

REVISTA

# VIA SPIRITUS

A HAGIOGRAFIA ANTES E  
DEPOIS DE TRENTO (II)

N.º28'2021



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)

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 28 | ano 2021

Periodicidade: Anual

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.*

*<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi>*

*<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28>*

## SUMÁRIO | CONTENTS

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

Cristina Sobral

A vida de um legendário depois da morte do autor (Fr. Diogo do Rosário, 1585) .....5

Paula Pinto

Retóricas em torno da relíquia de Vera Cruz de Marmelar: do poder devocional à apropriação sociopolítica .....55

Nuno de Pinho Falcão

Entre Claustro e Cátedra: São Lourenço Justiniano e as transformações de um modelo de santidade .....71

Moreno Laborda Pacheco

Uma vida para Maria de Jesus: um confessor em defesa de sua beata, diante do Santo Ofício de Lisboa (1700-1701) .....89

Rebeca Sanmartín Bastida

Experiencing food in Anne of Saint Bartholomew (1549-1626) .....111

Luís Leal

Hagiografia(s) no século XXI: algumas leituras, difusas “visões” e breves interrogações .....125

Liliana Sousa

As Vidas e os milagres de Isabel da Hungria e Isabel de Aragão: Estudo de duas santas dos séculos XIII-XIV .....165

Joana Lencart

A guerra como condição de santidade: freires e mártires venerados entre as Ordens Militares (séculos XII-XVI) .....193

II – VARIA .....233

Aires Augusto do Nascimento

Livros de Horas na corte de Avis: revisão de leituras e novos contributos, em busca de formas de piedade medieval .....235

Martim de Albuquerque

O Mistério do Fidalgo de Chaves (Um Português em Roma, 1510–1517) .....265

Pedro Vilas Boas Tavares	
D. António de S. José de Castro. Reconstrução liberal de uma biografia .....	291
Ediana Ferreira Mendes	
O Espelho das Virtudes. Os bispos jacobeus e o projeto de reforma do clero secular – América portuguesa (1725-1773) .....	299
Vítor Rosa	
Abade Pierre Fournié (1738-1825): um martinesista convicto .....	323
Clara Braz dos Santos	
Os benefícios da Eucaristia para a alimentação das almas no Brasil colonial .....	339
Vítor Rosa	
Gérard Encausse (Papus): a Ordem Martinista e os adeptos em Portugal, Guiné-Bissau e Cabo Verde (1912-1914) .....	355
III – NOTA CRÍTICA .....	371
Manuel Maria Vilas Boas Tavares	
Refletindo ainda sobre a Carta Ânua do Padre António Vieira de 1626 .....	373
RECENSÕES .....	391
CRÓNICA 2021 .....	401
NORMAS EDITORIAIS .....	403

## A VIDA DE UM LEGENDÁRIO DEPOIS DA MORTE DO AUTOR (FR. DIOGO DO ROSÁRIO, 1585)

CRISTINA SOBRAL  
UNIVERSIDADE DE LISBOA – CENTRO DE LINGUÍSTICA  
<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28a1>  
csobral@campus.ul.pt

**RESUMO:** Fr. Diogo do Rosário foi o autor do primeiro legendário impresso depois do Concílio de Trento (*Historia das vidas e feitos heroicos, e obras insignes dos Sanctos*, Braga, António de Mariz, 1567). Após a sua morte, em 1580, a obra continuará a difundir-se, tendo a sua terceira edição e primeira póstuma em 1585: *Historia das vidas e feitos heroicos, e obras insignes dos Sanctos (...) Agora nesta ultima impressam emendado cõ muita diligencia e acrecentado de algũas vidas de sanctos*, Lisboa, António Ribeiro. Na sequência de trabalhos anteriores em que analisei a edição de 1567, neste artigo analiso a primeira etapa da evolução do legendário, quais as alterações feitas ao *corpus* e os critérios usados na refundição dos textos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Hagiografia; Legendário; Dominicanos; Trento.

**ABSTRACT:** Fr. Diogo do Rosário was the author of the first legendary printed after the Council of Trent (*Historia das vidas e feitos heroicos, e obras insignes dos Sanctos*, Braga, António de Mariz, 1567). After his death, in 1580, the work will continue to spread, having its third edition and first posthumous in 1585: *Historia das vidas e feitos heroicos, e obras insignes dos Sanctos (...) Agora nesta ultima impressam emendado cõ muita diligencia e acrecentado de algũas vidas de sanctos*, Lisbon, António Ribeiro. Following previous works in which I analyzed the 1567 edition, in this article I analyze the first stage of the evolution of the legendary, what changes were made to the *corpus* and the criteria used in the rewriting of the texts.

**KEYWORDS:** Hagiography; Legendary; Dominicans; Trent.

Fr. Diogo do Rosário foi o autor do primeiro legendário impresso depois do Concílio de Trento (*Historia das vidas e feitos heroicos, e obras insignes dos Sanctos*, Braga, António de Mariz, 1567)<sup>1</sup>. A obra teve grande aceitação, a que não foi

---

<sup>1</sup> Este trabalho constitui uma peça de uma investigação mais vasta sobre a hagiografia pós-tridentina no âmbito do

alheia a tutela do arcebispo de Braga D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, que encomendou o trabalho ao seu confrade, no âmbito das reformas tridentinas de que foi um dos praticantes em Portugal. Sobre a forma como este novo legendário, que declaradamente pretendia adequar-se aos princípios tridentinos, tratou a tradição hagiográfica que o precedeu pode já tirar algumas conclusões, em cinco trabalhos publicados ou entregues para publicação<sup>2</sup>.

