Keeffe [Mairead Ui Caoimh?], uma família envolvida na rebelião do 2.^o conde de Tyrone (1594-1603) que teria deixado a Irlanda na sequência da *Flight of the Earls*, talvez no acompanhamento

⁴⁸ JESUS, fr. Rafael de – *Vida, e Morte do Varão Apostolico...* Ob. cit., f. 29v.

⁴⁹ PONTES, Maria de Lourdes Belchior – *Frei António das Chagas*. Ob. cit., p. 23. Na base de dados «Misión de Irlanda – Siglos XVI-XVIII», dirigida pelo professor Enrique García Hernán, encontramos várias referências a personagens com os apelidos Suine / Suni / Suyne / Suyni (= MacSweeney) e Maune / Mahuna / Mahon (= MacMahon), que moravam na península Ibérica na primeira metade do século XVII. Disponível em < <http://www.irishinspain.es/bdmisionirlanda.php> >. [Consulta realizada em 27/06/2020].

⁵⁰ MESA GALLEGO, Eduardo de – *Soldados de «naciones» para la Armada del Mar Océano: las compañías irlandesas de los Tercios embarcados, 1603-1639*. «Obradoiro de Historia Moderna», 24 (2015), p. 281. Veja-se, a propósito, WALSH, Micheline Kerney – *Spanish Knights of Irish Origin: Documents from Continental Archives*. Dublin: Stationery Office for the Irish Manuscripts Commission, 4 vols., 1960-1978.

⁵¹ MESA GALLEGO, Eduardo de – *Glimpses of Irishmen in Spanish armies, 1621-1644*. «The Irish Sword. The Journal of the Military History Society of Ireland», XXIX-117 (2013), p. 297.

do exiliado Donal Cam O'Sullivan Beare, 1.º conde de Beare (1561-1618)⁵². Num documento incluído na *Vida, e Morte do Varão Apostolico* afirma-se o seguinte sobre o pai de D. Helena de Zúñiga: «D. Terencio depois das ultimas guerras veyo desterrado a estas p.^{tes} de Espanha e Flandes aonde mostrou o valor de seos antepassados, contra os rebeldes»⁵³. Comparando-o a figuras do Antigo Testamento como o patriarca Abraão e Moisés, fr. Rafael de Jesus escreve ainda que

*coa sosp.^{ta} da cautella se abrazou o herege em ira; e largando as vellas a toda su[a] colera asaltou a caza de D. Therencio, q. a todo o risco rebateo a furia, emquanto sua familia, coberta com as sombras da noute, salvou a honra e a vida, com esta duvidoza, e aq.^{ta} duplicada, o prenderão os hereges e o desterrarão p.^{ta} fora do Dominio Ingrez. Militou em Flandes, aonde acabou com a glorioza openião, do q. padeçeo e do q. servio. Tanto de antemão tira Deos as linhas, e lavra as pedras, com q. determina fabricar os edeficios de seo agrado. A Abrahão desterrou da Patria; a Moyzes sobordinou as agoas porq. hum avia de ser origem, outro restaurador de hum Povo escolhido*⁵⁴.

Entretanto, a menina D. Helena teria sido confiada à proteção de Rui Lourenço de Távora e D. Leonor Coutinho, mulher do 4.º conde da Vidigueira e mãe do 1.º marquês de Nisa, e conduzida às searas do Alentejo, tão longe da ilha dos seus avós. De acordo com fr. Rafael de Jesus, Manuel Godinho e fr. Manuel de Maria Santíssima, a mulher de Terence MacSweeney — morta, como a bíblica Raquel, no parto da filha — fora a dama irlandesa D. Leonor de Mendonça / Leonor Maune / Eleanor MacMahon (ou MacMahoney), do

⁵² WALSH, Micheline Kerney – *O Sullivan Beare in Spain: Some unpublished documents*. «Archivum Hibernicum», 45 (1990), p. 46-63. Acerca de um Terence MacSweeney (que poderia ser o pai de D. Helena de Zúñiga, ou talvez um homónimo seu, com uma carreira semelhante) informa Mesa Gallego: «Terence comenzó a servir en 1617 en la compañía de Íñigo Mendoza, del Tercio de Juan de Córdoba, desplegado en Lombardia. En diciembre de 1620 fue nombrado capitán de una compañía de borgoñones. Al año siguiente se trasladó a España, donde fue recompensado con un entretenimiento de cuarenta escudos — una cifra nada desdeñable — para servir en el Tercio del conde de Tyrone en Flandes; sorprendentemente rechazó la merced aduciendo que desconocía la lengua gaélica ya que había sido educado como español, y el entretenimiento se le trasladó a la Armada. En 1625 sirvió en la campaña de San Salvador de Bahía, donde fue herido al mandar un destacamento de cuarenta mosqueteros durante los combates. A su vuelta a la península participó en la defensa de Cádiz contra el ataque angloholandés, y como recompensa se le concedió un hábito de la Orden de Calatrava». MESA GALLEGO, Eduardo de – *Soldados de «naciones» para la Armada del Mar Océano*. Ob. cit., p. 281. Sobre a «aculturação» dos exilados irlandeses em Espanha, ver O'SCEA, Ciaran – *En busca de papeles: la transformación de la cultura oral de los inmigrantes irlandeses desde La Coruña hasta la Corte*. In GARCÍA HERNÁN, Enrique et alii (eds.) – *Irlanda y la monarquía hispánica*. Ob. cit., p. 359-380 e O'SCEA, Ciaran – *From Munster to La Coruña across the Celtic Sea: Emigration, Assimilation and Acculturation in the Kingdom of Galicia (1601-40)*. «Obradoiro de Historia Moderna», 19 (2010), p. 9-38.

⁵³ JESUS, fr. Rafael de – *Vida, e Morte do Varão Apostolico...* Ob. cit., f. 3v.

⁵⁴ JESUS, fr. Rafael de – *Vida, e Morte do Varão Apostolico...* Ob. cit., f. 4r.

clá Mac Mathghamhain, senhores de Corcu-Baiscind no Munster⁵⁵. Aliás, na declaração do coronel Maurice MacSweeney, transcrita por fr. Rafael de Jesus, informa-se o seguinte:

O Coronel D. Mauricio Macsuiny do Cons.^o de Guerra de Sua Mg.^{de} q. Deos g.^{de} certifico q. D. Elena de Sunhiga, q. em Irlandês q.^r dizer Suni, filha de D. Therencio Macsuny e de D. Leonor Mahum; por p.^{te} de Pay e de May descende <m> das illustrissimas Cazas Macsuinys, por p.^{te} de seo Pay; e dos Mahunys por p.^{te} da May, os q.^{es} Macsuinys descendem os prim.^{tos} de Imet q. foy Rey em Irlanda, e os Mahunys da Caza de Macarty mor e de Obriem, q. tambem destas reais cazas forão reis de Irlanda, e pelas mudanças dos tempos ouve tanta destruição nestas reais cazas por defenderem a nossa S. Fê catholica⁵⁶.

Como vemos, o depoimento, datado de 1644, insiste na ilustríssima parentela de D. Helena de Zúñiga. A família Mac Suibhne / MacSweeney — «mixed Scots-Norse or Gall-Gaedheal descent (being a mixture of Irish settlers in Scotland and Scandinavian colonists in the Isles)»⁵⁷ — teria a sua origem numa elite de mercenários procedentes da Escócia que chegaram à Irlanda entre os séculos XIII e XIV e se aparentaram com a estirpe dos Ua Domnaill, senhores de Tír Conaill [Tyrconnell] no Ulster. Os compiladores do *Leabhar Chlainne Suibhne* deram ao clá Mac Suibhne «an elaborate descent from Anradán son of Áed Athloman Ua Néill (d. 1033), who reputedly left Ulster and settled in Scotland»⁵⁸. Esta genealogia, talvez inventada pelos cronistas medievais, relacionaria os MacSweeneys com a dinastia dos Ua Néill, isto é, a progénie do mítico Niall Noígíallach («Niall dos Nove Reféns»), *ard-rí* ou «rei supremo» da Irlanda no século V⁵⁹. Pelo nome «Imet», o documento de 1644 parece referir-se a Áed Méith Ua Néill (ca. 1196-1230), chamado Áed o Gordo, rei de Tír Eoghain [Tyron] no Ulster, rebento da poderosa família dos Ua Néill e suposto antepassado do clá Mac Suibhne⁶⁰. «Macarty mor» aludiria ao clá Mac

⁵⁵ DUFFY, Seán (ed.) – *Medieval Ireland*. Ob. cit., p. 299.

⁵⁶ JESUS, fr. Rafael de – *Vida, e Morte do Varão Apostolico...* Ob. cit., f. 3v.

⁵⁷ DUFFY, Seán (ed.) – *Medieval Ireland. An Encyclopedia*. New York/London: Routledge, 2005, p. 306.

⁵⁸ DUFFY, Seán (ed.) – *Medieval Ireland*. Ob. cit., p. 306.

⁵⁹ WALSH, Paul (ed.) – *Leabhar Chlainne Suibhne, an account of the MacSweeney families in Ireland, with pedigrees*. Dublin: Dollard Printinghouse, 1922. Mais do que uma realidade política, o *ard-rí* ou «rei supremo» era um título de caráter cerimonial, enraizado na tradição lendária da Irlanda. Um dos filhos de Niall Noígíallach seria Lóegaire, o príncipe convertido ao cristianismo por São Patrício, e entre os seus descendentes contar-se-iam São Columba de Iona, São Máel Ruba e os reis de Ailech, Tír Eogain e Tír Conaill. Ver BYRNE, Francis John – *Irish Kings and High-Kings*. Dublin: Four Courts Press, 2001, p. 70-86.

⁶⁰ DUFFY, Seán (ed.) – *Medieval Ireland*. Ob. cit., p. 478-479.

Cárthaigh Mór [MacCarthy Mor], ao qual pertenceriam os MacMahon, ligado à dinastia dos Ua Briain, descendentes do *ard-ri* Brian Boru (ca. 926-1014) — «the first true high king of the island and a heroic fighter for Ireland's freedom against the oppression of the heathen Vikings»⁶¹ — através dos príncipes de Thomond e Desmond, no Munster⁶².

Se bem que grande parte destas genealogias possa ser fruto da mistificação dos linhagistas, a declaração do coronel Maurice MacSweeney dá ideia da importância da filiação dinástica e da consciência de clã na mentalidade dos irlandeses exiliados na península Ibérica no século XVII.

5. António da Fonseca Soares seria, em conclusão, filho de um membro da «nobreza da toga» portuguesa, cristão-velho e protegido da família dos Gamas, condes da Vidigueira e marqueses de Nisa, e duma expatriada de origem irlandesa, filha de um capitão dos terços da Flandres ao serviço do rei espanhol. Alegadamente, pelas veias de D. Helena Elvira de Zúñiga correria o sangue dos reis sagrados da Hibernia, tanto pela parte do pai, Terence MacSweeney, como da mãe, Eleanor MacMahon, «apelidos ilustres das cazas Macarty Mor e de Obrien»⁶³. Adverte, porém, o padre Manuel Godinho: «Enculco esta nobreza de Fr. Antonio pela parte materna, não porque cuide he cousa grande o tella, senão por saber que desprezala he grande cousa»⁶⁴.

Assim, apesar desta nobre prosápia, fr. António parece ter-se vangloriado pouco dos seus laços familiares com as cinco coroas soberanas da Irlanda. Confirma Belchior Pontes que «por escrito nunca o fez», salientando que na *Inquirição da Vida e Morte do Venerável Padre Chagas*, compilada por ordem do rei D. Pedro II em 1683, é descrito simplesmente como pertencente «à gente principal da vila da Vidigueira»⁶⁵. Criado sob a luz do Alentejo, talvez lhe ficassem poucas saudades da ilha que o capitão sevilhano Andrés López de Valencia descrevia numa carta de 1596 como «tierra tan llobiosa y fria que entrado octubre no tiene dia por ser tan debajo del Norte»⁶⁶. No entanto, a

⁶¹ DUFFY, Seán (ed.) – *Medieval Ireland*. Ob. cit., p. 45. Sobre a última batalha do rei Brian Boru, veja-se DUFFY, Seán – *Brian Boru and the Battle of Clontarf*. Dublin: Gill & Macmillan, 2013.

⁶² DUFFY, Seán (ed.) – *Medieval Ireland*. Ob. cit., p. 289-290.

⁶³ JESUS, fr. Rafael de – *Vida, e Morte do Varão Apostolico...* Ob. cit., f. 3v.

⁶⁴ GODINHO, Manuel – *Vida, virtudes, e morte...* Ob. cit., p. 6.

⁶⁵ «António da Fonseca nunca alardeou prosápias de pergaminhos e frei António das Chagas amortalhou no hábito a sua nobreza». PONTES, Maria de Lourdes Belchior – *Frei António das Chagas*. Ob. cit., p. 22.

⁶⁶ Apud RECIO MORALES, Óscar – *«De nación irlandés»: Percepciones socio-culturales y respuestas políticas sobre Irlanda y la comunidad irlandesa en la España del XVII*. In GARCÍA HERNÁN, Enrique et alii (eds.) – *Irlanda y la monarquía hispánica*. Ob. cit., p. 319. Acerca do imagotipo irlandês na Espanha do século XVII, veja-se BURGUILLO, Javier – *Las descripciones de Hibernia en los colegios del exilio irlandés en Castilla: corografías literarias, colecciones de prodigios e imaginario político*. «Studia Aurea», 13 (2019), p. 227-260.

história dos seus ancestrais irlandeses servir-lhe-ia como modelo de sacrifício e renúncia pela fé católica, chegando à conclusão de que «os bens deste mundo falso, & enganoso, dita he nam chegállos a possuir, mais que para os desprezar» (carta XCII)⁶⁷.

Sempre barroco e contraditório, fr. António das Chagas passou de «espadachim e soldado, verzejador, namorador impenitente e ousado» a «franciscano, missionário apostólico, ardente e apaixonado, director de almas desejosas de vida austera»⁶⁸. O que resulta inegável é que aquele improvável «mixto de Portuguez & Hybernia» acabaria por transformar-se numa das figuras incontornáveis da literatura portuguesa de Seiscentos.

Artigo recebido em 30/08/2020

Artigo aceite para publicação em 27/11/2020

⁶⁷ CHAGAS, fr. António das – *Cartas Espirituaes*. Ob. cit, vol. I, p. 222.

⁶⁸ PONTES, Maria de Lourdes Belchior – *Frei António das Chagas*. Ob. cit., p. XVI.

UM ARCEBISPO JACOBEU NA BAHIA COLONIAL? D. LUÍS ÁLVARES DE FIGUEIREDO (1670-1735): CARREIRA, REDES E AÇÃO EPISCOPAL*

ELLEN CRISTINA MARQUES LUZ**

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

ellenmarques20@gmail.com

RESUMO: O presente artigo visa investigar a formação, a carreira e a atuação do sexto arcebispo da Bahia, D. Luís Álvares de Figueiredo, dando particular atenção aos indícios que nos permitem aprofundar a aliança deste antecessor ao movimento rigorista de reforma religiosa conhecido como Jacobeia. Para isto buscamos analisar a rede clientelar na qual este religioso esteve integrado, assim como o seu estilo de vida e a possível influência que a piedade jacobea exerciu em sua atuação frente ao arcebispado da Bahia, entre os anos de 1725 e 1735.

PALAVRAS-CHAVE: D. Luís Álvares de Figueiredo; Jacobeia; Arcebispado da Bahia.

ABSTRACT: This article analyzes the education, the career and the action of the sixth archbishop of Bahia, Luís Alves de Figueiredo, highlighting those indications that allow us to consider his belonging to the Jacobeia, a Catholic rigorist movement that sought religious reformation. In order to achieve that goal, we will look closely to the clientele network in which he was involved, but also to his own lifestyle and to the possible influence of the Jacobeian piety in his actuation at the head of the archbishopric of Bahia, between 1725 and 1735.

KEY-WORDS: D. Luís Alves de Figueiredo; *Jacobea*; Archbishopric of Bahia.

*Este artigo foi preparado no contexto do projeto PTDC/HAR-HIS/28719/2017, intitulado Religião, administração e justiça eclesial no Império português (1514-1750) – ReligionAJE, aprovado no âmbito do concurso para financiamento de projetos de investigação científica e desenvolvimento tecnológico em todos os domínios científicos – 2017 (H2020 e FCT) e do projeto intitulado Disciplinando almas, disciplinando a sociedade: o cristianismo no império português financiado pelo CNPq. Saliento que uma versão prévia deste artigo foi apresentada na conferência internacional: O governo dos bispos nas dioceses do Império ultramarino português, da Ásia à América, 1514-1750. Nesta, e em outras ocasiões, pude contar com os interessantíssimos comentários dos professores José Pedro Paiva, Everton Sales Souza e Ediana Mendes e dos colegas Matilde Santos, António Ribeiro e Laís Barreto. Aproveito, portanto, para agradecer-lhes.

** Doctorante contractuelle du Labex HASTEC. Membre du Centre d'études en Sciences Sociales du religieux.

Introdução

Bem o mostravam as suas escadas sempre povoadas de pobres, uns subindo, e outros descendo, como Anjos, que subiam e desciam por aquela escada, que viu Jacob. Jacob ficou assombrado com este prodígio, e o nosso ilustríssimo Arcebispo também assombrado com o que lhe sucedeu no ano de vinte, e oito com os seus pobres, ou com os seus Anjos, como ele os chamava¹.

O excerto citado foi extraído da oração fúnebre escrita em 1735 por João Honorato, membro da Companhia de Jesus e prefeito dos Gerais do Colégio da Bahia, quando das exéquias do arcebispo D. Luís Álvares de Figueiredo. Ao longo de seu texto, o panegirista buscou acentuar a suposta liberalidade com a qual D. Luís acolhia aos pobres de seu arcebispado, acudindo às suas necessidades espirituais e distribuindo-lhes grossas esmolos. No entanto, da leitura do relato de Honorato, o que salta mais imediatamente aos olhos do estudioso da história religiosa do Portugal moderno é a referência feita à visão da escada de Jacob, passagem do livro de Gênesis-28. Não porque sejam raras as referências às passagens bíblicas em textos dessa natureza. Porém, dada a conjuntura em que foi escrita a oração, custa-nos acreditar que a alusão ao sonho do patriarca israelita tenha sido um simples recurso de estilo ou de oratória.

Na altura da morte de D. Luís Álvares de Figueiredo, o movimento de reforma espiritual que passou para a história com o nome de jacobea já havia alcançado um amplo desenvolvimento, tanto dentro quanto fora dos conventos do reino, sendo comum, já nesse período, a associação dos vocábulos “jacobeu” e “jacobea” à Jacob e ao seu sonho em Betel. Um exemplo desta associação etimológica se encontra no *Suplemento ao vocabulário português e latino* da autoria de D. Raphael Bluteau (1638-1734). Finalizado por volta de 1722, nele se lê que em certo convento da cidade de Lisboa, os jacobeus costumavam se juntar numa escada na qual realizavam “seus colóquios, e conferências espirituais”, e que, por esta razão, “lhe chamaram *Escada de Jacob*, como imitação daquela, por onde subiam, e desciam anjos”². Para António Ribeiro, a associação entre a jacobea e a escada mística de Jacob antecede, em muito, o *Suplemento* do padre

¹ HONORATO, João – *Oração fúnebre nas exéquias do illustríssimo, e reverendíssimo D. Luiz Alvares de Figueiredo arcebispo metropolitano da Bahia celebradas na Cathedral da mesma cidade ao primeiro de outubro de 1735*. Lisboa : Na officina de António Isidoro da Fonseca, 1737, p.5.