Segundo Inocêncio, Fr. Diogo do Rosário foi natural de Évora e prior do convento dominicano de Guimarães, onde morreu em 1580<sup>3</sup>. A sua obra, porém, sobreviveu-lhe em sucessivas reedições que atravessaram os séculos. Enquanto foi vivo, Fr. Diogo pôde, querendo, controlar a vida do seu legendário. Porém, não sabemos se o fez. Há indícios de que terá acompanhado de perto o processo de impressão da edição de 1567 mas não é certo que seja ele o responsável pelo facto de esta edição ter, pelo menos, dois estados<sup>4</sup>.

Em 1577, António de Mariz está em Coimbra, onde se apresenta como «Impressor e Liureyro da Vniversidade». Aí volta a imprimir o legendário, com o mesmo título<sup>5</sup>. Além das inevitáveis variantes gráficas e linguísticas, encontram-

---

projecto internacional *La hagiografía hispánica ante la Reforma protestante*, projecto FFI2017-86248-P, financiado pelo Ministério de Economía, Indústria e Competitividad de Espanha e sediado na Universidade de Alicante.

<sup>2</sup> SOBRAL, Cristina – *Um legendário à saída de Trento (Frei Diogo do Rosário, 1567)*, «Studia Aurea», 11 (2017), p. 253-272. Disponível em <http://studiaaurea.com/article/view/v11-sobral>; SOBRAL, Cristina – *O mar na hagiografia pós-tridentina (Fr. Diogo do Rosário, 1567)*, «Lusitania Sacra», 40 (2019), p. 151-167. Disponível em <https://revistas.ucp.pt/index.php/lusitaniасаcra/article/view/9757>; SOBRAL, Cristina – *Baptists and Baptisms in Post-Tridentine Hagiography (1567)*, «eHumanista» 48 (2021), p. 172-190: <https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/default/files/sitefiles/ehumanista/volume48/ehum48.f.sobral.pdf>;

SOBRAL, Cristina – *‘Eu preegador e apostola fui’: pregação feminina num legendário pós-tridentino português (Fr. Diogo do Rosário 1567)*. «Rilce», 36.2 (2020), p. 477-498. Disponível em <https://revistas.unav.edu/index.php/rilce/article/view/37343/34340>; SOBRAL, Cristina – *‘Nota, pio leitor...’: the hagiographical critical discourse in 1567*. In *Hispanic Hagiography before the Protestant Reformation*. Tournhout: Brepols (no prelo).

<sup>3</sup> SILVA, Inocêncio Francisco da – *Dicionário Bibliográfico Português*. Tomo II. Lisboa: Imprensa Nacional, 1858, p. 173-174.

<sup>4</sup> Desta edição de 1567, a 1ª, conhecem-se quatro exemplares: três na Biblioteca Nacional de Portugal (Res. 158 V, Res. 4256 V, Res. 4257 V), e outro na Biblioteca da Faculdade de Letras de Coimbra (Arm.-2-1-3 (VI)). Este último pertenceu à Biblioteca do Visconde de Lagoa e falta-lhe a Primeira Parte. Além disso, está em mau estado, faltando os fls. 90, 94 e 127 e apresentando um fólio deslocado (o 115 entre os fls. 113 e 114). Um superficial confronto entre o primeiro dos exemplares de Lisboa e o de Coimbra revelou a existência de variantes em que o de Coimbra corrige alguns erros do de Lisboa. Há ainda variantes substantivas, gráficas e de composição (espaços, mudanças de linha e substituições de palavras). Parece ter havido recomposição de algumas páginas, embora sempre limitadas a uma mesma forma de composição, visto que, independentemente das variantes, o final de página coincide sempre, o reclamo é sempre o mesmo e está sempre correcto. Alguns erros em comum mostram que o trabalho de revisão não foi perfeito. A errata impressa no verso do último fólio da Segunda Parte informa que a Primeira, ao contrário desta, beneficiou do trabalho de um «Corrector»: «Por esta segunda parte carecer de Corrector, leua muitos erros, assi na sentença, como no apontar, ho que tudo (por euitar prolixidade) remeto aa discricçam do pio leitor: e sò pus aqui os mais famosos». Para sabermos com segurança se a revisão foi feita pelo autor ou apenas por um revisor seria preciso uma colação e exame exaustivo das variantes dos quatro exemplares, que permitiria saber quantos estados de edição existem, sendo certo que existem pelo menos dois.

<sup>5</sup> ROSÁRIO, Diogo do – *Historia das vidas e feitos heroicos, e obras insignes dos Sanctos*. Coimbra: António de Mariz, 2ª ed., 1577 (Biblioteca Nacional de Portugal Res. 4267 V).

se entre as duas edições variantes substantivas a considerar. Tomemos como amostra as Vidas de Santa Apolónia, um texto breve (535 palavras), e a Vida de Santa Maria Madalena, um texto longo (6.981 palavras). No total de 7.516 palavras desta amostra contam-se 26 variantes substantivas (pouco mais de 0,3% de variação). A maior parte destas variantes (15) são erros da 1ª edição que a 2ª corrige e 4 são erros cometidos pelo tipógrafo da 2ª edição. Em nenhum destes casos se exige a participação de Diogo do Rosário e sim, apenas, de um «Corrector». As restantes 7 variantes podem ser consideradas adiáforas<sup>6</sup>:

1	sendo <b>ja</b> mulher   sendo mulher
2	Auey de mim misericordia <b>senhor auey de m̃ misericordia</b>   Auey de mim misericordia
3	adora os nossos   adora os <b>nossos</b> deoses
4	viram a mulher mais ligeira pera cometer seu tormẽto, que eles pera <b>executar</b> sua malicia   virã a molhe [sic] mais ligeira pera cometer seu tormento, que elles pera <b>cometer</b> sua malicia
5	Rica e <b>muito</b> fermosa   fermosa e rica
6	A Hierusalem   a <b>cidade</b> de Jerusalem
7	Bemaumenturada <b>sancta</b> Maria   bemaumenturada Maria

À partida, não seria de excluir a intervenção do autor nestas variantes mas também é certo que todas elas se explicam facilmente como erros de composição: queda de elementos secundários ou redundantes na frase (1, 5, 7) ou o seu oposto, a explicitação mental na memória do compositor de um elemento implícito (3, 6); salto do mesmo ao mesmo (2); eco contextual (4). Nada obriga, portanto, a considerar que Fr. Diogo do Rosário tenha feito uma revisão autoral da obra quando ela foi reimpressa.