² BLUTEAU, Rafael – *Suplemento ao vocabulário português, e latino, que acabou de sabir à luz, anno de 1721. Dividido em oito volumes, dedicados ao magnifico rei de Portugal D. João V, Parte primeira*. Lisboa: Na officina de Joseph António da Sylva, 1727, p.504.

teatino. Ela dataria dos princípios do movimento, provindo desse episódio bíblico a sua designação³.

Encontramos ideia distinta na *Epítome da vida do venerável servo de Deus o Doutor Fr. Francisco da Anunciação*⁴. A autoria deste documento, considerado a “melhor e mais fiável fonte sobre os primórdios da jacobea”⁵, é atribuída a Fr. Manuel Figueiredo, eremita de Santo Agostinho do Colégio da Graça de Lisboa, que o teria composto no ano de 1748. No seu manuscrito, Fr. Manuel afirma que D. Raphael Bluteau misturou “verdades com falsidades” ao tentar definir a derivação do “verbo jacobeu”. Bluteau teria se enganado ao pôr, no étimo deste termo, “uma escada de um convento de Lisboa em que se ajuntavam certos religiosos a tratar coisas espirituais à qual por alusão à escada de Jacob, chamavam, os que por ali passavam, Jacobeia, e aos assistentes Jacobeus”. Enganou-se, “porque não em Lisboa senão em Coimbra nasceu este nome”. Mas, igualmente, por não haver, entre os primeiros adeptos da jacobea, o mínimo propósito de reportarem-se à visão da dita escada mística. Fr. Manuel nos conta, mais precisamente, que havia:

[...] no nosso Colégio de Braga hum sítio solitário no qual costumava só muitas vezes passear um Mestre chamado Fr. Jerônimo de São Tiago, cujo sobrenome é o mesmo, que S. Jacobo, e por o dito sujeito Jacobo apropriar a si o tal sítio por galanteria, lhe chamava jacobeia. [...] Andando [no colégio da Graça de Coimbra]o religioso há pouco referido [um sacristão do mesmo colégio] com resoluções grandes de se dar a Deus e entregar ao Mestre Anunciação [Fr. Francisco da Anunciação], outro religioso gravíssimo ainda que moço substituto das Artes, se lhe afeiçãoou com extremo, e vendo que ele passeava em um ângulo junto ao Coro ali o ia buscar, e passear com ele horas e horas cada dia e notou-se muito na casa a comunicação tão estreita entre pessoas tão desiguais [...] Fizeram queixa deste trato ao Mestre Anunciação para que o evitasse; pois ambos os dois o tinham por diretor; Respondeu ele que os deixassem e que a conversação não tinha maus vícios; mas sempre dizia a alguns = tomara eu ali outra terceira pessoa = Deus lha deu; porque acabando um religioso os exercícios de santo Inácio com que se preparava para a Missa no dia do Espírito

³ RIBEIRO, António – *O império da vontade e a raiz cristã da des cristianização*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017, p. 296.

⁴ Biblioteca Pública de Évora (BPE), *Epítome do Venerável Servo de Deus o Doutor Francisco da Anunciação*, Cód. CIV. 1-46. Agradecemos ao professor Evergton Sales Souza pela disponibilização deste documento.

⁵ SOUZA, Evergton Sales – *Mística e moral no Portugal do século XVIII. Achegas para a história dos jacobeus*. In BELLINI, Lúcia ; SAMPAIO, Gabriela dos Reis e SOUZA, Evergton Sales (org.) - *Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: EDUFBA/Ed. Corrupio, 2006, p.109.

Santo, nesse dia se confessou geralmente o Artista, e comungou na dita missa; e sem mais invite, se juntaram todos três no dito sítio, coligados em Deus e unidos nos intentos. Sem saber o que faziam davam conta da Consciência todos três. Liam lição espiritual depois de jantar larga e difusa, cada um por sua vez; e à noite depois da ceia se juntavam no dito sítio a falar de Deus e contar cada um o que lera de tarde. Enfim ajustaram uma vida santa e devota sem intervir nisto o Diretor [Fr. Francisco], o qual admirado do que via os governava de fora; falando com cada um em particular; mas não se ajuntando por então aos três. Com a ocasião do sítio retirado, semelhante ao de Braga chamado Jacobeia, lhe puseram o mesmo nome; e entre si se chamavam Jacobeus, nome que começando por graça pegou de sorte no colégio, que ficou fixo, e permanente e dali resultou para fora com tal firmeza, que a todo aquele que abraçava a vida espiritual, religioso ou secular, ou secular de todos os estados sem remédio algum se lhe dava o nome de Jacobeu e eles o aceitavam com tanto agrado [...]»⁶

Da narração de Fr. Manuel se pode concluir, portanto, que o nome jacobeia, fazendo referência ao sítio no Colégio de Braga, alude ao local onde o primeiro núcleo do movimento se reunia para as suas conversações e exercícios espirituais no Colégio da Graça de Coimbra. Cerca de dois meses e meio depois do início destas reuniões, Fr. Francisco da Anunciação veio a se juntar aos três primeiros jacobeus, passando a governá-los de dentro⁷. E, assim, o movimento religioso ganhou forma entre o desenlace de 1707 e limiares do ano seguinte.

A legitimação dos vocábulos “jacobeu” e “jacobeia” deveu-se tanto a adeptos quanto a críticos (ainda que lhes atribuísem significados distintos) e, com o passar do tempo, a origem descrita por Fr. Manuel foi se perdendo, tornando-se recorrente a alusão:

[...] ao nome e vida de Jacob, principalmente ao episódio do referido sonho, que entre os místicos, incluindo os nossos varões jacobeus, simbolizava a oração, a atitude dinâmica das potências da alma na contemplação e, em geral, a tendência ou caminhada do homem para os cumes da perfeição»⁸.

⁶ BPE, *Epítome do Venerável Servo de Deus o Doutor Francisco da Anunciação*, Cód. CIV. 1-46.

⁷ Idem.

⁸ SILVA, Fr. António Pereira – *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII – História, Religião e política nos reinados de D. João V e D. José I*. Braga: Tip. Editorial Franciscana, 1964, p. 66-67.

De igual modo, a vinculação entre a peregrinação e sonho de Jacob e a trajetória de alguns personagens adeptos ou simpáticos ao movimento da jacobea surgiu com cada vez mais frequência, nomeadamente entre os prelados diocesanos. A título de exemplo, na ocasião da morte do bispo do Rio de Janeiro, o jacobeu D. Fr. Antônio de Guadalupe, em 1740, o pregador Fr. Antônio da Piedade, em sua derradeira homenagem, “transfigurou o prelado em Jacob”⁹. O mesmo se deu, como vimos, nas exéquias do sexto arcebispo da Bahia, D. Luís de Álvares de Figueiredo. E, neste contexto, não podemos considerar este indício como um mero pormenor.

Sendo assim, este artigo se propõe, como objetivo geral, apresentar a trajetória de uma personagem ainda pouco estudada pelos historiadores preocupados com a história religiosa de Portugal e de seu império, assim como acrescentar algum conhecimento acerca do funcionamento da arquidiocese de São Salvador da Bahia no período moderno. Como objetivos específicos, ele busca responder às seguintes questões: D. Luís Álvares de Figueiredo foi um religioso jacobeu? Ele compartilhou da visão do mundo e dos princípios associados à jacobea? Esteve inserido nas redes que a compunham? Se sim, a piedade jacobea exerceu alguma influência na sua atuação enquanto antístite?

D. Luís Álvares de Figueiredo: formação e carreira

De acordo com o processo de inquirição de *genere* datado de 1690¹⁰, D. Luís Álvares de Figueiredo, filho de Manuel Álvares de Carvalho e de Francisca Antunes, nasceu na freguesia de São Martinho de Mateus, no concelho de Vila Real, arcebispado de Braga, e foi batizado na dita freguesia aos 8 dias do mês de outubro de 1670. No que tange à sua formação, D. Luís desenvolveu seus estudos de primeiras letras e de Filosofia em Braga, no Colégio de Jesus. Ao ingressar nos cursos superiores, começou por frequentar as lições de *Instituta*, que constituíam, grosso modo, numa formação preparatória para aqueles que pretendiam cursar Leis na Universidade de Coimbra. Para além do bacharelado em Leis, que obteve no ano de 1695, licenciou-se em Cânones pela mesma universidade, graças à mercê régia que aprovou, em 1697, a sua mudança de curso¹¹.

⁹ SOUZA, Evergton Sales – *D. Fr. Antônio de Guadalupe, um bispo jacobeu no Rio de Janeiro (1725-1740)*, « Revista Via Spiritus », vol. 22 (2015), p. 165. Disponível em <<http://ojs.letras.up.pt/index.php/vsp/article/view/3712>>. [Consulta Realizada em 04/01/2018].

¹⁰ Arquivo Distrital de Braga (ADB) – *Mitra Arqueiepiscopal de Braga*, Inquirições de Genere, Inquirição de Genere de Luís Álvares de Figueiredo, cota. A-269.

¹¹ MENDES, Ediana Ferreira – *Da Universidade de Coimbra ao Brasil: os bispos da Bahia, de Olinda e do Rio de Janeiro (1676 – ca. 1773)*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2019. Tese de

Após a conclusão do seu percurso acadêmico, D. Luís exerceu múltiplas funções, tendo uma longa carreira de serviços prestados no arcebispado de Braga. Foi vigário-geral de Torre de Moncorvo. Foi também desembargador, vigário-geral e provisor¹² do arcebispado de Braga, além de juiz dos casamentos e dos resíduos, e presidente da Relação Eclesiástica. Exerceu, por vezes, o papel de visitador e foi abade de S. Miguel de Entre-ambos-os-Rios. Em 1715, D. Luís Álvares de Figueiredo viria ainda a se habilitar ao Santo Ofício. Juntem-se a esta lista, já extensa, os cargos de reitor do Seminário de São Pedro e de bispo coadjutor do arcebispado de Braga. Sem dúvida, D. Luís alcançou esta última posição em virtude dos méritos que conquistou ao desenvolver diversas atividades em cargos de importância e de confiança. Porém, a relação próxima que estabelecera com o arcebispo bracarense, D. Rodrigo de Moura Teles (1704-1728)¹³, foi fator igualmente crucial para essa promoção. Tal se pode deduzir a partir da correspondência do arcebispo da Sé Primaz das Espanhas, na qual se lê:

*Nas cartas do correio desta semana nos fez aviso o secretário de estado que aprovara a eleição El rei meu senhor que fizemos do [nosso] coadjutor na pessoa do reverendissimo Dr. Luís Álvares de Figueiredo, noticia que participamos a Vossa Senhoria como faremos de tudo o que nos tocar; Desse 5 de fevereiro de 1716.
Arcebispo Primaz¹⁴*

No mesmo mês de fevereiro de 1716, o monarca D. João V comunicou ao Cabido de Braga a escolha de D. Luís como bispo coadjutor, ao que sucedeu a sua confirmação pelo papa Clemente XI (1700-1721). A sua sagração no Convento da Graça de Lisboa, em novembro do mesmo ano, veio pelas mãos do então bispo do Porto, D. Tomás de Almeida. Na cerimônia, D. Tomás – futuro patriarca de Lisboa – foi assistido por D. Fr. José de Oliveira, bispo de Angola, e por D. Manuel da Silva, bispo titular de Tagaste¹⁵. A partir de então, D. Luís exerceu a função de bispo coadjutor do arcebispado de Braga com o título de

doutoramento, p. 485.

¹² ADB – *Mitra Arquiepiscopal de Braga*, Registro Geral, Provisão do lugar de provisor a favor do Exmo. Senhor D. Luís Alves de Figueiredo, cota. A – 56 – 108v.

¹³ *Collecçam dos documentos, e memorias da academia real da Historia Portugueza, ordenada pelo Marquez de Alegrete Manoel Telles da Sylva secretario da mesma academia*. Lisboa Ocidental: Na Oficina de Pascoal da Sylva, 1725, p. 179.

¹⁴ ADB, *Livro das cartas*, n.7, carta 124.

¹⁵ ANTUNES, Manuel Engrácia – *Caligrafia, ilustração e Cerimonial de Pontifical na obra de um Abade Beneditino do séc. XVIII*, « CEPESSE: CENTRO DE ESTUDOS DA POPULAÇÃO, ECONOMIA E SOCIEDADE », (2008), p.115. Disponível em: <<https://www.cepese.pt/portal/pt/publicacoes/obras/artistas-e-artifices-no-mundo-de-expressao-portuguesa/caligrafia-ilustracao-e-cerimonial-de-pontifical-na-obra-de-um-abade-beneditino-o-sec-xviii>>. [Consulta realizada em 10/09/2019].

Uranópolis, uma antiga diocese já então inexistente¹⁶.

Segundo Manoel Telles da Silva, marquês de Alegrete e secretário da Academia Real da História Portuguesa, durante os nove anos em que serviu como coadjutor, D. Luís exerceu por vezes a função de governador da cidade e do arcebispado de Braga, sempre que D. Rodrigo de Moura Teles saía em visita diocesana¹⁷. Porém, para além das suas funções religiosas e administrativas, D. Luís teve igualmente um papel relevante no que diz respeito à vida cultural do arcebispado bracarense. Exemplo disso: o bispo atuou, entre 1720 e 1725, como correspondente ativo da Academia Real da História, e as cartas que remeteu ao padre Jerônimo Contador Argote (1676-1749) – clérigo teatino, membro da mesma Academia Real e autor das *Memórias para a história eclesiástica do Arcebispado de Braga, primaz das Hespanhas* – constituem boa parte das *Notícias do Arcebispado de Braga*, conjunto de manuscritos da autoria de D. Luís, atualmente conservados na Biblioteca Nacional de Portugal¹⁸.

A crer no que disse o padre Argote, foi com particular cuidado, trabalho e dispêndio que D. Luís deu conta à Academia Real de “copiosas e digestas notícias” a respeito do arcebispado bracarense¹⁹. E, segundo João Honorato, foi com este mesmo afincio que D. Luís se dedicou a todas as outras atividades que assumiu na sede deste arcebispado. Ainda de acordo com Honorato, estas qualidades estariam na base da indignação de D. Luís como arcebispo de Goa. Função que, por razões a nós desconhecidas, acabou por recusar²⁰. Em 1725, porém, foi escolhido pelo rei D. João V para assumir a mitra de São Salvador da Bahia. Desta feita, não pôde desatender à determinação régia e foi preconizado no dia 21 de fevereiro deste ano.

No início do mês de junho de 1725, já em Lisboa, D. Luís solicitou ao rei ajuda de custo para realizar a sua viagem. Tencionava gozar da mesma mercê de seu antecessor, o arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide, ao qual foi concedida a quantia de um conto de réis a serem pagos nos dízimos da cidade

¹⁶ Na *Collecçam dos documentos, e memorias da academia real da Historia Portugueza*, registraram-se três localizações possíveis para a diocese de Uranópolis: “Huma que he Villa de Macedonia ao pé do Monte Athos, outra na Menor em Pamphylia, e outra em Galicia”. *Collecçam dos documentos, e memorias da academia real da Historia Portugueza*, Ob.cit., p.339.

¹⁷Idem, p. 179.

¹⁸ BNP – *Luís Álvares de Figueiredo, Notícias do arcebispado de Braga remetidas pelo Bispo de Uranópolis*, Setor de Reservados, cód. 143 (microfilme F. 2340).

¹⁹ ARGOTE, Jerônimo Contador de – *Memórias para a historia eclesiastica do arcebispado de Braga, primaz das Hespanhas, dedicadas a El Rey D. João V. Nosso Senhor. Aprovadas pela Academia Real, escritas pelo padre D. Jeronymo Contador de Argote, Clerigo Regular, Academico da Mesma Academia*. Lisboa Ocidental : Na officina de Joseph António da Silva, impressor da Academia Real, vol.1, 1732, p. XVIII.

²⁰ HONORATO, João – *Oração funebre nas exequias do illustrissimo, e reverendissimo D. Luiz Alvares de Figueiredo*, Ob.cit., p. 13-14.

da Bahia²¹. D. Luís obteve esta e outras mercês. Em 7 de junho deste ano, o rei concedeu-lhe o pagamento de “embarcação todas as vezes que haver de ir visitar as Igrejas de Seu Arcebispado, ou o seu vigário-geral, ou outras quaisquer pessoas, que a eles o dito arcebispo enviar, com mantimentos necessários para a viagem conforme a distância e paragem para onde ficarem as tais visitas”²². Em alvará do dia 9 do mesmo mês, o rei determinou que o ordenado de quatro mil cruzados fosse pago ao arcebispo com “efeito e pontualidade”²³. Nesta mesma data, D. João V permitiu ao arcebispo que, “enquanto das Despesas e Condenações Eclesiásticas se não fizer Aljube, os presos que o merecerem ser pelas culpas da Jurisdição Eclesiástica, sejam recolhidos nas Cadeias públicas”, ficando os carcereiros “obrigados a dar conta deles na forma em que o fazem dos que lhes são entregues pelas justiças seculares”²⁴. Em resolução de 10 de junho, ficou decidido que fosse pago ao prelado, com parte das cômguas vencidas em período de sede vacante, o necessário para a composição de sua casa²⁵. Na mesma data, o rei fez a D. Luís a mercê da superintendência das obras da Sé da Bahia de todos os Santos²⁶. E, finalmente, em resposta ao requerimento do arcebispo, em 14 de junho de 1725, seu meirinho ficou autorizado a portar vara branca, como era, aliás, prática corrente nos bispados ultramarinos²⁷.

Como referido anteriormente, D. Luís Álvares de Figueiredo possuía uma sólida experiência administrativa. E todo o empenho que demonstrou em alcançar estas mercês régias, antes mesmo de embarcar para o seu arcebispado, revela o especial cuidado do prelado em tomar conhecimento da situação geral de sua mitra, de todas as possíveis disfunções e dificuldades que encontraria, provendo-se, o melhor que pôde, do necessário para o bom exercício do seu múnus. Além de refletir a face de um religioso cioso da dignidade de seu cargo.

Munido de todas estas faculdades, D. Luís Álvares de Figueiredo embarcou para o Brasil “na companhia de D. Frei José Fialho, na nau Nossa Senhora de

²¹ Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), *Documentos Manuscritos Avulsos da capitania da Bahia*, Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V sobre o requerimento do Arcebispo da Bahia Luís Álvares de Figueiredo, em que pede ajuda de custo para fazer viagem. Anexo: 3 docs. [1725, Junho, 12, Lisboa] AHU_ACL_CU_005, Cx. 22, D. 1988.

²² AHU, *Documentos Manuscritos Avulsos da capitania da Bahia*, Alvará (cópia) do rei [D. João V] concedendo embarcações ao Arcebispo da Bahia, D. Álvares de Figueiredo todas as vezes que for visitar seu Arcebispado. [1725, Junho, 7, Lisboa] AHU_ACL_CU_005, Cx.22, D. 1966.

²³ AHU, *Coleção dos alvarás, provisões, e mais ordens régias relativas a metrópole da cidade da Bahia e outros bispados do Estado do Brazil extrahidos dos vinte e dois livros do registo das provisões eccleziasticas q se achão no archivo da Junta da Fazenda da mesma cidade da Bahia*, Códice 1276, fl. 57 v.

²⁴ Idem, fl. 144.

²⁵ Idem, fl. 57.

²⁶ Idem, fl. 149.