O ano de 1580 tem um peso simbólico na História de Portugal. Com Diogo do Rosário morre a independência nacional. Cinco anos depois, sairá dos prelos de António Ribeiro, impressor de Lisboa, a 3ª edição do legendário de Fr. Diogo. Esta é a primeira edição póstuma e assume-se na portada como edição «emendada»: «Agora nesta ultima impressam emendado có muita diligencia e acrescentado de alguas vidas de sanctos»<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> A barra vertical separa as lições do exemplar Res. 158V da BNP da 1ª edição, aquele que utilizei neste trabalho, das lições do exemplar Res. 4267 V da BNP da 2ª edição. As vidas que constituem esta amostra encontram-se, na Primeira Parte, na 1ª ed., no fl. 123 e na 2ª ed. no fl. 104 (Apolónia) e, na Segunda Parte, na 1ª ed. nos fls. 53 bis.d-60a e na 2ª ed. nos fls. 57ª-62d (Madalena).

<sup>7</sup> ROSÁRIO, Diogo do – *Historia das vidas e feitos heroicos, e obras insignes dos Sanctos*. Lisboa: António Ribeiro, 3ª ed., 1585 (Biblioteca Nacional de Portugal Res. 3018 V).

O que sucedeu ao legendário de Fr. Diogo do Rosário depois da morte do seu autor, quando ele já não estava presente para mandar reimprimir o livro tal como o escrevera em 1567, só com a necessária correcção dos erros? Quem assumiu a responsabilidade e a tarefa de, com diligência, emendar e acrescentar a obra? O que entendeu por «emendar»? São estas as perguntas que se impõem e, com elas, estas outras: o que se achou no legendário pós-tridentino que se anunciara como emendado e limpo de todo o apócrifo que emendar ainda? O que foi rejeitado e o que foi preferido? E quais as vidas de santos que foram acrescentadas e com que critério o foram?

Na impossibilidade de colacionar toda a obra, dada a sua grande extensão, procurarei responder a estas perguntas comparando a lista de textos que constituem o *corpus* e colacionando uma amostra constituída pelos dois textos já referidos: a vida de S. Apolónia, que Diogo do Rosário deu a ler traduzindo a versão *pastiche* que André de Resende estabeleceu no Beviário de Évora de 1548<sup>8</sup>, e a Vida de Maria Madalena, texto que, ao contrário de outros, não depende apenas das fontes habitualmente mais usadas (Antonino, Cláudio de Rota, André de Resende) mas foi refundido por Diogo do Rosário, que investiu aqui o seu próprio discurso, de natureza oratória e pastoral, e que investigou ele próprio fontes primárias (Silvestre de Prierio), em vez de se limitar a usar autores intermediários como para os restantes textos<sup>9</sup>.

## 1. O *corpus*

O legendário que Diogo do Rosário fez imprimir em 1567 tem 494 fólhos, extensão que levou o autor a dividir o *corpus* por duas partes com foliação autónoma, de modo que delas se pudessem fazer dois volumes cada qual com a sua encadernação: «Reparti este liuro em duas partes, porque se fosse grande volume se pudesse encadernar cada huã per sy». A primeira parte contém os meses de dezembro a maio e a segunda de junho a novembro. Cada uma tem a sua *tauuada* e abre com uma folha de rosto onde se reutiliza o material xilográfico decorativo e onde se adaptam os dizeres do título: «Historia Das vidas e feitos heroicos e obras insignes dos santos, que nesta segunda parte se contem...». A edição de 1585 elimina a divisão em partes. Faz uma *tauuada* única, no início, e, naturalmente, omite no *Proemio* a referência à divisão em partes. A foliação é sequencial e, na transição dos meses Maio para Junho, não há nenhum vestígio de que aqui se separavam as partes. Mas ficaram vestígios noutros lugares: no

---

<sup>8</sup> Cf. SOBRAL, Cristina – *Um legendário à saída de Trento*, p. 263-264; *Breviarium Eborense*. Lisboa: Luís Rodrigues, 1548.

<sup>9</sup> Cf. SOBRAL, Cristina – *‘Eu preegador e apostola fui’*: p. 481-491.

fl. 1, o texto sobre o Advento é introduzido pela didascália «Começa a primeira parte historial das vidas e feitos heroicos, e obra [sic] insignes dos Santos...» e no fl. 400d, depois de terminar a vida de Vital e Agrícola, a última coligida por Diogo do Rosário, escreve o novo editor: «Aqui acabam os doze meses do anno deste Flossanctoriũ. O qual vay todo nesta primeira parte, e não se diuidio ẽ duas partes, por não ser necessario». Introduz-se logo depois dois novos textos: a Vida de S. Fr. Gil de Santarém (fls. 401- 405), e a Vida de Fr. Pedro porteiro do convento de S. Domingos de Évora (fls. 405v-410).

Mesmo com a adição destes dois novos textos, que ocupam 10 fólhos, a edição de 1585 tem menos 84 fólhos do que a primeira edição, o que justifica não se ter achado necessidade de fazer dois volumes. As diferenças tipográficas não contribuíram significativamente para a diminuição do número de fólhos: B tem 47 linhas por coluna e uma média de 36 caracteres por linha e L tem 48 linhas por coluna com uma média de 37 caracteres por linha.

A primeira hipótese a colocar será a diminuição do *corpus*. Porém, a colação mostra que foram conservados todos os textos das duas edições anteriores. Há apenas duas alterações a registar e nenhuma delas implica menos textos: Crisanto e Dária, que apareciam em Dezembro (B, fl. 11), entre Bárbara e Geraldo, são deslocados para Outubro (L, fl. 375), entre Crispino e Crispiniano e Simão e Judas. Trata-se de uma correcção pertinente, já que a festa dos mártires na Igreja ocidental se celebra a 25 de Outubro. A colocação em Dezembro não tem explicação aparente, a não ser como uma herança dos legendários medievais que a colocavam neste mês, entre André e Bárbara<sup>10</sup>. A segunda alteração é o destaque dado ao chamado milagre da cera, de Évora, que Diogo do Rosário incluiu como remate da Vida de S. Manços, não porque o milagre esteja relacionado com o santo (é um milagre mariano) mas porque este é apresentado como o evangelizador da cidade alentejana e seu primeiro bispo<sup>11</sup> e, no espírito do eborense Diogo do Rosário, ambas as coisas demonstram a dignidade e o prestígio da sua cidade natal: a fundação da Igreja local por um mártir evangelizador que foi, alegadamente, discípulo de Jesus e a confirmação da protecção divina por um milagre benéfico que protegeu a população do risco de fome. A fonte deste milagre é o relato incluído por André de Resende no final do seu Breviário de Évora (1548), como declara Diogo do Rosário:

*Nam he rezão que passemos cõ silencio por hũ grande milgre que a virgẽ*

<sup>10</sup> No *Flos Sanctorum* de 1513 encontra-se no fl. 7v, nesta mesma posição. Sobre os legendários medievais ibéricos, a *Leyenda de los Santos*, de 1499, e o *Flos Sanctorum em lingoage portugues*, de 1513, e a forma como o *corpus* de Fr. Diogo do Rosário se relaciona com essa herança, v. SOBRAL, Cristina – *Um legendário à saída de Trento*. Na Igreja oriental Crisanto e Dária são festejados a 19 de março.

<sup>11</sup> Cf. SOBRAL, Cristina – *Um legendário à saída de Trento*, p. 262-263.

*nossa senhora fez em Euora, polo qual se faz cada anno solenne procissam na dita cidade. Escreue se este milagre na fim do breuiario Deuora, que compos o insigne varam e doutor frey Andre de Resende. (Historia, 1ª ed., fl. 257a)*

O editor de 1585 nada mais faz do que dar a este relato um estatuto de maior autonomia, aplicando-lhe parte do código bibliográfico das restantes narrativas: didascália introdutora («De hũ milagre *que* fez nossa senhora ã Euora, segũdo o côta o doutor frei Andre de Resende no fim do Breuiario Deuora», fl. 210a) destacada a itálico, centrada e com espaçamento do texto. Não lhe é, no entanto, atribuída uma gravura, como a todos os restantes textos.

A terceira edição tem, portanto, os mesmos 223 textos que tinha a primeira, mais um que resulta do desbobrimento de outro e, portanto, não altera o *corpus*, e mais dois acrescentados de novo. Na análise da selecção do *corpus* feita por Diogo do Rosário (Sobral 2017) conclui o seu tradicionalismo. Apenas 62 textos (27,8% do *corpus*) não pertencem ao fundo medieval procedente da *Legenda Aurea*<sup>12</sup> e mesmo estes não são textos sobre santos novos ou que representassem novos modelos de santidade. Este tradicionalismo era de esperar, face às directrizes de Trento a respeito do culto dos santos, as quais recomendavam evitar as novidades e antes apurar a autenticidade, libertando as práticas devocionais dos fiéis de cultos e santos «apócrifos». Sabemos já como foi que Fr. Diogo do Rosário aplicou estas directrizes, como entendeu o conceito de apócrifo e como julgou garantir a autenticidade dos cultos<sup>13</sup>. Como se situam as duas novas vidas acrescentadas face a estas directrizes e face à estratégia adoptada por Diogo do Rosário para as aplicar?

A primeira constatação é que ambos os textos acrescentados são biografias de figuras portuguesas, que ampliam o pequeno santoral português de 16 textos constituído por Diogo do Rosário<sup>14</sup>. Poderíamos ser tentados a ver neste reforço uma afirmação de nacionalismo resistente, no contexto da recente perda de independência, se não fosse o facto de a nacionalização (ou regionalização) dos legendários ser desde o primeiro momento de difusão da *Legenda Aurea*, no século XIII, uma estratégia constante, seguida também por Diogo do Rosário, que duplica os oito santos portugueses dos Extravagantes do *Flos Sanctorum* de 1513.

<sup>12</sup> SOBRAL, Cristina – *Um legendário à saída de Trento*: p. 258-261.

<sup>13</sup> Cf. os artigos referidos na n.2.

<sup>14</sup> São as vidas dos santos António de Lisboa, Dâmaso papa, Frutuoso de Braga, Geraldo de Braga, Gonçalo de Amarante, Iria, Isabel de Portugal, Mártires de Marrocos, Martinho de Braga, Pedro de Rates, Teotónio, Tirso, Torcato, Veríssimo e suas irmãs Máxima e Júlia, Vicente e suas irmãs Sabina e Cristeta, Vítor de Braga.

Ora se o *corpus* não diminuiu, antes cresceu, a explicação para a diminuição do número de fólhos tem de estar no interior dos textos. De facto, comparando os textos escolhidos para amostra, constatamos que os de L têm menos palavras do que os de B: Apolónia tem 535 palavras em B e 511 palavras em L; Madalena tem 6981 palavras em B e 6244 palavras em L. No primeiro texto foram eliminadas 24 palavras, o que parece pouco significativo, mas a diferença ganha maior expressão na vida da Madalena, onde foram eliminadas 731 palavras. Das 7516 palavras que constituem o conjunto da amostra em B, L eliminou 755, ou seja 10%. A questão seguinte é saber o que foi eliminado, com que critério, e ainda como foram tratadas as vidas de Gil e de Pedro face a este critério.