²⁷ AHU, *Documentos Manuscritos Avulsos da capitania da Bahia*, Requerimento do Arcebispo da Bahia Luís Álvares de Figueiredo ao rei [D. João V] solicitando conceder-lhe facultade para que o seu meirinho possa portar vara branca, [ant. 1725, Junho, 14] AHU_ACL_CU_005, Cx. 22, D. 1992.

Nazaré”. Sentou no sólio arcebispal aos 27 de novembro e, aos 13 de dezembro, fez profissão de fé na Catedral de Salvador²⁸, cumprindo por dez anos, “material e inteiramente, sem ter faltado por um único dia, o preceito da residência, prescrito pelos sagrados cânones do Concílio de Trento[...]”²⁹.

Mais uma vez, a extensa carreira deste religioso teve um papel importante na sua escolha para arcebispo da Bahia. É provável que a sua contribuição para a Academia Real também lhe tenha servido positivamente, visto que, sob o reinado de D. João V, se prestigiou a presença nas mitras diocesanas dos membros saídos desta instituição³⁰. As qualidades intelectuais e morais de D. Luís, sua piedade e caridade, foram aspectos igualmente valorizados. Contudo, todos estes pontos somados não eliminavam de todo a influência fulcral que um bom intercessor poderia ter junto ao monarca no momento da eleição do corpo episcopal³¹.

Podemos afirmar que D. Luís Álvares de Figueiredo possuiu bons intercessores. Destaque-se, primeiramente, o arcebispo de Braga, D. Rodrigo de Moura Teles, com quem o prelado manteve estreita relação e de quem buscou imitar, em muitos aspectos, a conduta³².

D. Luís Álvares de Figueiredo e as redes clientelares da jacobea

D. Rodrigo de Moura Teles foi bispo de Guarda entre 1694 e 1704, e arcebispo de Braga entre os anos de 1704 e 1728. No mesmo ano em que ascendeu à Sé Primaz, D. Rodrigo se tornou membro do Conselho de Estado do rei, função para a qual o seu pai, D. Nuno de Mendonça, 2º conde de Vale dos Reis, havia sido anteriormente escolhido. Como arcebispo influente, D. Rodrigo de Moura Teles patrocinou a progressão na carreira eclesiástica daqueles que lhe eram próximos. Seu sobrinho, D. João de Mendonça, foi arceidiago da Sé de

²⁸ MENDES, Ediana Ferreira – *Da Universidade de Coimbra ao Brasil: os bispos da Bahia, de Olinda e do Rio de Janeiro (1676 – ca. 1773)*, Ob.cit., p. 486.

²⁹ Arquivo Apostólico Vaticano (AAV), *Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium*, vol. 712, fls. não numerados. Gostaríamos de agradecer à prof. Dr. Ediana Mendes por nos ter disponibilizado esta fonte. Acrescentamos que este documento foi recentemente traduzido por António Guimarães Pinto, no quadro das atividades desenvolvidas pelo projeto *ReligionAJE*, outrora citado, e se encontra disponibilizado no sítio eletrônico do dito projeto: <https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes>. Fazemos uso, portanto, da dita tradução.

³⁰ PAIVA, José Pedro – *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 516.

³¹ Idem, p.213-277.

³² Cf. “Dedicatória”, em *Oração Fúnebre nas exéquias do ilustríssimo, e reverendíssimo senhor D. Rodrigo de Moura Telles, Arcebispo, e senhor de Braga, Primaz das Espanhas, do Conselho de Estado, E Sumilher da Cortina de Sua Magestade, celebradas na Cathedral da Bahia a 28 de Março de 1729 pelo Ilustríssimo Senhor D. Luis Álvares de Figueiredo, Arcebispo da Bahia, Metropolitanano dos Estados do Brazil, Angola, e São Thomé, do Conselho de Sua Magestade. Dedicada, ao mesmo Ill^{mo}. Sr^o Pelo orador o Doutor Sebastião do Valle Pontes, Deão da Mesma Sé, Dezembargador da Relação Ecclesiástica, Provisor, e Vigário Geral do Arcebispedo*. Lisboa: Na Oficina da Musica, 1730.

Guarda na altura em que seu tio fora bispo desta diocese. Doutor em cânones e lente da Universidade de Coimbra, D. João de Mendonça chegou a ser feito sumilher da cortina de D. João V. Asseguradamente, a sua família e a sua carreira nos ajudam a compreender porque o rei o escolheu, em 1713, para bispo de Guarda. Mas a intercessão do tio arcebispo de uma prestigiosa arquidiocese (e membro do Conselho de Estado) foi igualmente decisiva³³. Ora, assim como agira em favor de seu sobrinho, D. Rodrigo patrocinou a eleição de D. Luís Álvares de Figueiredo ao arcebispado da Bahia, tal como fizera anteriormente ao apresentá-lo como seu coadjutor em Braga³⁴.

Existiam distintos critérios para a eleição dos bispos na Europa da idade moderna. Muitos deles se alteraram ao longo deste período. No entanto, independente da centúria e da monarquia, os contatos e as alianças interpessoais, ou seja, as redes clientelares nas quais um indivíduo estava inserido, foram sempre fator crucial na dinâmica da escolha do corpo episcopal. Possuir boas relações com os confessores dos reis e das rainhas, ou com os secretários de Estado e do rei, assim como com os membros mais prestigiados da hierarquia eclesiástica, dos cabidos e vereações locais, era uma vantagem, em nada negligenciável, no complexo sistema de nomeação dos antístites em Portugal, bem como nas outras monarquias europeias entre os séculos XVI e XVIII³⁵.

Embora pouco ou nada se tenha alterado, ao longo da idade moderna, no tocante à importância das redes clientelares, outros fatores singularizaram a política de provimento episcopal durante o reinado de D. João V. Essa singularização foi influenciada, em grande medida, pela presença, junto ao rei, do cardeal João da Mota e Silva (1685-1747), mas também, e sobretudo, pela atuação de Fr. Gaspar da Encarnação (1685-1752) frente ao monarca. D. João V depositava grande confiança em Gaspar da Encarnação. A partir da década de 1720, esse religioso participou diligentemente do processo de eleição dos bispos de Portugal e de seu império³⁶. Fr. Gaspar foi deão da Sé de Lisboa e exerceu, posteriormente, o cargo de reitor da Universidade de Coimbra. Nesta cidade contactou com o movimento da jacobea e com alguns de seus representantes. Acabou por abraçar esta corrente e, em 1715, abandonando a vida secular,

³³ PAIVA, José Pedro – *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, Ob.cit., p. 500.

³⁴ Idem, p. 520.

³⁵ PAIVA, José Pedro – *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, Ob.cit., p. 256. GOZALO, Maximiliano Barrio - *Sociología del alto clero en la España del siglo ilustrado*, « Manuscrits », vol. 20 (2002), p. 29-59; GOLÁN, Fernando Suárez - *Pastor, esposo y príncipe. Visiones del episcopado em época moderna*, « Semata, Ciências sociais e Humanidades », vol.22 (2010), p. 293-309; ROSA, Mario – *Clero católico e società europea nell'età moderna*. Bari: Ed. Laterza, 2015; PÉRONNET, Michel – *Les évêques de l'ancienne France*. Paris: Champion, 1977.

³⁶ PAIVA, José Pedro – *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Ob.cit., p. 507-518. SOUZA, Evergton Sales – *Jansenismo et réforme de l'Église dans l'Empire portugais, 1640-1790*. Paris : Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p. 185.

ingressou no convento dos franciscanos do Varatojo, centro profundamente tocado pelo método de vida e pela espiritualidade jacobea. Não tardou muito para que Fr. Gaspar se tornasse, na definição de Fr. António Pereira da Silva, autor de *A questão do sigilismo em Portugal* – obra assinalável nos estudos sobre a jacobea - “a cabeça, em sentido lato”, deste movimento³⁷.

A partir dos anos 20 do Setecentos, portanto, a intercessão do varatojano Gaspar da Encarnação transformou o processo de escolha episcopal. Desde então, critérios religiosos passaram a ter maior influxo nesta dinâmica do que os critérios políticos, levando a uma renovação contundente da feição do episcopado lusitano. Como esclarece José Pedro Paiva, passou-se a desejar para as mitras diocesanas homens de grande piedade e reconhecidas virtudes, advindos preferencialmente do clero regular, formados em teologia, versados nas letras e de conduta exemplar atestada³⁸. Neste período, entre 1720 e 1740, por ação de Fr. Gaspar, a maior parte do corpo episcopal foi recrutado nos institutos religiosos que compartilhavam, adotavam ou estavam de acordo com muitos dos princípios rigoristas de reforma dos costumes e da vida (dentro e fora dos claustros) defendidos e apregoados pela jacobea³⁹, aos quais retornaremos mais adiante.

A título de exemplo: D. Fr. Inácio de Santa Teresa, eleito arcebispo de Goa, em 1721, e bispo de Faro, em 1740, tomou hábito dos cônegos regrantes de Santo Agostinho, no mosteiro de Grijó, além de integrar o colégio de Santa Cruz de Coimbra⁴⁰. D. Miguel da Anunciação, bispo da diocese conimbricense a partir de 1740, recebeu o hábito do Mosteiro de Santa Cruz em 1726. Doutor em Cânones e professor em Coimbra, D. Miguel veio a se tornar, em

³⁷ SILVA, Fr. António Pereira – *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII*, Ob.cit., p. 97-99. Sobre a trajetória de Fr. Gaspar da Encarnação ver também: MELO, Bruno Kawai Souto Maior de - *A Jacobea entre significados e representações: reformas religiosas e embates faccionais na monarquia portuguesa (c. 1720 – c. 1769)*. Recife : Universidade Federal de Pernambuco, 2020. Tese de doutoramento, p. 96-106.

³⁸ PAIVA, José Pedro – *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, Ob.cit., p. 487-526.

³⁹ Os bispos jacobeu, ou fortemente inspirados pela jacobea, assumiram distintas e importantes mitras diocesanas no império português. D. Frei Inácio de Santa Teresa foi enviado para Goa em 1721. Nesse mesmo ano seguiram para Cabo Verde e Nanquim, D. Frei José de Santa Maria de Jesus e D. Frei Manuel de Jesus Maria, respectivamente. No mesmo ano da eleição de D. Luís Álvares de Figueiredo, D. Frei José Fialho foi escolhido para assumir a sede de Olinda (posteriormente veio a se sentar no sólio arcebispal da Bahia – 1738 – e ser indigitado para o bispado de Guarda em 1741) e D. Manuel Coutinho assumiu a sede do Funchal. D. Frei Eugénio foi feito bispo de Macau em 1735 e de Goa em 1740. D. Frei Valério do Sacramento foi eleito para Angra em 1738. Mesmo ano em que D. António do Desterro recebeu a mitra de Angola (sendo eleito em 1745 para o Rio de Janeiro). Conte-se ainda com D. Frei Manuel da Cruz, bispo do Maranhão em 1738 e de Mariana em 1745, com D. Frei Luís de Santa Teresa, bispo de Olinda a partir de 1738, e D. Frei João da Cruz bispo do Rio de Janeiro, eleito em 1740. Idem, p. 511-512.

⁴⁰ Dois estudos recentes dão conta da biografia deste prelado e da sua atuação frente ao arcebispado de Goa. Cf. MENDES, José Maria – *Início de Santa Teresa. Construindo a biografia de um arcebispo*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2012. Dissertação de Mestrado; ALVES, Ana Maria M. R. – *O reino de Deus e a sua justiça: Dom Frei Inácio de Santa Teresa (1682-1751)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2012. Tese de doutoramento.

meio à rumorosa querela do sigilismo, a “figura carismática do movimento da jacobea”⁴¹. Outros tantos foram eleitos entre os eremitas de Santo Agostinho, entre os franciscanos do Varatojo, entre beneditinos e cistercienses⁴². Todos eles orbitaram na extensa rede formada por Gaspar da Encarnação. Inclui-se D. Rodrigo de Moura Teles.

A virtude e o zelo deste arcebispo que, segundo Cabral de Moncada, foi o grande reformador do clero e da vida dos fiéis da arquidiocese bracarense⁴³, não deixaram de ser notadas nos círculos jacobeu. Cabe lembrar que foi para D. Rodrigo que Fr. Francisco da Anunciação dedicou a sua *Consulta Mystico-moral*, no ano de 1717, e que foi a pedido do arcebispo que o fundador da jacobea escreveu a sua obra *Disputationes Theologicae de statu Religioso, obligationibusque eidem annexis, attento peculiari jure nostrae sacrae Religionis*, atualmente conservada no Arquivo Distrital de Braga⁴⁴. D. Rodrigo de Moura Teles esteve envolvido diretamente com a direção espiritual de Fr. Francisco⁴⁵ e, a julgar pela sua conduta, como explica Helena Queirós, este arcebispo moveu-se por uma pauta em tudo afim à jacobea⁴⁶.

A ligação entre D. Luís Álvares de Figueiredo e D. Rodrigo de Moura Teles se evidencia em distintos momentos. Em 1719, D. Rodrigo concedeu o título de um canonicato e prebenda a D. Luís, ainda bispo titular de Uranópolis. De acordo com Manoel Telles da Silva, D. Rodrigo deu ao bispo uma “Conezia de Braga, juntamente um Benefício em S. Pedro da Torre, e outro em outra Igreja, ambos simples”⁴⁷. E, como citamos, também foi grande a influência exercida pelo arcebispo na nomeação de D. Luís para bispo coadjutor de Braga e para o arcebispado da Bahia. Da parte de D. Luís, esta ligação e, mesmo, admiração ficou mais patente na *Oração Fúnebre nas exequias do Illustrissimo e Reverendissimo Senhor D. Rodrigo de Moura Teles*, escrita sob sua tutela. Nela, ademais da exaltação das qualidades do arcebispo de Braga (o que já era recorrente nas *Notícias do arcebispado* escritas por D. Luís⁴⁸), se destaca o acordo

⁴¹ CASTRO, Zília Osório de – *Jacobea*. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) - *Dicionário de história religiosa de Portugal*. J-P. Lisboa: Centro de Estudos de Historia Religiosa da Universidade Católica Portuguesa e Circulo de Leitores, 2001, p. 5-7.

⁴² PAIVA, José Pedro – *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, Ob.cit., p. 161.

⁴³ MONCADA, Cabral de – *Mística e Racionalismo em Portugal no século XVIII. Uma página de história religiosa e política*. Coimbra: Casa do Castelo Editora, 1952, p.42.

⁴⁴ ADB, Ms n. 262.

⁴⁵ MELO, Bruno Kawai Souto Maior de. – *A Jacobea entre significados e representações*, Ob.cit., p. 63.

⁴⁶ QUEIRÓS, Maria Helena – *Jacobea e redes clientelares. Fr. Luís de Santa Teresa e Fr. João da Cruz (O.C.D.): (Auto)retrato de dois irmãos em Braga (1730-1735)*, « História. Revista da FLUP Porto », IV Série, vol. 2 (2012), p. 87. Disponível em: <<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01486601>>. [Consulta realizada em: 12/09/2019].

⁴⁷ (*Collecçam dos documentos, e memorias da academia real da Historia Portugueza*. Ob. cit., p. 179).

⁴⁸ BNP; *Luís Álvares de Figueiredo, Noticias do arcebispado de Braga remetidas pelo Bispo de Uranópolis*, Setor de Reservados, cód. 143 (microfilme F. 2340), f. 59-61.

de ideias e de costumes que uniam esses dois religiosos, nomeadamente em torno da prática esmoler, como é possível verificar nesse trecho da dita oração:

E que direi da despesa que fazia nas esmolas que dava? Digo que foi estupendo: assistia com esmolas e ordinárias quantiosas, com que remendava a pessoas pobres e recolhidas que se envergonhavam de representar a sua necessidade; todos os anos casava donzelas com dotes de cem mil reis; bem sabidas, por não poder menos, eram as esmolas dos pobres do pátio; fazia matricular todos quantos mancebos aprendiam ofícios e lhes dava pão de sobra enquanto eram aprendizes; jamais se pôs à mesa que nela e com ele se não fartasse um pobre; as suas iguarias comumente eram grosseiras e tais que fossem da esfera da gente pobre; por se tratar entre as grandezas precisas como um deles e por encobrir a sua amada mortificação dava por causa o saberem-lhe bem aqueles mantimentos⁴⁹.

Não obstante, para além de D. Rodrigo, D. Luís também manteve relações estreitas com o cônego João da Mota e Silva (1685-1747), futuro cardeal da Mota, e com a sua família⁵⁰. Esta relação se revela, claramente, na ordem que deu D. Luís para que fosse celebrada, na Sé da Bahia, uma oração em ação de graças pela “felicíssima Exaltação do Eminentíssimo Senhor Cardeal da Mota”. O arcebispo da Bahia teria recebido com grande “gosto, alegria e contentamento” a notícia de que João da Mota e Silva, um dos seus “íntimos e cordiais amigos”, tinha sido feito Cardeal pelo Papa Bento XIII, por Consistório de 26 de novembro de 1727. Prova disso: fez repicar os sinos da Catedral da Bahia durante três noites seguidas e ordenou que se acendessem as luminárias dos palácios episcopal e do vice-rei, assim como das “casas dos reverendos capitulares, ministros da Relação deste Estado, e de outras muitas pessoas de distinção”⁵¹. Tamanhas demonstrações de afeto público, tanto através da celebração das exéquias de D. Rodrigo, quanto da exaltação da promoção de

⁴⁹ PONTES, Sebastião do Valle – *Oração Fúnebre nas exéquias do ilustríssimo, e reverendíssimo senhor D. Rodrigo de Moura Telles, Arcebispo, e senhor de Braga, Primaz das Espanhas, do Conselho de Estado, E Sumilher da Cortina de Sua Magestade, celebradas na Cathedral da Bahia a 28 de Março de 1729 pelo Ilustríssimo Senhor D. Luís Álvares de Figueiredo, Arcebispo da Bahia, Metropolitano dos Estados do Brazil, Angola, e São Thomé, do Conselho de Sua Magestade. Dedicada, ao mesmo Ill^{mo}. S^{mo}. Pelo orador o Doutor Sebastião do Valle Pontes, Deão da Mesma Sé, Dezembargador da Relação Ecclesiástica, Provisor, e Vigário Geral do Arcebispado*. Lisboa: Na Officina da Musica, 1730, p.17-18.

⁵⁰ MENDES, Ediana Ferreira – *Da Universidade de Coimbra ao Brasil: os bispos da Bahia, de Olinda e do Rio de Janeiro (1676-ca.1773)*, Ob.cit., p. 90.

⁵¹ MATOS, José Ferreira de – *Diário histórico das celebrações, que na cidade da Bahia se fizeram em acção de graças pelos felicíssimos cazamentos dos Sereníssimos Senhores principaes de Portugal e Castela dedicado ao Ilustríssimo Senhor Arcebispo da Bahia D. Luis Alveres de Figueyredo*. Lisboa Occidental: Na oficina de Manoel Fernandes da Costa, Impressor do Santo Offício, 1729, p.63-66.

João da Mota a cardeal, não eram comuns. Este tipo de cerimônias, dedicadas a prelados que não eram os da diocese, não eram nada habituais na Sé Catedral da Bahia no período moderno⁵². O que nos permite afirmar de forma mais peremptória a existência de um vínculo de estreita afinidade e estima entre D. Luís, D. Rodrigo e o cardeal da Mota.

De acordo com Evergton Sales Souza e Ediana Mendes, o arcebispo da Bahia manteve, de igual modo, relações próximas com o próprio Fr. Gaspar da Encarnação e com outros bispos jacobeu, tais como os antístites do Rio de Janeiro, D. Fr. Antônio de Guadalupe, e de Pernambuco, D. Fr. José Fialho. Sabemos que tanto D. Fr. Antônio quanto D. Fr. José Fialho viajaram para Braga, no contexto das suas promoções às respectivas mitras fluminense e olindense, por estarem ambos desejosos de se instruírem a respeito “dos ditames do pastoral ofício” junto ao arcebispo D. Rodrigo de Moura Teles – de quem D. Antônio, assim como D. Luís, recebeu auxílio para a nomeação. É possível que, neste período, D. Luís, D. José e D. Antônio, sob a tutela de D. Rodrigo, tenham intensificado os laços que os uniam ao rigorismo de matriz jacobea. Esta simpatia à jacobea tornar-se-ia mais evidente na futura ação dos três prelados no governo de suas dioceses⁵³.

Do que foi dito até o momento, fica patente que D. Luís Álvares de Figueiredo não esteve alheio à rede daqueles que compartilhavam da espiritualidade jacobea. Este dado não é suficiente para afirmarmos que D. Luís foi, ele mesmo, um antístite jacobeu. A rede clientelar é um critério em tudo significativo quando se busca analisar a pertença ou não de um religioso a esta corrente de espiritualidade⁵⁴. Mas, por si só, ele não permite afirmações categóricas. Quais seriam, portanto, os outros fatores que nos ajudariam na nossa investigação?

D. Luís, um arcebispo jacobeu na Bahia colonial?

A jacobea nasceu da forte convicção, compartilhada em alguns meios religiosos da época, de que a Igreja, em particular, e a sociedade portuguesa, de maneira geral, estavam severamente corrompidas em virtude da força dos maus costumes e da permanência de certos vícios odiosos, tais como o freiratismo, nome dado em Portugal ao fenômeno das relações amorosas mantidas com religiosas. Dentro dos limites do catolicismo tridentino, este movimento, que surgiu entre os eremitas de Santo Agostinho do Colégio da Graça de Coimbra

⁵² MENDES, Ediana Ferreira – *Da Universidade de Coimbra ao Brasil*, Ob.cit., p. 491.

⁵³ SOUZA, Evergton Sales – *D. Fr. Antônio de Guadalupe*, Ob.cit., p. 142 e 159. MENDES, Ediana Ferreira – *Da Universidade de Coimbra ao Brasil*, Ob.cit., p. 350.

⁵⁴ QUEIRÓS, Maria Helena – *Jacobea e redes clientelares*, Ob.cit.

no início do século XVIII, buscou empreender uma profunda reforma do catolicismo português. Como em outros movimentos anteriores e posteriores a ele⁵⁵, seus adeptos desejavam que tal reforma se estendesse no interior e no exterior dos claustros. Todos, religiosos ou leigos, deveriam ser inspirados a abandonar toda forma de corrupção moral e a abraçar uma vida verdadeiramente religiosa, o que, segundo os jacobeu, só seria possível através da adoção de um estilo de vida austero e de uma série de princípios e comportamentos rigoristas.

Os princípios rigoristas nos quais se baseava o programa jacobeu foram claramente expostos na *Máxima*, obra em parte atribuída a Fr. Francisco da Anunciação, que circulou manuscrita entre os jacobeu do Colégio da Graça de Coimbra, e não só. São trinta os pontos enunciados:

1º Servir a Deus a cara descoberta; 2º Ter uma total sujeição e obediência cega ao diretor [espiritual]; 3º Em homens todos políticos e mais políticos que espirituais não se estribe alguém para empresas do serviço de Deus, em que possa haver contradições; porque melhor lhe irá se for só do que com tal companhia; 4º Não fique sem oração, por ocupado que esteja, e, se for necessário, corte algum tempo ao estudo, que não é invito nisso o prelado e a religião postos na sua observação; 5º A oração seja no coro ou na igreja ou aonde temos companheiros; na cela é contingente e arriscada; 6º Dê conta com sinceridade plena da sua consciência ao seu diretor ou quem ele lhe ordenar no tempo que se costuma; 7º Corte por todo o impedimento para ir depois de jantar direito para a jacobea e o mesmo fará depois da ceia, não o impedindo a obediência; 8º Na jacobea sejam as práticas sempre espirituais e puxem-se para o espírito quando forem degenerando; e o mesmo se fará fora daí, nas outras conversações, quanto puder ser, segundo a prudência; 9º Não se deixem levar de afeto ou inclinação natural. Corte-se logo no princípio todo o apego do coração e trato particular originado daí; 10º Os tédidos são mais dificultosos de se converterem a Deus do que os pecadores manifestos; 11º Procurem obrar tudo por conselho de outrem, ainda no que lhes parecer reto; 12º Retirem-se do trato familiar com os prelados; ter-lhes obediência suma e familiaridade nenhuma; 13º Não querer saber o que se passa em casa; 14º Sejam exatos na forma do traje; 15º Não desprezem ninguém, nem [sequer] virtualmente; 16º Não se relaxe nada dos costumes e exercícios da

⁵⁵ Para um resumo da presença desta vontade de reforma no Portugal moderno, conferir: FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade*. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal. V. 2: Humanismos e Reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 15-47.

jacobeia; e zele-se muito isto; 17º Não se atemperem a doutrina e ditames dela; saibam que quanto mais tesos e eficazes são, mais atraem os outros, porque eles se casam com a razão e Deus concorre; e, atemperados, deitam tudo a perder; 18º Apontem-se as coisas especiais que se acham nos livros espirituais; 19º Antes de obrar, segurem a sua ação, averiguando bem o que devem fazer; e depois não lhes trema a mão nem titubeiem na obra; 20º Fugir das bacharelices de espírito e das mais matérias; 21º Retirem-se de todo o trato de mulher, ainda do espiritual, sem causa muito urgente; 22º Retirem-se quanto puderem, sem escândalo, de toda a pessoa que não trata de espírito, sem desprezo dela, mas só por não se esfriarem; 23º Para irem a fêrias em tom de fêrias entendam que nunca há causa justa; 24º Não ir ver parentes sem causa urgente; 25º Abstenham-se totalmente de jogo de cartas; 26º Se cair em culpa maior, dê a Deus satisfação maior, pois é maior a sua ingratidão, suposta a sua especial vocação, a fim de que lhe continue com os auxílios em ordem à perseverança; 27º Cuidar não tanto em fazer como em desfazer; 28º Seguir sempre o contrário à natureza aonde não há pecado; 29º Não usar de isenções e privilégios, se os tem, para faltar aos atos de comunidade, jejuns, coro, etc., sem causa; 30º União e coligação com quem puder ajudar-nos no serviço de Deus e ter trato familiar com eles, que a isto chamamos jacobea⁵⁶.

Somam-se a estes princípios outros exercícios espirituais que encontramos particularmente descritos na obra *Vindícias da Virtude*. Este texto, de autoria integral de Fr. Francisco, também circulou de forma manuscrita nos meios jacobeus por mais de 20 anos, antes de ser impressa, em 1725, pela oficina de Manuel Lopes Ferreira. Nele, o pai da jacobea estabelece:

À noite [...] antes de se recolher ao leito faz exame de consciência, em que chama a juízo todas as suas potências para saber o mal, e o bem, que fizeram, e deixaram de fazer. Aqui se confunde, acusa, repreende, e arrepende das faltas, descuidos, e negligências cometidas: do bem que fez, das graças a Deus, propõe aumentá-lo, e viver no dia seguinte mais cuidadoso do seu aproveitamento. Prepara [...] um ponto da paixão do Senhor, ou de outra alguma verdade católica, como v.g. do Inferno, do Juízo, da Morte, etc para a oração do outro dia: deita-se e adormece com estas considerações (e que boas!) e com outras santas invenções que

⁵⁶ Fr. António Pereira da Silva transcreveu esta *Máxima*, de forma literal, de um exemplar manuscrito das *Reflexões sobre o Juízo decisivo* e nós a reproduzimos aqui. SILVA, Fr. António Pereira – *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII*, Ob.cit., p. 81-84.

*lhe inspira a devoção, o fervor, e o costume. Pela manhã levanta-se à hora competente [...] traz logo, mal acorda, à memória o ponto à noite preparado, dá graças a Deus, encomenda-se ao seu anjo da guarda, invoca os Santos de sua devoção, toma alguns por especiais patronos do dia, começa enfim a sua oração mental: entra o entendimento, meditando, considerando, discorrendo, ponderando, persuadindo com razões, argumentos, e discursos, que cava para inclinar a vontade a fugir o mal do vício e a abraçar o bem da virtude [...]*⁵⁷.

Para além do exame de consciência e da oração mental quotidiana, Fr. Francisco recomendava ainda outras práticas que considerava fundamentais para uma vida verdadeiramente espiritual⁵⁸, dentre elas: a frequência possível dos Sacramentos (especialmente da confissão), as jaculatórias, jejuns, mortificações dos vícios e apetites, a correção fraterna dos pecadores, a abnegação da própria vontade e o cingir-se à pobreza, à caridade e demais atos em virtude diversos⁵⁹.

Acreditando que o mundo se dividia em duas classes distintas de homens: os perfeitos, pios e beatos e, do lado oposto, os tíbios, carnis e relaxados, os jacobeus optaram por buscar, e não apenas para si, uma vida decididamente beata⁶⁰. Como já afirmamos, existia entre eles não apenas o desejo de reforma pessoal, mas também a crença de que era possível, através do exemplo e da correção, converter a todos, não importando se eram “religiosos, seculares, homens, mulheres, casados, solteiros, trabalhadores, ociosos, nobres, mecânicos, sábios, idiotas, rústicos, cidadãos, brancos e negros, cativos ou forros”⁶¹. Como se pode imaginar, o objetivo de conversão irrestrita à perfeição religiosa, apesar de totalmente assente com a ortodoxia católica, não poderia agradar plenamente. Em alguma medida, e evitando-se toda sorte de generalizações, esta foi uma das razões pelas quais muitos dos bispos jacobeus, ou apreciadores da jacobea, se viram envolvidos em longas contendas nos seus bispados⁶². Teria acontecido o

⁵⁷ ANNUNCIACÃO, Fr. Francisco da – *Vindícias da Virtude e escarmento de virtuosos, nos publicos castigos dos hypocritas dados pelo Tribunal do Santo Officio, Primeira Parte dividida em dois tomos, na qual segundo rigor escolastico se demonstra a salvação, e se responde a todos os argumentos, sofismas, ditos, irrisoens, e improprios, com que a gente carnal, particularmente em algum publico escandaloso de pessoas reputadas por virtuosas, costuma infatuar a todos, que profissão devoção*. Lisboa: Na Officina Ferreyriana, 1725, p.15.

⁵⁸ Para Fr. Francisco, uma vida espiritual, pode ser definida como “um exercício de boas obras, com que servimos a Deus, por amor de Deus, e aproveitamento na Virtude e, Santidade”. ANNUNCIACÃO, Fr. Francisco da – *Vindícias da Virtude e escarmento de virtuosos*, Ob.cit., p.12.

⁵⁹ Idem, p. 13.

⁶⁰ SILVA, Fr. António Pereira – *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII*, Ob.cit., p. 123.

⁶¹ ANNUNCIACÃO, Fr. Francisco da – *Vindícias da Virtude e escarmento de virtuosos*, Ob.cit., p.140.

⁶² Cf. PAIVA, José Pedro – *Reforma religiosa, conflito, mudança política e cisão: o governo da diocese de Olinda (Pernambuco) por D. Frei Luís de Santa Teresa (1738-1754)*, « Revista de História da Sociedade e da Cultura », n.8 (2008), p.161-210. Disponível em <DOI:http://dx.doi.org/10.14195/1645-2259_8_5>. [Consulta realizada

mesmo com D. Luís? Este não parece ter sido o caso.

Apesar de ter exercido numerosas e dissemelhantes funções ao longo de toda a sua carreira, as fontes de que dispomos sobre a atuação de D. Luís, tanto no arcebispado de Braga quanto no arcebispado da Bahia, não são abundantes. No período em que foi desembargador e vigário-geral no espiritual e temporal da Relação Metropolitana e eclesiástica de Braga, D. Luís mediou alguns conflitos. Por exemplo: no ano de 1705, em uma contenda envolvendo o Cabido de Braga e alguns habitantes da freguesia de Nogueira da Montanha, comarca de Chaves, D. Luís sentenciou à favor do Cabido da Sé, obrigando os moradores da dita freguesia a pagarem a cada ano os cinquenta alqueires de centeio de votos, como alegava ser de prática e de costume na região⁶³.

Já na sede da Bahia, enquanto arcebispo, do que nos foi possível averiguar até o momento, principalmente entre a documentação reunida no Arquivo Histórico Ultramarino, D. Luís não teve um arcebispado profícuo em contendas. O que não quer dizer que elas não tenham existido e que D. Luís não tenha buscado corrigir o que ele percebia como desvios ou abusos dos religiosos e leigos sob sua jurisdição espiritual. Para citarmos apenas um exemplo, o antístite condenou a prática dos eclesiásticos que, usando do privilégio de suas posições, requeriam e solicitavam excessivamente aos ministros e oficiais régios o tratamento de suas causas. Mesmo admitindo não ser esta uma prática frequente naquele arcebispado, ao menos desde que o assumira, asseverou que mandou logo “notificar com pena de suspensão” a um eclesiástico que “solicitava com algum excesso a causa de sua irmã”⁶⁴.

Em suas visitas diocesanas admoestava “paternalmente” aos fiéis que, de acordo com o arcebispo, viviam com grande relaxamento nos costumes, “ofendendo a Deus” com “notável prejuízo de suas almas”. Foi justamente em uma de suas visitas pastorais, realizada no ano de 1726, que ao constatar o “estado de soltura” em que viviam as suas ovelhas de ambos os sexos, sucedeu-lhe a ideia de erigir um recolhimento de convertidas na cidade da Bahia. Alegando que algumas mulheres se mostravam, neste contexto, “interiormente movidas” a uma profunda mudança de vida, solicitou ao rei a licença necessária para que “as pudesse refugiar”, separando-as daquilo que designava por ocasiões próximas de pecar⁶⁵. Ainda no quadro das visitas, D. Luís advertiu e estimulou a repreensão,

em 04/12/2020].

⁶³ ADB – *Livro das Sentenças* nº 4, Sentenças nº 5, 6, 7, 8.

⁶⁴ AHU – *Documentos Avulsos da capitania da Bahia*. Carta do Arcebispo da Bahia D. Luís Álvares de Figueiredo ao rei [D. João V] informando sobre os excessivos requerimentos e solicitações dos eclesiásticos aos ministros e oficiais do rei. [1730, Agosto, 16, Bahia]. AHU_ACL_CU_005, Cx. 37, D. 3377.

⁶⁵ AHU – *Documentos Avulsos da capitania da Bahia*. Aviso do [secretário de estado] Diogo de Mendonça Corte Real ao [secretário do Conselho Ultramarino] António Rodrigues da Costa ordenando a consulta da representação

por parte dos visitantes que nomeava, daqueles que qualificava de pecadores pertinazes que, ao recusarem o sacramento da confissão ou a admissão de suas culpas, acabavam por agravar os “danos às suas almas” e dilatar o “escândalo público”⁶⁶.

No entanto, parece-nos, até o momento, que D. Luís foi um arcebispo que tencionou dirimir conflitos. Teve particular atenção em que não se fizessem conhecidos de todos os ditos “vícios” em que incorria a população. Recomendou mesmo, em pastoral de 1725, que os pregadores não expusessem nos púlpitos as incorreções de que tinham conhecimento “em especial de algumas pessoas, nem ainda por equivalente, e muito menos de pessoas Religiosas, ou Ministros de Justiça”⁶⁷. Mas a intenção do arcebispo de administrar pacificamente a sua mitra (no que se assemelha a alguns prelados jacobeu, como D. Fr. Guilherme de S. José, bispo do Pará entre 1738 e 1748, e o já citado D. Fr. Antônio de Guadalupe⁶⁸), não pode ser confundida com a falta, ou menor preocupação de D. Luís com o enquadramento religioso dos fiéis. A regularidade com que o arcebispo realizou visitas diocesanas, tanto pessoalmente quanto através dos seus visitantes, corrobora este argumento. Consoante o próprio prelado, no ano de 1726, gastou:

[...] três meses no cumprimento da visitação da cidade, que contém nove igrejas paroquiais. No ano de 1727 despendi quatro meses na visitação de dez igrejas paroquiais, até que, obrigado pela doença, me recolhi à casa em que habito. No ano de 1729 ocupei-me durante mais de quatro meses na visitação de outras onze igrejas paroquiais. No ano de 1730 gastei outros quatro meses na visitação de outras onze igrejas paroquiais. No ano de 1731 realizei a segunda visitação da cidade e no ano de 1732 a terceira. Ainda não visitei as restantes igrejas paroquiais, devido à distância a que se encontram, que se dilata para além de cento e cinquenta e duzentas

do Arcebispo da Bahia [Luís Álvares de Figueiredo] acerca da necessidade de um recolhimento de convertidas na cidade da Bahia. Anexo: 4 docs. [1731, Janeiro, 13, Paço]. AHU_ACL_CU_005, Cx. 38, D. 3443.

⁶⁶ AHU – *Documentos Avulsos da capitania da Bahia*. Carta do Arcebispo da Bahia Luís Álvares de Figueiredo ao rei [D. João V] respondendo a ordem real para por fim a queixa dos vassallos da capitania de Sergipe d’El-Rei por serem multados, por crime de concubinato, pelos visitantes e eclesiásticos, com Maiores condenações do que permitem as sinodais do Arcebispado. Anexo: carta do ouvidor geral de Sergipe d’El-Rei. [1731, Novembro, 11, Bahia]. AHU_ACL_CU_005, Cx. 40, D. 3622. Ver também : MENDES, Ediana Ferreira – *Da Universidade de Coimbra ao Brasil*, Ob.cit., p. 493.

⁶⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) – *Manuscritos da Livraria*, “Pastoral do arcebispo de São Salvador da Baía, Luís Álvares de Figueiredo, para os pregadores do evangelho”. Lisboa Ocidental, Na oficina de Pascoal da Silva, 1725, n° 1099 (22).

⁶⁸ MENDES, Ediana F.; SALES SOUZA, Evergton – *Jacobeu nos trópicos: Olhares sobre a sociedade e enquadramento religioso na diocese fluminense (1725-1773)*. « Revista Brasileira de História », v. 40 (2020), p.61 e 65. <Disponível em <https://www.scielo.br/pdf/rbh/v40n83/1806-9347-rbh-40-83-57.pdf>>. [Acesso realizado em 28/04/2020].

*léguas, devido à minha idade avançada e às moléstias, que padeço em consequência da inclemência do clima desta região. Todavia, todas foram visitadas nos últimos dois anos por visitantes idôneos*⁶⁹.

Como nos informa José Pedro Paiva, as visitas diocesanas eram um instrumento fundamental na difusão da doutrina da Igreja e da pastoral dos bispos, na verificação do “funcionamento administrativo, econômico e espiritual das igrejas e do desempenho do pessoal eclesiástico”, mas igualmente um mecanismo de controle da observância religiosa e do comportamento moral dos fiéis, clérigos ou leigos. Retomando os argumentos do historiador, as visitas pastorais, no Portugal moderno, adquiriram quatro dimensões. Primeiramente, “constituíram um instrumento fundamental da consumação da autoridade prelatícia nas suas dioceses”. Foram também um meio decisivo de aplicação, a nível local, da reforma e das normas tridentinas. Se tornaram, principalmente entre os séculos XVII e XVIII, um competente dispositivo “disciplinador de comportamentos, capaz de provocar a interiorização de condutas e influenciar decisões das populações”. E, por fim, “erigiram-se num mecanismo de controle social, particularmente eficaz a nível local e atuante sobre a população cristã velha e sobre o clero local, apto para identificar aqueles que tinham condutas religiosas, morais e sociais consideradas incorretas, para depois os emendar, punir e, nalguns casos, seguramente segregar”⁷⁰.