Antes de mais importa saber qual foi a edição que serviu de base de trabalho ao editor de 1585, se a 1ª (1567), se a 2ª (1577). A colação das variantes das três edições mostra com evidência que foi a 1ª e não a 2ª que esteve sobre a mesa do terceiro editor:

B (1567)	C (1577)	L (1585)
<b>Apolónia</b>		
sendo <b>ja</b> molher	sendo molher	sendo <b>ja</b> molher
Auey de mim misericordia <b>senhor auey de mĩ</b> <b>misericordia</b>	Auey de mim misericordia	Auei de mĩ misericordia <b>senhor</b> <b>auei de mĩ misericordia</b>
adora os nossos	adora os <b>nossos</b> deoses	adora os nossos
viram a molher mais ligeyra pera cometer seu tormẽto, que eles pera <b>executar</b> sua malicia	virã a molhe [ <i>sic</i> ] mais ligeyra pera cometer seu tormento, que elles pera <b>cometer</b> sua malicia	virã a molher mais ligeira pera cometer seu tormento, que elles pera <b>executar</b> sua malicia
<b>Madalena</b>		
moça muito <b>rica e muito</b> <b>fermosa</b>	moça <b>fermosa e rica</b>	moça muito <b>rica e fermosa</b>
<b>a Hierusalem</b>	a <b>cidade de</b> Jerusalem	<b>a Jerusalẽ</b>
estam <b>no tal lugar</b>	estam <b>no lugar</b>	estam <b>no tal lugar</b>
a bemauenturada <b>sancta</b> Maria Magdalena	A bemauenturada Maria Magdalena	a b̃eauẽturada <b>santa</b> Maria Magdalena

O editor de 1585 é, com toda a probabilidade um dominicano, antes de mais porque acrescentou ao *corpus* as vidas de dois dominicanos. Não será de desconsiderar também o facto de a hagiografia ter estado, em geral, a partir do séc. XIII, nas mãos dos dominicanos e de a revisão da obra que continua a ser atribuída a Fr. Diogo do Rosário fazer sentido como atribuição de

outro filho de S. Domingos. A presença da *História* de Diogo do Rosário nos conventos dominicanos seria, no último quartel do séc. XVI, obrigatória, já que a estes competia a pregação e, para esta, os legendários eram instrumento indispensável<sup>15</sup>. Todos os conventos estariam certamente providos da 1ª edição. A utilização desta e não da 2ª significa que eram consideradas igualmente válidas e, portanto, indiferentes.

## 2. Apolónia, a formosa anciã

A Vida de Santa Apolónia compilada por Fr. Diogo do Rosário (I-123b-d) é, como já sabemos, aquela que André de Resende escreveu para o Breviário de Évora de 1548, a qual, por sua vez, resulta de uma colagem da brevíssima *passio* que Eusébio de Cesareia narra na *Historia Ecclesiastica* com elementos da *passio* de Eulália de Mérida<sup>16</sup>. Resulta assim um *pastiche* com aparência de história autêntica que é, na verdade, apócrifo, e onde subsistem elementos incoerentes que não incomodaram nem Resende nem Diogo do Rosário: uma virgem que, apesar de «mulher anciaã» (Eusébio), moveu Divino, o juiz, a uma momentânea compaixão (*passio* de Eulália) pela sua «fremosura». Como encarou o editor póstumo (L, 104b-d) esta inconsistência e como suprimiu ao texto 24 palavras?

Sem contabilizar variantes gráficas, existem apenas 19 variantes entre o texto de 1567 e o de 1585. Uma delas corrige um erro evidente<sup>17</sup>:

1	mandou acoutar   mandou <b>a</b> açoutar
---	--

Seis são variantes linguísticas:

2	padres   pais
3	se sayo   saio
4	se veo   veo
5	lhe dizia   dizia lhe
6	nam te liura   te nam liura
7	e lhe disse   e disse lhe

<sup>15</sup> Veja-se o título da obra, o qual se conserva nas três edições: *Historia das vidas e feitos heroicos e obras insignes dos santos: com muitos sermões e praticas spirituaes, que seruem a muitas festas do anno. As legendae novae* continuam a ser, tal como as planearam os iniciadores do género, Jean de Mailly, Bartolomeu de Trento e Jacopo de Varazze, antes de mais, um instrumento de trabalho para os pregadores.

<sup>16</sup> «... segundo o breuiario de Euora, e següdo Eusebio Cesariense, que conta somentes o seu martyrio, liuro oitauo da historia ecclesiastica». Cf. SOBRAL, Cristina – *Um legendário à saída de Trento*, p. 263-264.

<sup>17</sup> A barra vertical separa a lição da 1ª ed., de ora em diante sempre designada B (Braga), da lição da 3ª ed., designada L (Lisboa).

Três destas variantes (2, 3, 4) são modernizadoras e dão conta da rejeição de traços linguísticos antigos que Diogo do Rosário ainda conservava: o medieval *padre* é definitivamente substituído pela forma moderna e os verbos *vir* e *sair* perdem a reflexividade que tinham no português antigo. As outras três variantes revelam a hesitação na colocação do pronome clítico mas parecem tender para a próclise. São dados de muito interesse para os linguistas. As outras 12 variantes são substantivas. Destas, 6 eliminam redundâncias, conduzindo o texto a uma *abbreviatio*, apesar da sua curta extensão:

8	E aguardada hora em que ho presidente na praça atormentaua os fiees, foy se laa e diante de todo pouo disse   E aguardada hora em que ho presidente na praça atormetaua os fiees, diante de todo pouo disse
9	nam temes o rey dos reys e ho principe dos principes que he Deos   nã temes o Rey dos reys que he Deos
10	E isto feito, ela muy alegre, e cada vez com mais alegria cantaua   E cada vez com mais alegria cantaua
11	Uendo o tyrano sua constancia e que nada aproueitaua contra ela, mandou accender hũa grande fogueira   Uendo o tirano sua constancia, mandou accender hũa grande fogueira
12	Mas a sancta virgem vendo a fogueyra   A santa virgem vendo a fogueira
13	subitamente escapulio das mãos dos algozes   escapulio das mãos dos algozes

Há apenas uma variante que contraria esta tendência abreviadora:

14	sendo presidente   sendo então presidente
----	---

Por fim, temos cinco variantes lexicais, três das quais representam preferências conscientes, com impacto na modalização do sentido do texto:

15	habitaua   moraua
16	a alta voz   <b>có</b> alta voz
17	jrado entam em grande <b>estremo</b>   jrado então em grande <b>maneira</b>
18	<b>muy grande</b> violencia   <b>muita</b> violēcia
19	<b>arrácar</b> todos los dētes   <b>tírar</b> todos los dētes

Se as duas primeiras (15, 16) apresentam alternativas lexicais mais ou menos indiferentes, em termos semânticos, já as três últimas são claramente atenuadoras. As três ocorrem no momento do suplício que fundamenta o

padreado e o atributo da mártir de Antioquia: representada com uma pinça de dentista, ela é padroeira dos profissionais que utilizam este instrumento e protectora contra as dores de dentes. Poderá a atenuação dos termos radicais em que o suplício era narrado em B querer evitar um *pathos* excessivo num episódio com o qual os leitores não deixariam de se identificar facilmente? Ou será antes um critério geral de refundição adoptado pelo editor póstumo?

Vejamos o que nos mostra a Vida de Maria Madalena.

### 3. Maria Madalena, a pregadora

A principal fonte para a Vida de Maria Madalena usada por Diogo do Rosário foi a *Legenda Aurea* de Jacopo de Varazze, através do seu editor Cláudio de Rota, mas sobre ela Diogo do Rosário fez uma refundição impressionista e dramática que promove a identificação com os fiéis e que pretende levá-los à reforma dos costumes<sup>18</sup>. Esta terá sido uma das vidas do seu legendário em que o compilador mais investiu, assumindo um discurso oratório empenhado, construindo metáforas e imagens impressivas, destinadas a tocar emotivamente os leitores, e procurando fontes primárias (Silvestre de Prierio, testemunha de uma visita ao túmulo da santa) que fundamentassem a estreita ligação entre a pregadora Madalena e os seus confrades dominicanos.

Apesar deste empenho e da qualidade literária que atinge por vezes o texto de Diogo do Rosário (veja-se a bela descrição da Madalena junto da cruz, de um lirismo tocante<sup>19</sup>), ao editor de Lisboa não custou encontrar o que emendar. No seu texto de 6244 palavras, 369 (5,9%) resultam de variação. A estas há que juntar 66 omissões de segmentos de texto, as quais, se fossem contabilizadas como uma palavra cada uma, totalizariam 6,96% de texto resultante de variação. São 274 lugares variantes, que envolvem segmentos de texto de diferentes dimensões. A edição L é, portanto, tal como se anuncia, uma edição «emendada cõ muita diligencia».

Nove dos lugares variantes são emendas de pequenos erros, todos com solução óbvia:

1	elementissimo   clementissimo
2	aqueas   aquellas

<sup>18</sup> SOBRAL, Cristina – ‘*Eu preegador e apostola fuy*’, p. 482-491.

<sup>19</sup> «Esta foy a que arrimada ao pee da cruz foy encauada nela com mais crecida dor que outra nenhũa pessoa, depois de sua purissima may: porque ali tinha ela presa sua alma e o seu coraçã onde estaua seu amor: e pois todo seu bẽ, desejo e cõsolaçã estaua eçrauada na aruore da vera cruz, ali estaua juntamente presa sua alma, e com tâtos craus de angustia e dor era traspassada, quãtos tormentos vio com seus olhos que padescia ho rey da vida, que era todo seu amor. Esta gloriosa Magdalena he aquela que vio primeiro ho rey da vida resuscitado aly a par do moymento onde estaua chorando.» (II-56c)

3	principe   príncipe
4	cru   cruz
5	desepareceo   desapareceo
6	peniteucia   penitencia
7	leuado em braços dos frades <b>do</b> bem auenturado padre   leuado em braços dos frades <b>o</b> bem auenturado padre
8	Helias, começou a dizer aos romeiros que os seguiam e que estauam <b>imitados</b> a lagrimas, vendo sua sanctidade   Helias, começou a dizer aos romeiros que os seguiam e que estauam <b>mouidos</b> a lagrimas, vendo sua santidade
9	biboras <b>apegados</b>   biboras <b>apegadas</b>

Apenas um (8), sendo um erro evidente, não era de correção única, como mostra o facto de a 2ª edição ter feito uma correcção diferente: *incitados*. Note-se que esta é uma correcção melhor do que a que fez o 3º editor, que confirma, assim, ter usado a 1ª edição e não a 2ª, já que, se fosse esta a usada, não teria motivo para rejeitar a lição do seu modelo. L corrige todos os erros de B e apenas comete, ele próprio, um erro (*quas* por *quaes*), o que abona a favor da atenção posta no trabalho, tanto pelo editor como pelo impressor.