Ora, desde que sentou no sôlio arcebispal, D. Luís visitou, por si mesmo ou por seus intermediários, ao menos uma vez por ano, as distintas freguesias do seu arcebispado. Esse zelo e constância denotam a aspiração do prelado em conhecer, em profundidade, a sua arquidiocese, em aumentar a vigilância sobre seus fregueses, em incrementar as políticas de disciplinamento do clero diocesano (espelho dos fiéis) e em melhor enquadrar a população sob sua jurisdição. Esta última, segundo o arcebispo, necessitava de uma “enorme reforma” nos seus hábitos que se encontravam “assaz prejudicados” devido, principalmente, a presença de uma “imensa quantidade de africanos de novo convertidos à fé”, e de seus “costumes viciosos”⁷¹. Em perfeita conformidade com a visão geral compartilhada pela elite portuguesa da época, D. Luís estabelecia uma relação direta entre a origem africana e os maus costumes. Porém, tal como seus congêneres jacobeus da diocese do Rio de Janeiro, D. Luís não traduziu os seus preconceitos em relação aos escravos negros africanos num desinteresse por eles

⁶⁹ AAV, *Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium*, vol. 712, fls. não numerados.

⁷⁰ PAIVA, José Pedro – *As visitas pastorais*, In : AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) - *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. II, p.251.

⁷¹ AAV, *Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium*, vol. 712, fls. não numerados.

e pela salvação das suas almas⁷².

Se nos debruçarmos sobre as orações fúnebres que foram dedicadas a D. Luís, o que se nos apresenta é a imagem de um arcebispo lembrado pela modéstia em que vivia e pela grande piedade e caridade para com os pobres, incluso aqui os escravizados. É claro que ao se levar em consideração os tópicos comuns da retórica do período, assim como a finalidade de uma oração solene nas exéquias de um religioso, podemos duvidar do grau de sinceridade, ou de veracidade, das qualidades atribuídas a D. Luís. No entanto, lembremos do que nos ensinou o historiador Daniel Roche ao falar sobre os elogios da Sociedade Real de Medicina de Paris: é um erro acreditar que estes textos bastam por si só; seria tomar a presa pela sombra, o reflexo pela realidade. Mas as questões que eles levantam, sem dúvida, dão origem a muitas outras investigações, baseadas noutras fontes⁷³. O mesmo se passa com os elogios e orações fúnebres dedicados aos religiosos. E, certo é que em vida, o arcebispo D. Luís desejou fazer conhecer a sua prodigalidade, e – ao contrário do que declarara seu biógrafo –⁷⁴ cuidou de fazer pública a contenção em que vivia e a diligência com que recolhia e distribuía esmolas.

A exteriorização das virtudes, tais como a pobreza, a modéstia nos costumes, a piedade e, principalmente, a caridade, fizeram parte do programa jacobeu. Segundo Fr. Francisco da Anunciação não existiria nada de detestável no ato de tornar públicas as ações virtuosas. Era antes um ato louvável, conforme a doutrina evangélica e as máximas da jacobea (“servir a Deus a cara descoberta”), sem nada conter de públicas beatarias motivadas por vanglória. Ainda de acordo com Fr. Francisco, estas ações faziam parte da singularidade santa dos jacobeus e

⁷² É este o argumento principal desenvolvido por Ediana Mendes e Everton Souza no recente artigo Jacobeu nos trópicos citado ao longo do presente texto. Pode-se perceber a preocupação de D. Luís em relação aos escravizados no relatório ad sacra limina que enviou, em 1733, a Roma. Nele se lê, a respeito do clero regular: “porque, uma vez que têm alguns engenhos de açúcar e muitos outros prédios rústicos, chamados *granjas*, nos quais, para o cultivo e exploração dos mesmos, se encontram inúmeros escravos da corporação religiosa, a estes, como se estivessem abrangidos pelo que se prescreve na sessão 24, *Sobre a reformação*, c. 11, do Concílio de Trento, isentam-nos inteiramente da jurisdição paroquial e também da minha visitação e correção e, o que é mais grave, celebram os seus matrimônios e batizam solenemente as crianças nos referidos oratórios, e permitem que nestes deem cumprimento ao preceito da missa, não sei com que direito. Para dirigir a administração destas explorações agrícolas e prédios rústicos possuem em cada um deles um único religioso, e encontrei-os na posse deste costume, e tendo eu tentado atalhar a tão pernicioso abuso, procedi com censuras contra alguns dos referidos escravos, a fim de que cumprissem com o pároco os preceitos da Igreja e obedecessem à minha visitação: os regulares seus proprietários interuseram recurso perante o juízo da Coroa e ataram-me as mãos”. AAV, *Congregazione Concilio, Relations Dioecesium*, vol. 712, fls. não numerados.

⁷³ ROCHE, Daniel – *Talents, raison et sacrifice*. « Annales. Économies, sociétés, civilisations », 32 année, n. 5 (1977), p. 882.

⁷⁴ João Honorato busca enfatizar, em algumas passagens da oração fúnebre, a maneira como o bispo D. Luís distribuía, sem disso fazer alarde, grossas quantias em esmolas. E o que se depreende, por exemplo, desse trecho do texto: “E como chamaremos nós a umas mãos, que só no que davam ocultamente aos pobres, gastavam todo o ordenado, que recebiam de sua Majestade?”, HONORATO, João – *Oração Fúnebre*, Ob.cit., p. 4.

serviam de exemplo e inspiração para que outros aspirassem à perfeição católica. Enfático, o religioso argumentava:

Cuidar que pode haver virtudes por dentro, sem que transluzam por fora, é necessidade. Acomodar-se no interior aos ditames de Deus, e no exterior aos dos homens, é impossível. Condescender com os gostos, e modos de vida dos que não professam espiritual, é atolar-se em vícios. Ser singular entre os que vivem relaxados, é consequência necessária da virtude. Fazer pelo amor de Deus obras em público, é dar bom exemplo, como aconselha o Evangelho. [...] Deixar de obrar bem em público por escrúpulo dos escândalos, que nascem da malícia, ou afetada ignorância dos mundanos, é dar [quinão] a Jesus Cristo, e aos Teólogos, que nenhum caso fazem de semelhantes escândalos. Exercitar virtudes públicas, que à prudência da carne pareçam desmarcadas demasias, é altíssima prudência do espírito, em que se esmeraram os Santos quase todos⁷⁵.

Além de ter “levado a cabo algumas obras pias em benefício da Sé Catedral, de diversas igrejas e lugares piedosos e da população”⁷⁶, D. Luís não escondia a sua face de grande esmolero. De acordo com seu encomiasta, João Honorato:

[...] admirava aos seus domésticos o muito, que despendia [D. Luís] nas esmolos de todos os Sábados ao numeroso concurso de pobres, que não cabendo dentro em Palácio, ocupavam grande parte das ruas. Competiam com os Sábados as Quintas feiras Miores. Neste dia vestia a doze pobres, e a hum sacerdote dos mais necessitados, e pondo-os à mesa, lhes administrava os pratos por suas mãos. [...] Nestes mesmos dias, com suma devoção, e lágrimas, lhes lavava os pés, e mandava vestir de todo o necessário a vinte mulheres pobres⁷⁷.

Quando das celebrações pelo matrimônio dos “sereníssimos senhores príncipes de Portugal e de Castela”, na Catedral da Bahia, D. Luís ter-se-ia mostrado, mais uma vez, pródigo no dar esmolos aos pobres. Segundo José Ferreira de Matos, em seu *Diário Histórico*, nesta ocasião festiva, D. Luís ordenara “dar uma pataca de trezentos e vinte réis” a “cada um dos homens e mulheres” pobres que encheram a Sé. “Aos pretos”, mandou que se lhes dessem meia pataca, e os pequenos, oitenta réis. Toda esta ação, conforme disse José Matos, era verdadeiramente digna de um prelado “pio, e generoso, que sem atender ao

⁷⁵ ANNUNCIACÃO, Fr. Francisco da – *Vindícias da Virtude e escarmento de virtuosos*, Ob.cit., p.149.

⁷⁶ AAV, *Congregazione Concilio, Relaciones Dioecesium*, vol. 712, fls. não numerados.

⁷⁷ HONORATO, João – *Onçam Funebre*, Ob.cit., p. 6.

limitado de suas rendas, despende com os pobres com tanta generosidade”⁷⁸. O *Diário Histórico*, oferecido ao arcebispo D. Luís, foi igualmente por ele apadrinhado⁷⁹. Sem negar a existência de razões outras que tenham levado D. Luís a patrocinar a impressão deste texto, o fato é que nele ficava registrada e se tornava pública a sua face caridosa. É importante ressaltarmos, no entanto, que não existe nenhum documento no qual estejam descritas as quantias exatas despendidas pelo arcebispo com as suas esmolas.

Conforme Honorato, D. Luís dava igualmente sinais da modéstia em que vivia. Dizia que seu palácio episcopal, “por ser dos pobres”, “era tudo nele pobreza” e que, ao sair em visita diocesana, o arcebispo tampouco se servia dos ricos leitos que os párocos se apressavam a preparar-lhe, preferindo continuar em tudo pobre⁸⁰. Fora dos discursos encomiásticos, o inventário dos bens de D. Luís corrobora a imagem de um religioso que não ostentava uma vida opulenta. Segundo João Alvarenga, ouvidor geral do cível, os bens pertencentes a mitra e a D. Luís constavam de “uns limitados pontificais e da prata conducente ao ministério arquiépiscopal e de uma fraca livraria”⁸¹.

Sublinhamos que não há nada de atípico na prática esmolar do arcebispo da Bahia. “Ser pai e remediador dos pobres”, como salientaram inúmeros autores do período moderno, era a primeira atribuição de um bispo e, justamente por ser um atributo de tamanha importância, a faceta caridosa dos antístites era recorrentemente assinalada nos sermões de suas exéquias⁸². Tanto quanto o amor pelos pobres, a apologia da pobreza era igualmente um dos *leitmotives*, como ressaltou Paula Almeida Mendes, da literatura religiosa e de espiritualidade durante todo o período moderno⁸³, não sendo apanágio do sexto arcebispo da Bahia. Contudo, devemos frisar que a jacobea insistiu fortemente na prática da caridade para com os pobres e no despojamento de si. O que justifica ressaltarmos estes aspectos da ação de D. Luís Álvares de Figueiredo no

⁷⁸ MATOS, José Ferreira de – *Diário histórico das celebrações, que na cidade da Bahia se fizeram em acção de graças pelos felicíssimos casamentos dos Sereníssimos Senhores principaes de Portugal e Castela dedicado ao Illustríssimo Senhor Arcebispo da Bahia D. Luis Alveres de Figueyredo*. Lisboa Occidental: Na oficina de Manoel Fernandes da Costa, Impressor do Santo Ofício, 1729, p. 19.

⁷⁹ MENDES, Ediana Ferreira – *Da Universidade de Coimbra ao Brasil*, Ob.cit., p. 490.

⁸⁰ HONORATO, João – *Oração Funebre*, Ob.cit., p. 6.

⁸¹ AHU – *Documentos Avulsos da capitania da Bahia*. Carta do ouvidor geral do cível, João Alvarenga de Figueiredo Aranha ao rei [D. João V] sobre o inventário dos bens do falecido Arcebispo Luís Álvares de Figueiredo. [1735, Setembro, 06, Bahia]. AHU_ACL_CU_005, Cx. 52, D. 4559.

⁸² PAIVA, José Pedro – *O episcopado e a “assistência” em Portugal na Época Moderna (séculos XVI-XVII)*. In: ABREU, Laurinda (ed.) - *Igreja, caridade e assistência na Península Ibérica (séc. XVI-XVIII)*. Lisboa: Edições Colibri e CIDEHUS-UE, 2004, p. 167-196.

⁸³ MENDES, Paula Almeida – *A Pobreza e a Caridade como “virtudes heroicas” no Portugal da Época Moderna: textos e contextos*, « Revista Via Spiritus », n. 25 (2018), p.91. Disponível em <<https://ojs.letras.up.pt/index.php/vsp/article/view/6082/5726>>. [Consulta realizada em 10/12/2020].

arcebispado da Bahia.

Outro ponto nos permite refletir sobre a possível vinculação de D. Luís à jacobea: a prática e a recomendação da oração mental cotidiana. Como citado, segundo os jacobeus, essa prática era imprescindível para se alcançar a salvação. Esta oração, que consistia numa “prolongada e refletida elevação da mente para Deus”⁸⁴, teria um papel fundamental na renúncia e fuga do pecado e no amor das virtudes. Tendo um lugar de grande relevo nos regulamentos da comunidade jacobea, a oração mental deveria, igualmente, ser divulgada nos escritos, pregada nos púlpitos e inculcada nos confessionários⁸⁵.

Ora bem, no arcebispado da Bahia, D. Luís foi um entusiasta da oração mental, principalmente entre aqueles que concorriam para serem admitidos à ordem. O antístite exigia destes últimos o trato familiar com Deus, “e a nenhum ordenava, que por certidão jurada lhe não confessasse ser dado a este Santo Exercício”⁸⁶. Ainda no que diz respeito à oração mental, João Honorato chegou a comparar a ação do arcebispo da Bahia com aquela de São Francisco de Sales (1576-1622). Como esclarece Evergton Souza, este também pode ser considerado um ponto relevante quando se pretende investigar a filiação de um religioso à jacobea. Segundo este autor, as referências a São Francisco de Sales e à espiritualidade salesiana constam nos escritos de alguns proeminentes representantes da jacobea, tais como D. Miguel da Anunciação e D. Fr. Inácio de Santa Teresa. É possível constatar, por exemplo, a influência deste santo reformador na importância que os jacobeus atribuem ao diretor espiritual no processo de conversão dos penitentes a uma vida beata⁸⁷.

A direção espiritual e o sacramento da confissão eram faces de uma mesma moeda e se conjugavam na busca por uma vida devota. Sem um bom diretor espiritual (que era, muitas vezes, o próprio confessor), seria muito difícil prosseguir com segurança no caminho da perfeição espiritual. Conforme afirmavam os jacobeus, o bom diretor espiritual devia unir a face de juiz das faltas com aquela de médico e pai da alma⁸⁸.

A confissão era um ato de prestação de constas da consciência⁸⁹. Razão pela qual, na visão dos jacobeus, devia ser praticada com frequência. Não se tratava de se desembaraçar regularmente de seus pecados. Pelo contrário, a confissão

⁸⁴ SILVA, Fr. António Pereira – *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII*, Ob.cit., p. 127.

⁸⁵ Idem, p. 128-129.

⁸⁶ HONORATO, João – *Oração Funebre*, Ob.cit., p. 9-10.

⁸⁷ SOUZA, Evergton Sales – *Mística e moral no Portugal do século XVIII*, Ob.cit., p. 120-121.

⁸⁸ SILVA, Fr. António Pereira – *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII*, Ob.cit., p. 132-139.

⁸⁹ QUEIRÓS, Maria Helena – *Jacobea e redes clientelares*, Ob.cit., p. 89. Jean Delumeau, no seu estudo já clássico sobre a confissão e o perdão, nos permite compreender as outras múltiplas dimensões desse sacramento. Cf. DELUMEAU, Jean – *Laveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XIIIe – XVIIIe siècle*. Paris: Fayard, 1990.

servia tanto para os perfeitos, de forma a manterem e cultivarem a sua perfeição, quanto para aqueles que buscavam uma conversão à vida espiritual. A confissão era alimento para o espírito e remédio para alma, e por isso mesmo devia ser administrada com cautela, dose por dose. Cabia ao confitente, antes de receber este remédio, arrepender-se profundamente, em ato de contrição, das ofensas cometidas contra Deus. O acento estava posto sobre o exame de consciência em busca da reorientação e emenda da vida daquele que buscava o confessionário. Significa isto dizer que, mais do que o arrependimento dos pecados em virtude do medo das condenações, o confitente devia se arrepender verdadeiramente de seus atos em virtude das ofensas que cometeu contra Deus, mas igualmente em virtude do amor que lhe tinha e da dor que causara ao ofendê-lo⁹⁰. D. Luís Álvares de Figueiredo, além de recomendar a confissão frequente, asseverou, nas duas cartas pastorais que publicou no ano de 1725, uma sobre a promulgação das indulgências e outra direcionada aos pregadores do evangelho, a necessidade, para todos, de um verdadeiro ato de contrição, via sem a qual não havia remissão dos pecados⁹¹. Em outra carta pastoral, da qual temos notícia pela oração de Honorato, o bispo teria proibido “a todos os confessores de admitirem à confissão no tempo da desobrigação anual [desobriga pascal] os que não soubessem a Doutrina Cristã⁹². Mais um indicativo do desvelo com que o arcebispo tratava esta matéria.

Há ainda de se ressaltar a preocupação de D. Luís com a pregação. Na pastoral destinada aos pregadores do evangelho, o prelado recomendava que estes explicassem a palavra de Deus com eficácia, para que as almas que os ouvissem de fato aproveitassem da pregação, e se encaminhassem para a exaltação da virtude, para a mortificação dos vícios, para a reforma dos costumes e para a detestação dos pecados. Desta maneira, os pregadores excitariam os povos à verdadeira devoção, à frequência nos Sacramentos e, finalmente, à salvação de suas almas.

Fazemos saber, que reconhecendo eu a elevada sorte, e por isso tanto mais perigosa, a que a misericórdia de Deus me chamou, carregando-me com o peso do regímen desta Diocese, formidável ainda a ombros Angélicos, e fazendo-me dispenseiro dos seus mistérios por aquele rigoroso preceito de pregar o Evangelho a toda a criatura, me pareceu dar princípio a este

⁹⁰ SOUZA, Everton Sales – *Mística e moral no Portugal do século XVIII*. Ob.cit., p.122-124.

⁹¹ ANTT – *Manuscritos da Livraria*, “Pastoral do arcebispo de São Salvador da Baía, Luís Álvares de Figueiredo, para os pregadores do evangelho” e “Pastoral do arcebispo de São Salvador da Baía, Luís Álvares de Figueiredo sobre a promulgação de Indulgências”. Lisboa Ocidental: Na oficina de Pascoal da Silva, 1725, n° 1099 (22) e 1099 (23).

⁹² HONORATO, João – *Oração Funebre*, Ob.cit., p. 9 – 11.

*Santo ministério convosco, que o exercitais, e sois nele meus Coadjutores, e consortes: portanto vos admoesto, considereis atentamente, que sois sal, e que sois luz, luz para instruir, e alumiar diante, e sal para conservar sem corrupção o corpo místico da Igreja Católica, que são os seus Fiéis: adverti não desvieis a luz, nem pervertais a virtude do sal; porque vos sucederá, o que receava o Pregador das Gentes, que era fazer-se réprobo, quando pregava o caminho da salvação: enchei com a obra, o que pregais com a palavra[...].tende sempre diante dos olhos aquela Apostólica admoestação do Sumo Pontífice Inocência XI. Para que o sal, porque se entende a palavra de Deus, senão desvaneça por fúteis, e infrutuosas pregações, e se vicié por estultas eloquências, e seja pisado pelos homens [...]. Sejam as vossas ações e palavras consideradas, modestas, e dirigidas somente a utilizar, e edificar os povos, sem ostentação de eloquência, memória, descrições, e outras vãs aparências ações improprias de Pregadores sagrados: acautelai-vos de dizer palavras jocosas, e facetas, e de referir opiniões singulares, milagres falsos, e exemplos, que não forem histórias sagradas, ou das vidas dos Santos [...]; no modo de dizer sede claros, graves, pausados, modestos, e nunca irados: explicai a palavra de Deus puramente tirada dos Evangelhos aos ouvintes com toda a eficácia, para que aproveite a suas almas na exaltação da virtude, detestação dos vícios, e reformação dos costumes, e não de passagem, e perfuntoriamente, mas de propósito, e com argumentos tirados da Sagrada Escritura, e Santos Padres: excitai o povo à devoção, e frequência dos Sacramentos: encarregai aos pais de famílias a instrução, e educação de seus filhos no caminho da Salvação, ensinando-lhe per si mesmos os fundamentos da Doutrina Cristã, e bons costumes: e finalmente repreendei, abominai, e detestai severamente todos os pecados, e vícios, e maiormente aqueles, que mais permanecem nesta Região [...]*⁹³

D. Luís, além de vigiar a ação dos pregadores, exercitou a pregação com regularidade. Até 1733 já havia pregado “por cinquenta vezes, na Sé, na cidade, e noutras igrejas” que havia visitado e outras “inúmeras vezes, nas visitasões e em outras ocasiões”, além de fazê-lo através de “varões idôneos para o salutar

⁹³ ANTT – *Manuscritos da Livraria*, “Pastoral do arcebispo de São Salvador da Baía, Luís Álvares de Figueiredo, para os pregadores do evangelho”. Lisboa Ocidental: Na oficina de Pascoal da Silva, 1725, n° 1099 (22). As recomendações feitas por D. Luís na sua carta pastoral se encontram, igualmente, em grande parte das constituições diocesanas escritas após o concílio de Trento, no qual o exercício da pregação ficou estabelecido como uma das principais obrigações dos bispos. Cf. PAIVA, José Pedro – *Episcopado e pregação no Portugal moderno: formas de atuação e de vigilância*. « Revista Via Spiritus », n. 16 (2009), p. 15. Disponível em <<https://core.ac.uk/download/pdf/27181293.pdf>>. [Consulta realizada em 21/11/2020].

desempenho desta obrigação”⁹⁴. O zelo da jacobea para com a pregação do Evangelho era mais um dos pontos importantes de seu programa. Uma boa parte dos bispos jacobeu recorreu com frequência aos púlpitos para converter, doutrinar e persuadir os seus fiéis a seguirem o que acreditavam ser a “verdadeira vida cristã”. A importância da pregação entre estes antístites se verifica diversas vezes. D. Fr. José Fialho, bispo de Olinda entre 1725 e 1738, e arcebispo da Bahia entre 1738 e 1741, por considerar que a pregação do Evangelho ao povo era a principal missão de um bispo, exercitava tal tarefa com constância. D. Fr. Luís de Santa Teresa, seu sucessor na mitra pernambucana (1738-1754), tampouco se poupou a este trabalho, considerando que, por ser bispo em terra de conquista, devia atuar como um religioso da igreja militante, logo pregadora⁹⁵. Antes mesmo de assumir a mitra fluminense, D. Fr. António de Guadalupe já era um exímio pregador. Segundo Monsenhor Pizarro e Araújo as qualidades que este religioso demonstrara nos púlpitos estariam na base de sua nomeação pelo rei D. João V. Ainda que a afirmação de Pizarro não seja inteiramente verdadeira, o importante para nós é salientar que o exercício da pregação teve lugar de destaque na ação dos religiosos jacobeu⁹⁶. A atuação episcopal de D. Fr. Manuel da Cruz no bispado do Maranhão (1739-1747), assim como de D. Fr. Inácio de Santa Teresa em Goa (1721-1740) e de D. Miguel da Anunciação em Coimbra (1740-1779), corroboram a nossa argumentação e apontam, uma vez mais, para a grande relevância que a pregação tinha para a consecução do objetivo dos jacobeu de reforma da vida religiosa e dos costumes dos cristãos católicos⁹⁷.

Reformar a vida, reformar os costumes. D. Luís Álvares de Figueiredo incorporou e perseguiu estes dois objetivos durante o período de seu governo episcopal. No que diz respeito ao clero secular, D. Luís afirmava empenhar-se, através das visitas pastorais, para que os párocos administrassem “de modo apropriado o sacramento à população”. De igual modo, afirmava cuidar atenciosamente para que, em suas paróquias, estes religiosos ensinassem “pelo menos aos domingos e dias santos, às crianças, e aos demais que carecem desta ajuda, os rudimentos da fé e a obediência a Deus e aos pais, assim como igualmente em que cumpram esta obrigação os capelães rurais e os senhores

⁹⁴ AAV, *Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium*, vol. 712, fls. não numerados.

⁹⁵ PAIVA, José Pedro – Reforma religiosa, conflito, mudança política e cisão, Ob.cit., p.179.

⁹⁶ SOUZA, Evergton Sales – D. Fr. Antônio de Guadalupe, Ob.cit., p. 142.

⁹⁷ Cf. ALVES, Ana Maria M. R. – *O reino de Deus e a sua justiça: Dom Frei Inácio de Santa Teresa (1682- 1751)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2012. Tese de doutoramento; SOARES, Kate Dayane A – *O governo episcopal de Dom Frei Manuel da Cruz no bispado do Maranhão (1739-1747)*. Niterói : Universidade Federal Fluminense, 2016. Dissertação de Mestrado; PAIVA, José Pedro – *Episcopado e pregação no Portugal moderno*, Ob.cit., p. 28-29. Nas palavras deste último autor, “[...]durante a primeira metade do século XVIII, alguns bispos ligados à corrente de renovação conhecida por jacobea revigoraram o zelo da pregação”.

de escravos”. Agradecendo à bondade divina, o arcebispo afiançava que este seu zelo já havia rendido “frutuosos progressos em todas as paróquias” do seu arcebispado. No relatório *ad limina* que enviou a Roma em 1733, D. Luís dava conta, igualmente, do alto grau de exigência com que se inquiria, em seu tempo, àqueles que receberiam a prima tonsura e ordens menores. E mais, afirmava que, nas igrejas da cidade, realizavam-se, uma vez a cada mês, conferências de teologia moral ou casos de consciência e de santos ritos, às quais estavam obrigados a assistir todos os clérigos da paróquia. Ainda que reconhecesse os bons resultados dessas ações, o rigor de D. Luís o fazia “desejar que fossem melhores os costumes do clero secular”, pois, em geral, “não se mostravam exemplares nem justificados, em consonância com o que preceituam os sagrados cânones e o Concílio” e necessitavam muito dos seus esforços para se emendarem⁹⁸.

Não obstante, o arcebispo apresentava maior descontentamento com o clero regular. Boa parte da sua *relatio ad sacra limina* foi dedicada à denúncia do mau comportamento destes religiosos e às emendas que D. Luís acreditava serem necessárias para o bom funcionamento de suas ordens. Lamentava, primeiramente, o fato de as vinte e quatro missões, nas quais os regulares exerciam cura de almas, não estarem sujeitas à jurisdição, visitação e correção do arcebispo “naquelas coisas que dizem respeito ao cuidado e administração dos sacramentos”. Causava-lhe imenso descontentamento constatar a presença de “muitos regulares” que, vivendo fora de seus mosteiros sem a autorização de seus superiores, “vagueavam como desertores de suas regras”. Com a exceção dos padres da Companhia de Jesus, D. Luís ressentia-se dos regulares que na pregação da palavra de Deus procuravam “não o que é de Cristo, mas os seus interesses próprios”, desrespeitando o disposto nas suas cartas pastorais, mesmo sob pena de suspensão do cargo. No que dizia respeito às ordens que mantinham escravos para o cultivo e exploração dos seus engenhos de açúcar, ou de suas granjas, o arcebispo queixava-se do “pernicioso abuso” em que incorriam os regulares ao isentarem inteiramente os seus “inúmeros escravos” da jurisdição paroquial e, também, de sua “visitação e correção”⁹⁹.

A estas acusações o arcebispo juntava outras igualmente graves. Segundo ele, os regulares o impediam de realizar visitas às capelas públicas dos engenhos e granjas pertencentes às corporações religiosas; celebravam o matrimônio e o batismo dos escravizados nas igrejas dos conventos sem que tivessem fundamentação jurídica para isto; expunham o santíssimo sacramento da Eucaristia nas suas igrejas sem motivo público e sem autorização e licença do antístite; benziam paramentos das igrejas que a eles não se encontravam sujeitas;

⁹⁸ AAV, *Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium*, vol. 712, fls. não numerados.

⁹⁹ Idem.

falavam com as religiosas sempre que queriam, sem a autorização da Sagrada Congregação e sem a autorização do arcebispo; não respeitavam o número de religiosos permitidos nos conventos de acordo com as constituições do arcebispado e com as disposições tridentinas. Por fim, a “ostentosa riqueza” dos regulares de São Francisco era particularmente desagradável aos olhos de D. Luís. Assim como o bispo de Pernambuco, o jacobeu D. Fr. Luís de Santa Teresa¹⁰⁰, o antístite da Bahia se incomodava com o fato destes regulares não respeitarem “a moderação prescrita pela sua regra e estatuto”, possuindo igrejas com “torres duplas e inúmeros sinos”, construídas graças aos estipêndios cobrados na reza das missas e na celebração pública dos ofícios de defuntos, mas, igualmente, através das esmolas que recebiam e pelas quais “incessantemente” vagueavam, “através desta vastíssima diocese”, “demorando-se por vários anos” fora dos seus conventos¹⁰¹. Diferente do que se passava com os conventos masculinos, as religiosas que residiam no mosteiro de Santa Clara, único mosteiro de mulheres no arcebispado, seguiam e observavam, segundo o arcebispo, “a regra estabelecida para a sua congregação pelo santíssimo papa Urbano IV e os estatutos a elas dados” por ele e pelos seus antecessores, não existindo, portanto, motivo para maiores lamentações. Conclusão que não condiz com a má fama gozada pelas clarissas na arquidiocese da Bahia¹⁰².

Do que foi dito nestas linhas, fica evidente a preocupação do bispo com a preservação da sua jurisdição, e com a exaltação da figura episcopal nos moldes tridentinos, mas igualmente o grande cuidado com que buscava examinar a vida e vigiar os costumes dos religiosos.

Cabe, neste momento, recolocarmos, à guisa de conclusão, a questão central deste artigo: D. Luís Álvares de Figueiredo foi um arcebispo jacobeu?

Conclusão

D. Luís Álvares de Figueiredo não se autodeclarou um jacobeu. Porém, muitos religiosos adeptos ou simpatizantes deste movimento tampouco o fizeram. Ao longo deste artigo, nós demonstramos que D. Luís esteve muito próximo a nomes importantes do movimento da jacobéia. Ele foi feito arcebispo em um período em que a maioria dos sujeitos nomeados às mitras diocesanas eram prosélitos do movimento jacobeu, integrando, portanto, a rede muito densa e de proporções imperiais, composta por antístites envolvidos com ou simpáticos a jacobéia. Mais do que isso, D. Luís integrou na sua prática todos

¹⁰⁰ PAIVA, José Pedro – *Reforma religiosa*, Ob.cit., p. 186.

¹⁰¹ AAV, *Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium*, vol. 712, fls. não numerados.

¹⁰² MENDES, Ediana Ferreira – *Da Universidade de Coimbra ao Brasil*, Ob.cit., p. 504.

os exercícios considerados fundamentais na jacobea. Sua ação episcopal foi em tudo semelhante à de outros prelados jacobeus atuantes neste período. Assim como os seus congêneres, em sintonia com as normas e decretos do concílio tridentino, cumpriu com assiduidade a obrigação das visitas e pregou a palavra de Deus com frequência. Foi também resoluto na busca pela reforma da vida e dos costumes de religiosos e leigos e na adoção de um estilo de vida austero. Podemos, portanto, concluir, embora de forma não resolutamente taxativa, pelo pertencimento de D. Luís Álvares de Figueiredo ao movimento da jacobea. Inclusive porque não restam dúvidas de que este religioso moveu-se por uma pauta rigorista, em tudo análoga à deste movimento.

A dificuldade, porém, em afirmar peremptoriamente a adesão do arcebispo da Bahia à jacobea, permite-nos encerrar este artigo alargando a nossa reflexão para uma questão de tipo mais metodológico: como definir, para o período moderno, que uma determinada figura histórica pertenceu a um movimento, seja ele político, religioso ou cultural?

Artigo recebido em 11/04/2020

Artigo aceite para publicação em 20/11/2020

RECENSÕES

BELLITTO, Christopher M. e FLANAGIN, David Zachariah, eds.
– ***Reassessing Reform. A historical investigation into Church renewal.***
Washington: The Catholic University of America Press, 2012.

Novos caminhos de investigação para uma *Ideia de Reforma*?

No seu artigo de 1995, *A Igreja e as reformas religiosas em Portugal no século XV. Anseios e limites*¹, José Adriano de Freitas Carvalho chamou a atenção dos historiadores ibéricos, a quem se dirigia, para a importância do livro seminal do historiador austríaco-canadiano Gerhart Burian Ladner, *The Idea of Reform. Its impact on Christian Thought and action in the age of the Fathers*².

A referência, que permanecia válida 21 anos depois da publicação do artigo (aquando da republicação do texto em livro³), poderá surpreender ao sugerir um trabalho temporalmente centrado no período Patrístico como modelo teórico e metodológico para a análise dos movimentos de reforma eclesíástica do séc. XV. É, no entanto, uma proposta que encontrava já eco num sólido número de historiadores que se assumem devedores da *Ideia de Reforma* proposta por Ladner, e que utilizam o seu trabalho como um pilar fundamental da investigação histórica, assumindo o modelo de análise da ideia e prática de reforma(s) por ele proposto.

Ladner, um medievalista e historiador de arte, também conhecido pelos seus estudos sobre iconografia papal, bem como pelos seus trabalhos sobre o período da Patrística, tornou-se um nome de relevo para os estudos de reforma entre historiadores anglo-saxónicos e germanófonos, não tendo no entanto encontrado semelhante ressonância na academia lusófona.

A referência de Freitas Carvalho será, porventura, a primeira que em Portugal associa Ladner ao estudo das reformas da Igreja, em particular ao séc. XV. Já a referência mais completa ao trabalho de Gerhart Ladner será a que faço na minha tese de doutoramento⁴, provavelmente o primeiro trabalho de fundo que utiliza, em Portugal, a *The Idea of Reform* como fundamento teórico-

¹ CARVALHO, José Adriano de Freitas - *A Igreja e as reformas religiosas em Portugal no século XV. Anseios e limites.* In *Actas do Congresso Internacional de Historia "El Tratado de Tordesillas y su época"*, Madrid: Junta de Castilla y León, 1995. Págs. 635 a 660.

² LADNER, Gerhart B. - *The Idea of Reform. Its impact on Christian Thought and action in the age of the Fathers.* Cambridge: Harvard University Press, 1959.

³ CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Antes de Lutero: A Igreja e as reformas religiosas em Portugal no século XV. Anseios e limites.* Porto: CITCEM/ Edições Afrontamento, 2016.

⁴ FALCÃO, Nuno de Pinho – *Ecclesia Semper Reformanda. A Congregação dos Lóios e a Reforma da Igreja (Itália, Portugal e África 1404-1580).* Porto: CITCEM/ Edições Afrontamento, 2018.

metodológico de análise.

Ainda que Ladner, e o seu texto sexagenário, não tenham alcançado entre nós a merecida divulgação e destaque, pelo menos no entendimento daqueles poucos investigadores que o citam em português, deram no entanto origem (particularmente nos Estados Unidos) a uma escola de historiadores das reformas que a ele se referenciam de um modo directo.

No âmbito do cinquentenário da primeira edição da *The Idea of Reform*, o Seminário Luterano de Gettysburg (Pensilvânia) acolheu uma conferência comemorativa, demonstrando institucionalmente como o trabalho de Ladner, um convertido ao catolicismo, extravasa largamente as dicotomias que frequentemente assombraram as discussões confessionais sobre o tema da reforma e das reformas cristãs⁵.

Ao propôr uma chave de análise da reforma como (antes de mais) uma ideia, e uma ideia recorrente no universo cristão e com uma natureza que seria especificamente cristã, Ladner abriu o caminho teórico para uma compreensão mais profunda dos diversos movimentos e processos de reforma, numa complexidade de análise que permitiu integrar sujeitos e acontecimentos ao universo reformador de um modo muito mais abrangente. Com Ladner a reforma tornou-se uma constante da história do mundo cristão, dando pleno sentido à frase latina que, nascida no âmbito da reforma protestante do séc. XVI, se converteu numa máxima do pensamento reformador: *ecclesia semper reformanda est*.

A conferência, que teve lugar em Outubro de 2008, deu origem em 2012⁶ à publicação de um livro, aqui resenhado, que reuniu um conjunto de contribuições que se reportam intelectualmente ao magistério de Ladner.

O prefácio de John Howe, medievista e professor da Universidade da Califórnia (nome destacado no estudo da reforma gregoriana), apresenta em breves páginas o homenageado, destacando as singularidades do seu percurso e as particularidades da sua personalidade. Entender o autor é, sem dúvida alguma, uma das formas mais simples de aproximação à produção intelectual. Conhecer Ladner será a forma mais directa de percorrer a *The Idea of Reform*.

A introdução, dos editores Christopher Bellitto e David Flanagin, situa o livro e os seus contributos, expõe a natureza da reflexão que foi proposta aos

⁵ O *Lutheran Theological Seminary at Gettysburg* integra o *Washington Theological Consortium*, organização que reúne um conjunto de instituições de ensino teológico, pertencentes a diversas denominações cristãs (como as Igrejas Católica, Luterana, Metodista, Episcopal e Baptista).

⁶ Segundo os editores, a conferência e a publicação do livro combinam duas efemérides: o cinquentenário da obra de Ladner e o cinquentenário da abertura do II Concílio do Vaticano, que se comemorou em 2012.

conferencistas/autores, sumaria brevemente o conteúdo, que entende na relação dialética dos autores com aquele que é o ponto de toque do evento e da obra: Ladner e a sua teoria do que historicamente é a ideia de reforma no cristianismo.

Bellitto e Flanagan salientam a essência do que, para Ladner, é a *ideia de reforma*, usando as próprias palavras do autor: “the idea of reform ... was to remain the self-perpetuating core, the inner life spring of Christian tradition through lesser and greater times.”⁷. Palavras demonstrativas do entendimento que Gerhart Ladner tinha da ideia de reforma, um substrato fundamental do universo cristão, transversal na sua história bimilenar e que extravasa largamente além das reformas fracturantes do séc. XVI.

Ainda que a proposta de Ladner tenha sido o estudo das ideias de reforma no período da Patrística, muitos dos que seguiram o seu magistério têm estudado os períodos seguintes da história do cristianismo, como o *Reassessing Reform. A historical investigation into Church renewal* deixa bastante claro.

Dividido em duas partes, o livro tem uma primeira parte, de apenas três capítulos, dedicada especificamente à obra de Ladner, ao seu magistério como historiador das Ideias e professor de História, ao seu papel no campo académico. Um capítulo de Phillip Stump analisa as razões do que este entende ser a contínua relevância da obra seminal de Ladner. Entre os autores desta primeira parte, e demonstrando a amplitude cronológica da influência da *The Idea of Reform*, encontramos nomes tão relevantes para o estudo das reformas tardo-medievais, em particular do período do cisma e das primeiras décadas do séc. XV, como o do jesuíta p.e Louis Pascoe (+2015) e o de Phillip Stump, especialistas renomados em conciliarismo e conciliaristas.