A comparação entre as duas edições, a de 1567 e a de 1585, revela aos linguistas a evolução de alguns traços distintivos do período moderno da História da Língua. Por exemplo, a substituição da ênclise pela próclise. O fenómeno só se consolidou no século XVIII mas está em evolução desde o início do século XVI e a tendência parece ter-se invertido já em 1585:

10	<b>se</b> lauar e alimpar nela   lauar <b>se</b> e alimpar se nella
11	<b>lhe</b> perdoou seus peccados   perdoou <b>lhe</b> seus pecados
12	e <b>a</b> recebeo   e recebeo <b>a</b>
13	e <b>lhe</b> disse   e disse <b>lhe</b>
14	e <b>lhe</b> mostrou   e mostrou <b>lhe</b>
15	e <b>se</b> acolheo   e acolheo <b>se</b>
16	<b>lhe</b> mandou   mãdou <b>lhe</b>
17	<b>me</b> enfadey   ãfadei <b>me</b>
18	<b>te</b> conselho e <b>te</b> rogo   acõselho te e rogo <b>te</b>

A este conjunto de dados há que somar os que se colhem na Vida de Santa Apolónia, atrás mencionados.

Com uma única excepção, L substitui todas as ocorrências do advérbio apo-

copado *my* que não se subsumem no seu processo de *abbreviatio* por formas inteiras: são 13 substituições de *my* por *muito*. Do mesmo modo, com uma única excepção, substitui todas as formas contraídas do pronome indefinido com o artigo, *todosos* (não contando uma ocorrência que é eliminada no processo de *abbreviatio*), por formas sem artigo (*todos*) ou formas não contraídas (*todos os*). São sete substituições. E ainda as formas comuns em género de substantivos e adjectivos terminados em [-or] sofrem também evolução: há 10 ocorrências da palavra *peccador* referida a Maria Madalena ou como qualificativo de *molher*. Destas, uma desaparece subsumida em operações de *abbreviatio* e as restantes são todas substituídas pela moderna forma feminina. Porém, curiosamente, a operação de modernização que se aplicou a este vocábulo não foi aplicada a outros semelhantes e, assim, L conserva as formas comuns em *pregador*, *louuador* e *procurador*, sempre referidas a Maria Madalena (uma ocorrência de cada).

Também a conjugação reflexa dos verbos de movimento seguida de complemento circunstancial de lugar tem tendência a desaparecer, tal como aconteceu atrás, no texto sobre Apolónia:

19	foy se la   foi la
20	chegando se mais perto   chegãdo mais perto

O verbo *haver* como auxiliar tem tendência para ser substituído pelo verbo *ter*:

21	auia ... visto ... e auia desejado   tinha visto ... e as tinha desejado
22	ho qual auia seruido a sancta   o qual tinha seruido a santa
23	auer recebido   ter recebido

Algumas palavras de uso pouco frequente ou antigo são substituídas por formas mais modernas ou designações mais modernas da mesma actividade (26)<sup>20</sup>:

24	dientas   jornadas
25	sempre em mentes viui   sempre e quanto viui

<sup>20</sup> A palavra *cavalaria* ocorre no *Livro das Obras de Garcia de Resende* (de 1545) apenas uma vez, em flagrante contraste com as 55 ocorrências na *Crónica Geral de Espanha (Livro das Obras de Garcia de Resende*. Ed. crítica por Evelina Vedelho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994; PEDROSA, Marta – *Reconstituição do ms. L da Crónica Geral de Espanha de 1344 (1ª parte)*. Relatório final de Estágio do Mestrado em Crítica Textual. Lisboa: Faculdade de Letras de Lisboa, 2012; MIRANDA, Sílvia – *Reconstituição do ms. L da Crónica Geral de Espanha de 1344 (2ª parte)*. Relatório final de Estágio do Mestrado em Crítica Textual. Lisboa: Faculdade de Letras de Lisboa, 2013).

26	exercício <b>da cauallaria</b> e da guerra   exercício <b>das armas</b> e da guerra
27	foy <b>acesa</b> a bemaumenturada Maria Magdalena   foi <b>abrasada</b> a bēaumenturada Maria Madalena

No último caso (27), não se trata de rejeitar uma palavra em desuso e sim de substituir uma palavra de atestação antiga na língua por uma de entrada mais recente (Machado data *abrasado* do séc. XVI). Também o facto de, por oito vezes, o editor eliminar a conjunção coordenativa copulativa, sobretudo em início de frase, aproxima-o de uma sintaxe mais moderna. Percebemos, assim, que, se a modernização linguística não foi uma motivação do trabalho deste editor, foi, pelo menos, uma consequência.

No entanto, também se encontram exemplos que parecem contrariá-la:

28	a que primeiro <b>relatou</b>   a <i>que</i> primeiro <b>publicou</b>
29	<b>habitando</b>   <b>morádo</b>
30	<b>habitaua</b>   <b>moraua</b>
31	<b>e relataram lhe tudo</b>   <b>e cōtarā lhe tudo</b>
32	<b>tendo teu marido e tu tanta copia de riquezas</b>   <b>tendo teu marido e tu tantas riquezas</b>
33	querendo se partir pera <b>a patria</b>   querendo se partir pera <b>sua terra</b>

A preferência por *morar* em vez de *habitar*, como já tínhamos encontrado em Apolónia, não pode deixar de registar-se como uma sistemática rejeição de uma forma culta, que só deu entrada na língua no séc. XVI. O mesmo sucede com a substituição do moderno verbo *relatar* pelos antigos *publicar* (numa variante com a antiga alternância de consoantes líquidas) e *contar* e ainda com a locução adverbial de quantidade *cópia de*. Machado situa as mais antigas atestações de *habitar* e *relatar* n’*Os Lusíadas*. Já *pátria* é palavra mais antiga mas sem atestações anteriores a 1426 (segundo Machado). Parece, portanto, que, como é habitual, a evolução linguística não se fez de forma linear e que nas escolhas do editor-revisor pesaram os seus próprios hábitos e preferências. São elas também que justificam a substituição do plural pelo singular e vice-versa em casos como estes:

34	nos ares   no ar
35	<b>as suaues melodias</b> dos anjos   <b>a suaue melodia</b> dos anjos
36	dando lhe <b>rendas</b>   dādo lhe <b>řēda</b>
37	nam nos <b>faltaraa folha</b>   não nos <b>faltarão folhas</b>