A segunda parte do livro está dedicada aos modelos de investigação e estudos de caso em reformas medievais e da modernidade. São dez contributos, esmagadoramente oriundos da academia norte-americana (com a excepção de um autor associado à Universidade Radboud, de Nimega, Holanda), e cuja perspectiva de trabalho está, de modo mais ou menos aprofundada, ligada ao pensamento de Gerhart Ladner.

O cerne temático e cronológico desta segunda parte são as reformas do séc. XIV e XV, justificando de imediato a pertinência do pensamento Ladneriano no estudo das reformas quatrocentistas, como defendia José Adriano de Freitas Carvalho para o caso português.

⁷ Gerhart LADNER, 1959, *apud* BELLITTO, Christopher M. e FLANAGIN, David Zachariah, eds. – *Reassessing Reform. A historical investigation into Church renewal*. Washington: The Catholic University of America Press, 2012. Pág. 1.

Apesar da centração no tardo-medieval, o primeiro dos artigos da segunda parte dedica-se a analisar, na produção e na actuação do Papa Gregório VII, a sua *ideia de reforma*, que o autor procura demonstrar, para os conhecedores da teoria de Ladner, estar de acordo com a definição de *ideia de reforma* deste último. O Papa, defende, apresentaria a sua actuação não em termos de inovação, mas de filiação num *continuum* histórico da Igreja, referenciando-se principalmente ao seu período Apostólico, bem como ao do pontificado do seu antecessor homónimo Gregório I *Magno*.

Os sete capítulos seguintes situam-se cronologicamente entre os sécs. XIV e XV, e conjugam estudos sobre o pensamento e actuação reformistas nas ordens e congregações religiosas (caso da reforma observante dominicana do séc. XIV, ou do papel dos religiosos Premonstratenses nos concílios quatrocentistas), ao pensamento reformador condenado pela Igreja no Concílio de Constança (dois artigos dedicados ao movimento hussita e à sua ideia de Igreja e de reforma da Igreja, antes e depois da condenação), passando pela doutrina conciliarista (um estudo sobre Heymeric de Campo) ou pelo pensamento do célebre filósofo e conciliarista que, em 1436, se “converte” às posições do Papa Eugénio IV⁸: o cardeal Nicolau de Cusa⁹.

Os dois últimos capítulos avançam cronologicamente e apontam para a construção do que serão as múltiplas reformas quinhentistas. Apesar da clara predominância dos textos centrados na transição do séc. XIV para o XV nesta obra, a presença destes dois capítulos finais são de grande relevância, pois não só permitem reflectir sobre a continuidade de processos e a relevância de um estudo de longo tempo e de largo espectro das ideias e práticas reformistas, como simultaneamente se consolidam como mais um contributo para a superação da visão tradicional que desconecta os universos reformistas do séc. XV e XVI, bem como da formulação (já criticada por diversos autores) de um séc. XV da “pré-reforma”.

Se um dos dois capítulos finais avalia o papel desempenhado pelos Cartuxos (uma das ordens de mais estrita vida monástico-eremítica) como intelectuais e conselheiros das elites laicas, na Alemanha dos anos anteriores às reformas protestantes; já o segundo artigo propõe uma breve análise conceptualizante da reforma no que chama o longo séc. XVI, que situa entre o concílio de Constança

⁸ Sobre o pensamento e acção reformadora do Papa Eugénio IV veja-se o que digo em FALCÃO, Nuno de Pinho – *op. cit.*

⁹ Um dos artigos sobre o cardeal Nicolau de Cusa tem por tema principal as questões em torno da Eucaristia, memória, reforma e regeneração no seu pensamento, mas também no de Hildegarda de Bingen, contrastando assim dois períodos distintos do pensamento reformista medieval.

(1414) e a condenação de Galileu (1633), a partir do que são as correntes de investigação sobre o tema, mas também a partir das visões estabelecidas em meios não académicos¹⁰, demonstrando até que ponto o magistério de Ladner, 50 anos após ser formulado, continua a enfrentar as visões dicotómicas e as lugares comuns que, sobre as reformas quinhentistas, se formaram ao longo dos últimos cinco séculos, e que se traduzem numa simplificação constante do debate, com o seu necessário empobrecimento.

Reassessing Reform. A historical investigation into Church renewal demonstra, na teoria e na prática da investigação histórica, como a *ideia de reforma* de Ladner abre caminho a uma compreensão das reformas e dos reformismos no universo cristão como elementos identitários, que podem ser pensados e compreendidos numa perspectiva integradora e de longo tempo.

Note-se que tal não significa estudar cada período de reforma, cada movimento ou cada sujeito reformador em correlação directa com todas as reformas anteriores e posteriores, mas simplesmente utilizar um conceito mais vasto para a análise de cada um destes movimentos, integrando-os, mesmo que distantemente, numa *ideia de reforma* que poderá encontrar-se no substrato de qualquer movimento desta natureza. Para tal permanecerá válida, mais de 60 anos depois de ser escrita, a fórmula que Gerhart Ladner construiu para definir o que é a ideia de reforma, e que nos serve como linha condutora para estudar ideias e práticas de reforma:

...the idea of reform may now be defined as the idea of free, intentional and ever perfectible, multiple, prolonged and ever repeated efforts by man to reassert and augment values pre-existent in the spiritual-material compound of the world.¹¹

Nuno de Pinho Falcão
UNILAB; CITCEM
nunopinhofalcao@unilab.edu.br

¹⁰ Particularmente instigante a análise que faz (muito brevemente) da visão da reforma e dos mundos católico e protestante a partir dos filmes sobre a vida de Isabel I de Inglaterra e protagonizados por Cate Blanchet.

¹¹ LADNER, Gerhart B. – *op.cit.* pág. 35.

ECO, Humberto; MARTINI, Carlo Maria – *Em que Crê Quem não Crê? Um diálogo sobre a ética*. Lisboa: Gradiva, 2020, 127 pp., ISBN: 978-989-616-989-3.

Periodicamente surgem no mercado literário obras cujo escasso número de páginas ou a brevidade dos seus textos são inversamente proporcionais à qualidade do conteúdo, quer pela relevância dos seus autores quer pela importância dos temas tratados ou por ambos. É precisamente o que acontece com o pequeno grande livro objeto desta recensão.

Na sequência de um convite realizado pela revista italiana *Liberal*, Umberto Eco, que dispensa apresentações, e o Cardeal Carlo Maria Martini (S.J.) dão início a uma troca epistolar, que teve lugar entre março de 1995 e março de 1996 e cujo resultado foi publicado pela referida revista. A correspondência entre estes dois intelectuais, composta por oito cartas reunidas na primeira parte do livro sob o título *Diálogo*, dá início com uma missiva assinada por Umberto Eco, onde este reflete em torno do Apocalipse e a importância que a ideia do fim dos tempos foi tendo ao longo da História. Neste sentido, com base na ideia de origem agostiniana e patrística da História como movimento para a frente, Eco atribui ao cristianismo a invenção da História mesma, afirmando haver «uma visão originalmente cristã da História» (p. 14). Segundo o autor de *O Signo*, «só quando se tem em conta o sentido da direção da História [...] se podem amar as realidades terrenas e acreditar, com caridade, que há ainda lugar para a Esperança» (p.15). No último parágrafo da carta são colocadas as questões cruciais: «Existe uma noção de esperança [...] que seja comum aos crentes e aos descrentes? [...] Que função crítica pode ter uma reflexão sobre o fim dos tempos que não implique desinteresse pelo futuro, mas um juízo constante aos erros do passado?» (p. 15).

Na sua resposta, o cardeal Martini insiste no tom cordial que deverá ter este diálogo, de modo a poder olhar um pouco mais alto e conduzir o debate sem qualquer tipo de interferência e com liberdade. Na opinião do jesuíta «existe um *húmus*» (p. 21) bastante profundo onde se alimentam ao mesmo tempo os crentes e os não crentes, o que leva Eco a sugerir um diálogo focado nas «zonas de fronteira em que não existe consenso» (p. 23), por ser precisamente nesses pontos divergentes onde se situam os choques e as incompreensões mais profundas, com repercussões que atingem, também, o plano político e social. Surge nesta carta a sempre delicada questão da interrupção voluntária da gravidez, assim como o tema da Vida como único valor para aqueles que não

acreditam e, aparentemente, a única fonte de uma ética possível.

Na quarta carta, Martini faz questão de esclarecer algumas imprecisões e mal-entendidos em relação ao conceito de Vida e à sua importância para os católicos, que consideram o «homem vivente da vida divina» como o valor supremo neste mundo (p.33).

Na quinta missiva, Umberto Eco reflete sobre a posição e o papel que homens e mulheres ocupam dentro da Igreja, com base na afirmação paulina - já completamente ultrapassada, como afirma o autor – que preconizava o silêncio para as mulheres e a proibição de poderem ensinar. Nesse sentido, Martini considera que o facto de ter sido ultrapassado esse princípio faz com que desapareçam «as razões teológicas que dele derivam» (p. 55) porque, segundo o jesuíta, a Igreja «não está amarrada a razões abstratas ou apriorísticas, mas a algo que encerra o seu próprio mistério» (p. 55). O cardeal reconhece ainda a incapacidade de aquela para atingir a plena compreensão «dos mistérios que vive e celebra», no entanto, esta mesma Igreja «olha com confiança para um futuro que lhe permita viver a realização» (p. 56) não apenas dos desejos e das expectativas humanas, mas das promessas de Deus.

A sétima carta, da autoria de Carlo Maria Martini, é aquela que toca no ponto, talvez, mais controverso do conjunto de questões aqui expostas: a ética. Partindo do princípio do Mistério transcendente como fundamento de uma atuação moral, porque o humano é preservado precisamente quando se fundamenta no divino, o cardeal coloca a questão central de toda a obra e que, por sua vez, dá título ao livro: em que crê quem não crê? Neste sentido, Umberto Eco considera que «também uma ética “laica” pode efetivamente encontrar e reconhecer normas e valores válidos para uma reta convivência humana [...]. Mas para que os fundamentos destes valores não se ressintam de confusão ou incerteza [...], e não sejam tomados simplesmente como costume, moda, convenção [...], é necessário que (estes fundamentos) não estejam ligados a nenhum princípio instável ou negociável» (p. 58). Em resposta, Martini aponta para a importância da solidariedade como fundamento essencial do conceito do *outro em nós*. O cardeal manifesta a sua dificuldade em compreender como é que uma existência inspirada no altruísmo, na sinceridade, na justiça, na solidariedade e no perdão «poderá manter-se durante muito tempo e em qualquer circunstância se o valor absoluto da norma não estiver fundamentado em princípios metafísicos ou num Deus pessoal (p. 61). É muito importante, afirma o jesuíta, «que exista no plano ético um espaço comum para os laicos e para os crentes, para poderem colaborar juntos na promoção do homem, da justiça e da paz» (p. 61). Que fazer então?

Como conseguir articular esta colaboração?

Na última carta, Umberto Eco responde fazendo referência ao conceito de ética natural, cuja dimensão, segundo ele, esta diretamente relacionada com a entrada em cena do outro (p. 68). Sem o olhar e a resposta do outro, afirma o semiólogo italiano, não seremos capazes de compreender quem somos, porque «é o outro, [...], que nos define e nos molda» (p. 68). De aí deriva o dever de respeitar os direitos de corporeidade desse outro, entre os quais se inclui, obviamente, o direito a pensar e a expressar-se livremente. «No fundo, trata-se de saber se existem “universais semânticos”, noções elementares comuns a toda a espécie humana» (p. 66), baseando-se na convicção da existência de outras formas de religiosidade, um sentido do sagrado, algo superior que nos ultrapassa.

Até aqui, o leitor foi confrontado com temas cruciais da existência humana que Eco e Martini colocaram sempre em clave interrogativa, de dúvida, sem animo de formular respostas definitivas e convidando o leitor a participar na reflexão e na partilha das próprias considerações que cada um possa ter sobre as questões tratadas. Nesse sentido, a revista *Liberal* convidou seis personalidades de reconhecido mérito da vida cultural e política italiana para entrar no diálogo, nomeadamente, Emanuel Severino, (filósofo contemporâneo, falecido em 2020), Manlio Sgalambro (Escritor e também filósofo, falecido em 2014); o jornalista e editor do *L'Espresso*, Eugenio Scalfari; o historiador e também jornalista Indro Montanelli; o político democrata Vittorio Foa e o também político Claudio Martelli. Estes seis depoimentos, reunidos na segunda parte do livro sob o título “Coro”, vêm surpreender o leitor, de forma inesperada, pela dureza das críticas e por certas atitudes que se afastam em muito do clima dialogante que Eco e Martini pretendiam imprimir ao seu debate. Os intervenientes do “Coro” acabam por transformar o diálogo num ataque pessoal contra Martini, contra a Igreja e, em algum caso, contra a Companhia de Jesus, porque em momento algum se somam ao debate nem oferecem possíveis respostas ou caminhos de entendimento, o que é de lamentar. De facto, o cardeal Martini acabou por publicar uma “Recapitulação”, que integra a terceira parte do livro, de modo a esclarecer e reformular a intenção primeira que deu origem ao diálogo epistolar entre o Cardeal e Umberto Eco.

Para começar, Severino transforma a sua intervenção num discurso apologético da filosofia contemporânea, estando mais interessado em tentar impor os seus pontos de vista do que propriamente participar no diálogo proposto. Eugénio Scalfari, por sua vez, numa intervenção, por sinal, bastante lúcida, é o que mais se aproxima do objeto de diálogo, com uma reflexão

sobre a relativização a que a moral chegou, porventura, «responsabilidade do pensamento ateu» (p. 95), e sobre o carácter mutável das normativas morais.

Após a «declaração de fracasso» (p. 101) do incrédulo Montanelli, o leitor se depara com as intervenções dos membros da classe política: Vittorio Foa e Claudio Martelli. Foa, numa intervenção bastante discreta, aponta como fonte do mal «o modo de nos conduzirmos, a maneira como nos organizamos e a nossa relação com o mundo» (p. 105). Já Martelli, que se debate sobre as causas do ateísmo (p. 112), apresenta uma intervenção individualista, desenvolvida a partir de pontos de vista pessoais e sociopolíticos, com base na ideia do «cristianismo degenerado» (p. 111).

Desconhecemos os critérios que a direção da revista *Liberal* aplicou na seleção dos intervenientes no “Coro” e, talvez, o leitor se questione acerca da pertinência das intervenções dos jornalistas e dos membros da classe política, aparentemente, na opinião de muitos, com pouca ou nenhuma legitimidade para falar sobre assuntos relacionados com a ética. O debate teria ficado mais equilibrado, provavelmente, com a intervenção de pelo menos um membro de uma outra comunidade religiosa, que não a Católica, assim como com uma intervenção feminina, na medida em que são abordados temas como a interrupção voluntária da gravidez ou o papel da mulher no seio da Igreja Católica. Um cientista e um artista também teriam prestado contributos muito válidos e diversificados, refletindo-se no equilíbrio do “Coro”.

No entanto, devemos recomendar vivamente a leitura do livro aqui recenseado, pelos temas transcendentais que aborda, pelo tom controverso e polémico, que incita à reflexão e ao debate mas, sobre tudo, pelo capital intelectual de quem subscreve as ideias, concordemos com elas ou não.

Rosa María Sánchez

(FCT – CITCEM – Universidade do Porto)

Rosa María Sánchez

rosabx@gmail.com

ROHMER, Céline; VOUGA, François – *Jean Baptiste, aux sources*.
Genève: Labor et Fides, 2019, 106 pp., ISBN: 978-2-8309-1705-5.

Como é sabido, a moldura configurada pelos cultos e devoções de matriz católica ancora-se, em boa medida, em imagens «cristalizadas», não raras vezes estereotipadas, difundidas pela hagiografia ou pela iconografia e pela estatuária, que realçam episódios, atributos ou milagres conotados com os vários e diversos santos. Esquece-se, por vezes, a figura histórica por trás do santo – ainda que, como é sabido, existam «santos», cuja existência se encontra despida de qualquer historicidade... – que poderá escapar ao «olhar devoto» de fiéis e leitores, fascinados, em regra geral, pela dimensão do «maravilhoso» que enforma o seu retrato. Se Erasmo já havia proposto, na *Vita Hieronymi* (1516), que, no âmbito da escrita hagiográfica, se investisse em uma investigação rigorosa das fontes, no sentido de uma «humanização realista» dos santos, Céline Rohmer e François Vouga renovam o convite na obra que aqui recenseamos, *Jean Baptiste, aux sources*, que pretende lançar uma renovada luz sobre esta figura neo-testamentária. Como realçam os Autores, na «Introdução», o facto de João não ter deixado qualquer testemunho escrito pela sua mão pesa, sobremaneira, sobre o conhecimento que, actualmente, dispomos sobre ele, assim como a circunstância de os quatro Evangelhos canónicos declinarem olhares oblíquos, atribuindo-lhe papéis diversos, condicionados, em boa medida, pela figura de Cristo, apresentam-no como «une sorte de double de Jésus» (p. 9). Neste sentido, Céline Rohmer e François Vouga consideram necessário optar por uma metodologia, escorada em uma análise cuidada e comparativa das fontes, que permita uma reconstrução prudente e segura de João Batista, enquanto figura histórica, em lugar de um caminho de investigação que, já trilhado por outros autores, havia investido no sentido de uma reconstrução sintética. As fontes a que Rohmer e Vouga recorrem são cinco: os Evangelhos de Marcos, Mateus, Lucas e João e as *Antiguidades Judaicas* de Flávio Josefo.

O primeiro capítulo é dedicado à análise do retrato de João traçado pelo evangelista Marcos. Céline Rohmer e François Vouga sublinham que a figura de João ocupa um lugar de destaque na construção dramática do Evangelho de Marcos (p. 15), devido ao impacto da sua pregação, ao seu modelo de vida ascética, que o aproxima do profeta Elias, e ao seu papel enquanto «Precursor». Marcos realça, muito significativamente, a sua missão de «Batista», acentuando a dimensão que encerra a metáfora do batismo. De acordo com os Autores, Marcos estabelece um paralelo entre João e Cristo, emulando-os como

defensores da verdade e, nesse sentido, vítimas da violência, encenando, assim, o seu Evangelho como uma espécie de tragicomédia. Neste sentido, a degola de João configura-se como um pré-anúncio da Paixão de Cristo, sendo ambos vítimas da libertação que defenderam na sua pregação: «C'est-à-dire que le portrait que Marc propose de Jean Baptiste est composé à partir de son rapport à Jésus. Marc a trouvé dans la figure prophétique d'Élie précurseur un modele herméneutique lui permettant d'associer Jean Baptiste et Jésus dans la continuité d'une même histoire tout en maintenant entre les deux la discontinuité d'une distance infinie et chargeant le Baptiste de présenter son baptême d'eau comme une préfiguration de la nouveauté absolue, du baptême dans l'esprit, de celui qui allait venir derrière lui» (pp. 30-31).

No capítulo seguinte, os Autores analisam o retrato «desenhado» por Flávio Josefo, na sua obra *Antiguidades Judaicas*. Sendo o primeiro relato não-cristão, escrito no século I d.C., declina uma imagem de João Batista histórica e literariamente independente dos Evangelhos, sem estabelecer qualquer relação com Cristo. Flávio Josefo inscreve a figura de João no contexto do reinado de Herodes, sublinhando o peso de que se reveste o seu assassinato na evolução da História, na medida em que a derrota daquele monarca se deve ao assassinato de João. Nas *Antiguidades Judaicas*, Flávio Josefo constrói uma imagem de João enquanto «homem de bem», «corporizando» várias virtudes morais valorizadas na moldura da cultura helenística.

O terceiro capítulo, intitulado «Le portrait de Jean Baptiste selon Matthieu», analisa os moldes em que é equacionada a figura do Batista no Evangelho escrito por aquele Apóstolo. Mateus realça, sobretudo, o papel de João enquanto «Precursor», anunciado pela Sagrada Escritura, na medida em que prepara a vinda de Cristo. Neste sentido, Mateus procede a uma releitura teológica da personagem, que se tornará mais compreensível à luz da morte e ressurreição de Cristo.

O quarto capítulo destaca os moldes em que Lucas constrói o retrato de João Batista, sublinhando, sobretudo, o seu papel no contexto da vinda de Cristo. O evangelista realça as circunstâncias «maravilhosas» e extraordinárias em que ocorre o nascimento de João – que constitui para Lucas uma espécie de pré-anúncio da vinda de Cristo. Por outro lado, o reconhecimento do carácter profético do «Precursor» implica, logicamente, o acolhimento do Salvador que ele anuncia (p. 72).

Por sua vez, o Evangelho de João, objecto de atenção no quinto capítulo, reconstrói a figura de João Batista, colocando-a «ao serviço» da compreensão

da vinda e ascensão de Cristo. Todavia, o leitor depara-se, neste Evangelho, com uma visão diferente daquela que encontramos nos textos de Marcos, Mateus e Lucas: se estes destacam, sobretudo, a sua faceta de «Precursor» ou de «Batista», João emula-o como sendo o primeiro Apóstolo. Neste sentido, como sublinham os Autores, «la pratique de Jean interesse précisément l'évangéliste pour faire apparaître, sur un nouveau registre, la distance infinie qui separe le logos divin de son témoin» (p. 90).

O capítulo 6 funciona como uma espécie de sùmula, na medida em que os Autores destacam os motivos e os propósitos que poderão funcionar como justificação para a presença da figura de João Batista nos quatro Evangelhos canónicos. A nosso ver, valerá a pena chamar a atenção para as questões que permanecem «em aberto», almejando, deste modo, complementar a moldura histórica em que se insere João Batista. Neste sentido, de acordo com Rohmer e Vouga, João terá sido acompanhado por um círculo de adeptos ou fiéis que seguiam os seus ensinamentos; por outro lado, é também possível que, de facto, tenha batizado Cristo; contudo, parece muito pouco provável a existência, na década de 50 do século I d.C., de uma comunidade activa do Batista, em Éfeso.

Por tudo isto, esta obra constitui um importante contributo para um conhecimento e uma revalorização da figura histórica de João Batista, na medida em que realça as várias «facetas» que, literariamente, configuram esta personagem neo-testamentária que, naturalmente, se tornarão mais claros e compreensíveis à luz da vida de Cristo e do pensamento dos primeiros cristãos.

Paula Almeida Mendes
(CITCEM – FLUP)
pmandes@letras.up.pt

MARQUES, D.; MOREIRA, H.; SAMPAIO, T. (ORG.) – *Histórias da África e Ásia portuguesas*. Recife: EDUPE, 2020.

Histórias da África e Ásia portuguesas. Religião, política e cultura é uma coletânea editada por Deleides Marques, Harley Moreira e Thiago Sampaio e publicada pela Editora da Universidade de Pernambuco em 2020.

A publicação aborda a diversidade de experiências de missionários atuantes na África e na Ásia, sobretudo nos séculos XIX e XX, ainda que haja também um tema referente a uma época anterior, nomeadamente, aos séculos XVI e XVII. O livro consiste em «Apresentação» e nove capítulos, que se reúnem em torno de um tema da política e da cultura da política missionária nos países e regiões de língua oficial portuguesa. A publicação em questão é um excelente guia para analisar e compreender os sucessos e fracassos dos missionários nas sociedades não europeias. A partir destes trabalhos, percebe-se que a análise da missão não necessariamente precisa ser realizada apenas no ramo da história da religião, mas também no âmbito da história cultural, etnografia, história da literatura colonial, dos meios de comunicação, ou de periódicos. A variedade de abordagens apresentadas pelos Autores nos permite ter uma visão mais ampla do que aconteceu nas antigas colônias portuguesas.

As antigas colônias portuguesas, de fato, são outro tema que merece a nossa atenção. Os Autores desta coletânea ressaltam a natureza profundamente heterogênea do espaço lusófono ao longo dos séculos. Revelam a multiplicidade de processos que ocorreram nos países da África e da Ásia na época quando foram dominados politicamente por Portugal. Tendo em vista as investigações apresentadas, observa-se que certas estruturas políticas e administrativas não podem ser definidas exclusivamente em um contexto territorial. As antigas colônias de língua portuguesa podem ser analisadas como um espaço subordinado à política colonial portuguesa, mas também como um «império da sombra», lembrando que muitos agentes sociais presentes naquelas zonas continuaram a se deslocar entre as duas. Ao se referir aos atores sociais, os Autores evocam não somente os próprios religiosos, considerados como agentes civilizadores ou mediadores, mas também representantes do poder colonial, jovens ativistas anticoloniais, elite intelectual africana, chefes africanos, catequistas nativos e líderes comunitários. O cruzamento e a interpenetração destas comunidades resultou em uma troca de ideias, de modo que este espaço não pode ser enxergado apenas como uma área de conflito e dominação, mas

também de negociação, pacto ou resistência.

A complexidade deste espaço também se deve ao fato, conforme apresentam os Autores, de que não se pode referir apenas a único e determinado espaço lusófono. Embora o idioma fosse suposto ser tanto uma ferramenta como um resultado da missão civilizadora, na prática, aquelas regiões não foram influenciadas somente pelo português. Os Autores ressaltam que os missionários de diferentes nacionalidades, sejam brasileira, americana ou suíça, moldaram a realidade colonial na África e na Ásia. A visão ibérica do mundo cristão confrontou-se com a visão africana, cujos representantes locais não ficaram indiferentes à política do colonizador. Assim, o espaço português abordado na publicação é justamente a área de coexistência de africanos, asiáticos e europeus. Vale ressaltar também que os impactos da presença missionária não desapareceram com o fim da colonização e a declaração de independência, mas se mantiveram sob diferentes condições, sendo muitas vezes sujeitos aos processos de africanização.

O rol das missões religiosas na formação de uma determinada região é o tema principal da coletânea em questão. A complexidade deste processo reside não só no fato de que diferentes missões católicas, batistas, espiritanas e inclusive «igrejas africanas» estavam operando naquela área, mas também porque seu desempenho e atuação variavam em períodos distintos. Não havia uma política propriamente definida. Aconteceu que os alguns missionários apoiaram o governo colonial, cumpriram seus dogmas e ensinaram português com a intenção de conseguir o apoio estatal. Em outros momentos eles advogaram contra o poder colonial, apoiaram mecanismos de pro-emancipação ou despertaram a consciência política e os princípios de autodeterminação entre as comunidades locais africanas. Importa salientar que a inclusão das religiões locais no discurso público não se deveu somente à sua bondade, mas à vontade de controlar a sociedade local e eliminar algumas práticas religiosas dos autóctones. Assim sendo, os Autores propõem fazer uma análise das relações não apenas entre os missionários e o poder colonial, mas também entre os missionários e as sociedades locais, além de comparar várias missões entre si. Portanto, cabe reconhecer a missão também no contexto de sua presença humanista, da participação social e do pluralismo religioso. Os próprios Autores levantam a seguinte questão: o que era o catolicismo e a religiosidade na África, até que ponto conseguiram preservar os dogmas tradicionais «europeus» e até que ponto foram «africanizados».

Uma outra questão importante levantada nesta coletânea é o que de fato

foi o projeto colonial e a missão civilizadora portuguesa, historicamente vista apenas no domínio do eurocentrismo e da superioridade da religião católica. A diversidade da natureza das missões religiosas numa área dominada pelos portugueses, ainda que sob a influência de diversos grupos sociais, nos permite encarar essa missão também em termos políticos, culturais e sociais, como o próprio título *Histórias da África e Ásia portuguesas* indica. Em termos políticos, havia numerosas alianças e rupturas com o poder colonial, sendo que o trabalho dos missionários influenciava a visão de mundo dos jovens ativistas africanos. Na esfera cultural, surgiram numerosas atividades educacionais que resultaram na produção de novos saberes e no maior conhecimento etnográfico e etnohistórico visando a melhor compreensão das comunidades indígenas africanas. Tal atitude também influencia a formação de novos padrões sociais naquela região. A aproximação das sociedades locais africanas fazia parte da estratégia política e religiosa do colonizador, porque, ao que parece, ser distante do contexto africano levava ao fracasso da missão. Percebe-se que, para que esta fosse bem-sucedida, era essencial estabelecer umas redes com a comunidade intelectual africana. Talvez o catolicismo só pudesse sobreviver enquanto «africanizado»?

A hibridização cultural é apenas um dos conceitos pós-coloniais que os Autores propõem aplicar ao analisar a história cultural e social das missões religiosas na África e na Ásia. Referem-se, de forma direta, ao relativismo cultural, à transculturação, à apropriação e ao sincretismo afro-católico. Fazem também uma referência, embora não diretamente, à concepção do «privilegio branco» em relação à supremacia da raça branca e a crença de branco ser benevolente. Esta publicação permite um diálogo entre a história com a antropologia, a etno-história, a educação, a cultura política, encorajando assim a releitura das fontes a esse respeito, o que resulta em um olhar mais profundo sobre as histórias conectadas e as histórias cruzadas.

O grande valor desta publicação são suas diversas fontes históricas e a literatura colonial, sendo estes provenientes de diferentes espaços lusófonos. Esta coletânea é uma importante fonte bibliográfica para os pesquisadores que lidam com os processos missionários na África e na Ásia. Os Autores incluíram tanto os documentos públicos, governamentais e de instituições privadas como os produzidos pelo próprios missionários, sem deixar de lado a imprensa daquela época, a literatura colonial e, inclusive, a história oral.

O último aspecto que importa destacar, que é, em meu entender, um dos valores mais importantes desta publicação é a metodologia aplicada, a qual

demonstra que é possível realizar estudos de descolonização com base nos materiais de origem produzidos pelos próprios europeus. Os Autores, estando plenamente cientes das limitações impostas aos documentos oficiais, vão além da abordagem eurocêntrica e chegam ao que é autêntico e local. Acontece que mesmo uma narrativa historiográfica oficial pode revelar um «olhar de/colonial».

Agata Bloch

(Instituto de História da Academia Polaca de Ciências / Universidade de Varsóvia)

agata.natalia.bloch@gmail.com

O grupo «Sociabilidades e práticas religiosas», integrado no CITCEM, desenvolveu as suas atividades de acordo com as seguintes linhas e temas de investigação:

1. Organização do Seminário Permanente 2020/2021: «A Hagiografia Antes e Depois de Trento» Estas reuniões tiveram a participação de investigadores e especialistas do CITCEM e de outras unidades de investigação, no quadro de uma colaboração científica e pedagógica com a FLUP para a formação de estudantes de pós-graduação. Promovendo uma abordagem interdisciplinar, esta atividade permitiu focar a temática em causa a partir de diferentes ângulos de análise, contribuindo para diversificar e enriquecer a formação dos estudantes de pós-graduação e para obter um conhecimento mais completo e preciso do objeto de estudo.

Os seminários tiveram uma periodicidade mensal e foram distribuídos da seguinte forma:

- Luís Carlos Amaral (CITCEM – FLUP): «A Vida de São Geraldo no contexto das reformas eclesíásticas dos séculos XI e XII» (04/11/2020);
- Nuno de Pinho Falcão (UNILAB/BA; CITCEM – FLUP): «Entre o Claustro e a Cátedra: Lourenço Justiniano, primeiro patriarca de Veneza e modelo de prelado reformista pré-tridentino» (09/12/2020).

2. Organização de Colóquios, Encontros Científicos e Seminários Abertos

O Grupo de investigação «Sociabilidades e Práticas Religiosas» organizou também a Jornada de Estudos «A Hagiografia Antes e Depois de Trento», que se realizou em 10/01/2020, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Este encontro científico contou com as contribuições de Juliana Torres (Universidade Federal da Bahia) («A canonização do governo misericordioso das almas: a memória da prelatura de São Bartolomeu dos Mártires»), Joana Gomes (SMELPS/IF-FLUP) («Santos na historiografia medieval latina peninsular: representações e funcionalidades»), Francesco Renzi (CEHR-UCP) («A construção de uma verdade. A eleição de Gregório VII, no *Registrum*, nas cartas papais e na *Vida* de Paulo de Bernried»), Paula Almeida Mendes (CITCEM-FLUP) («“Santificar” os leigos através dos textos em Portugal (séculos XVI-XVIII)») e Luís Leal (CEHR-UCP) («“A Piedade não é piegas” (Padre Américo): contornos autodiegéticos de uma “hagiografia incarnada”»).

NORMAS

NORMAS PARA OS COLABORADORES DE *VIA SPIRITUS*

I. *Via Spiritus* é uma revista universitária, publicada pelo CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», e o seu âmbito científico é a História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso.

II. A estrutura da revista comporta: artigos, resenhas e notícias. Cada volume procura uma unidade, cronológica e/ou temática, apresentando-se a revista como, de preferência, monográfica desde o primeiro número.

III. Segundo o tema de cada volume, a redacção da *Via Spiritus* solicita artigos e aceita propostas de textos, desde que inéditos, com validade científica e cumprindo os requisitos temáticos da revista: versarem sobre temas de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso ou temas literários e culturais na área da Literatura e História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso.

IV. Os originais propostos serão examinados pela Direcção da revista que, caso os considere pertinentes, os submeterá ao parecer de especialistas (referees). Os autores serão oportunamente informados acerca da decisão da Direcção em publicar ou não o respectivo texto, ou ainda da conveniência de o alterarem ou reformularem de acordo com as indicações dadas pelos especialistas, que serão então comunicadas ao autor. O processo é anónimo.

V. Os artigos propostos devem:

- ter uma extensão máxima de 100.000 caracteres;
- vir acompanhado por um resumo na língua em que está redigido o artigo e em inglês;
- ser entregues impressos em papel e em suporte electrónico (e-mail), processados em word ou compatível. Caso sejam utilizadas fontes ou símbolos especiais, estes devem ser identificados e enviados anexos ao artigo;
- incluir uma página referindo o título do artigo, o nome do autor, a instituição académica ou profissional a que está ligado, a direcção postal e electrónica, e o telefone.

VI. O autor terá acesso às primeiras provas tipográficas para correcção. Contudo, não são permitidas alterações significativas à estrutura e dimensão do texto.

VII. Aos autores serão disponibilizados 3 exemplares da revista.

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

A. Estilo:

1. O corpo do texto deverá ser em letra Times New Roman, corpo 12, a espaço e

meio de entrelinha, com margens de 2,5 cm. Não são aceites sublinhados.

2. O título do artigo deve ser alinhado à esquerda, em tamanho 14, negrito, e ocupar a primeira linha.

3. O nome do(s) autor(es) deve(m) figurar na linha imediatamente a seguir ao título, alinhado à direita, em tamanho 12, seguida da instituição a que pertence e do correio electrónico institucional ou pessoal.

4. As notas de rodapé (em letra Times New Roman, corpo 10, com espaço simples de entrelinha) deverão ser reduzidas ao essencial. Desaconselha-se, igualmente, a utilização de um número excessivo de quadros e imagens. A bibliografia final, caso exista, deverá conter as obras referenciadas no texto ou em notas e ordenadas alfabeticamente.

B. Citações

1. Citações de excertos de textos:

a) Caso se trate de citações de pequena dimensão, integradas no corpo do texto, devem ficar entre aspas, sem itálicos.

Ex:

texto proposto, texto proposto «texto citado, texto citado» texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto texto proposto

b) Caso se trate de excertos de maiores dimensões, deverão ser citados em parágrafo(s) distintos, sem aspas, com entrada de 1 cm do lado esquerdo, de tamanho e entrelinhamento iguais aos das notas de rodapé (letra Times New Roman, corpo 10), em itálico.

Ex:

texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, proposto texto proposto, texto proposto

texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado

texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, proposto texto proposto, texto proposto

2. Na citação e referência documental e bibliográfica, os artigos deverão respeitar as seguintes normas, adaptadas da NP 405-1:

a) Citações em texto:

i) citação de documentos: as citações documentais, em notas de rodapé, deverão integrar, embora de forma abreviada ou com siglas (a desenvolver no final do texto, junto à bibliografia), todos os elementos necessários à identificação da espécie. A identificação de fundo ou colecção documental deve ser feita em itálico (ex: IAN/TT – *Convento de Santa Clara de Vila do Conde*, cx. 37, mç. 7, s.n.).

b) Citações em bibliografia final:

i) Monografias:

Ex: RAMOS, Rui; SOUSA, Bernardo Vasconcelos e; MONTEIRO, Nuno Gonçalo – *História de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2009, 2 vols.

SARAIVA, Arnaldo (org. e introd.) – *O personagem na obra de José Marmelo e Silva*. Porto: Campo das Letras, 2009a.

SARAIVA, Arnaldo – *Guilherme IX de Aquitânia, Poesia*. Campinas: Unicamp, 2009b.

TORRES, Carlos Manitto – *Caminhos de ferro*. Lisboa: [s.n.], 1936.

ii) Publicações periódicas:

Ex: ROSAS, António; MÁIZ, Ramón – *Democracia e cultura: da cultura política às práticas culturais democráticas*. «Revista da Faculdade de Letras – História», III série, vol. 9 (2008), p. 337-356.

iii) Capítulos de obras colectivas:

Ex: PIRES, Ana Paula – *A economia de guerra: a frente interna*. In ROSAS, Fernando; ROLLO, Maria Fernanda (coord.) – *História da Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Tinta-da-China, 2009, p. 319-347.

iv) Teses:

Ex: AMARAL, Luís Carlos – *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. Tese de doutoramento.

vi) Monografias em suporte electrónico:

Ex: AMARAL, Luís Carlos – *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. Disponível em <<http://www.letras.up.pt/luisamaral.pdf>>. [Consulta realizada em 12/09/2010].

vii) Analíticos em suporte electrónico:

Ex: AMARAL, Luís Carlos – *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. «Revista da Faculdade de Letras – História», III série, vol. 9 (2007), p. 337-356. Disponível em <<http://www.letras.up.pt/luisamaral.pdf>>. [Consulta realizada em 12/09/2010].

3. Citação de fontes:

As citações documentais deverão integrar, como norma, todos os elementos necessários a uma rigorosa identificação da espécie, recorrendo embora a abreviaturas ou siglas. Estas deverão ser desenvolvidas no final do artigo, após a bibliografia. A indicação dos fundos documentais deverá ser feita em itálico.

Ex: AN/TT – *Chancelaria D. Afonso V*, Iv, 15, fl. 89

VIA SPIRITUS

ASSINATURA (ANUAL):

Portugal e outros países da zona Euro - € 20.00

Outros países - €35.00 (USD)

Nota: a assinatura inclui portes de envio

VENDAS E ASSINATURAS:

CITCEM - Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória»

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto (Portugal)

Tel: (+351) 226077177 | Fax: (+351) 226091610 | email: citcem@letras.up.pt

Biblioteca Central - Serviços de Publicações

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto (Portugal)

Tel: (+351) 226077130 | email: apsoares@letras.up.pt