A variação no uso de preposições também parece não ser motivada senão por idiosincrasia do editor. Por exemplo:

38	penitencia <b>nas</b> cousas com que peccou   penitencia <b>com as</b> cousas com <i>que</i> peccou
39	deixar beijar seus pees <b>per aquela</b> molher   deixar beijar seus pees <b>aaquela</b> molher
40	determiney <b>de</b> fogir   determinei fogir
41	e <b>de</b> como   e como
42	aqueles que tocaram <b>aos</b> pees de Jesu   aquelles que tocaram <b>os</b> pees de Jesu
43	ir a Roma <b>a</b> ver o apostolo   ir a Roma ver o apostolo

Várias outras escolhas lexicais não evidenciam uma motivação óbvia:

44	nos <b>olharmos</b> a nos.   nos <b>vermos</b> a nos.
45	na sexta feira <b>da paixam</b>   na sexta feira <b>d'endoças</b>
46	he como a casca da fruita, que <b>em tirando a casca a hũa</b> pera ou maçã <b>apodrece e se perde.</b>   he como a casca da fruita; <i>que como a tirã aa</i> pera ou maçã, <b>logo se perde ou apodrece.</b>
47	por estar <b>propinqua</b> ao parto   por estar <b>chegada</b> ao parto
48	<b>do dito</b> sacerdote   <b>a este</b> sacerdote
49	esta <b>marauilhosa</b> sancta   esta <b>gloriosa</b> santa
50	<b>ex me</b> aqui   <b>vim</b> aqui
51	dahy a <b>hũa hora</b> espirou   dahi a <b>pouco</b> espirou
52	nosso <b>saluador</b>   nosso <b>senhor</b>
53	mas <b>tornarão</b> liures polo diuino poder   mas <b>forã</b> liures polo diuino poder
54	<b>fabricou</b> hũa cella pera sy   <b>fez</b> hũa cella pera sy
55	depois <b>da</b> hora   depois <b>de hũa</b> hora
56	e vëdo os a <b>sancta Magdalena</b> amoestou hos   E vendo os a <b>gloriosa santa</b> amoestou os
57	E <b>caindo na conta</b> de ser aquilo mysterio   E <b>entendendo</b> ser aquilo misterio

Há pelo menos mais 40 variantes que parecem ter sido motivadas por um desejo de regularização formal, sintáctica mas também retórica, lógica e mesmo narrativa. Vejamos alguns exemplos de regularização sintáctica:

58	Ho motiuo e occasiam que tomou esta sancta Magdalena pera se conuerter, inda que o euangelho o nam exprima, <b>pode se creer (como diz sácto Antonino) piamente</b> que de ouuir preegar o saluador   A occasiam de se conuerter esta santa ( <b>como diz santo Antonino) pode se crer piadosamente</b> que foi de ouuir preegar o Saluador
59	A primeira ho temor de Deos.   A primeira <b>he</b> ho temor de Deos.
60	mais vontade tenho de chorar que de <b>algũa cousa dizer</b>   mais vôtade tenho de chorar que de <b>dizer algũa cousa</b>
61	Muitas vezes <b>auia com seus olhos visto</b> as cousas vaãs   Muitas vezes <b>tinha visto com seus olhos</b> as cousas vaãs
62	desejando <b>dela ser</b> certificado   desejando <b>ser della</b> certificado
63	conheçamos como <b>he Deos</b> marauilhoso nos seus sanctos.   conheçamos como <b>deos he</b> marauilhoso nos seus sanctos
64	<b>Mostraram me tambem</b> nũa arredoma   <b>Tambẽ me mostrarã</b> nũa arredoma
65	Jsto Egesipo   Jsto <b>he de</b> Egesipo
66	ho dito Rey, <b>confiando nos seus merecimentos, se encomendou com muita deuaçam aa gloriosa Magdalena</b> jejuando e confessando se, e derramando mujtas lagrimas   ho dito Rey, <b>se encomẽdou aa gloriosa Madalena, cõfiando nos seus merecimẽtos,</b> jejuando e confessando se, e derramando muitas lagrimas.
67	claramente ferue aquela terra, <b>como que pareça</b> feruer aly sangue.   claramente ferue aquela terra, <b>que parece</b> feruer ali sangue
68	Entre Narbona e Barcelona hay caminho de tres grandes dientas   (De Barcelona a Narbona ha tres jornadas de caminho

De forma pouco hábil, na variante 58, Diogo do Rosário intercalou a referência à fonte entre o predicado e o complemento circunstancial de modo, cortando o ritmo da frase e a lógica do discurso. A antecipação da fonte resolve esse problema. Além disso, a frase completiva, a que faltava o predicado, foi também corrigida. Preencher a lacuna do predicado foi o que fez o editor nas variantes 59 e 65. Já nas variantes 60, 61 e 63, reordenações dos elementos da frase resultam numa sintaxe mais moderna e mais simples. A colocação do verbo no final da frase (60) ou depois do sujeito (63), comuns na sintaxe medieval, deixa de agradar, tal como a separação do verbo do seu auxiliar (61), esta de forma hesitante, dada a reordenação oposta em 62, onde parece ter prevalecido a ordem predicado + predicativo do sujeito, função que parece ter sido atribuída a *della certificado*. A deslocação de *também* para o início da frase (64) corrige a interpretação do advérbio como inclusivo da acção (*me mostrarã*) e não do conteúdo da redoma, como poderia ser lido na estrutura de Diogo do Rosário.

Na variante 66, a sintaxe fica mais racional e clara depois de reordenados os elementos de modo a juntar em sequência os gerúndios que designam uma série de práticas devocionais contínuas, que são presididas por uma prévia e pontual dedicação à santa. O mesmo sucede na variante 67, onde B tinha uma construção sintáctica rebarbativa, com um inesperado conjuntivo, que L simplifica e racionaliza. A variante 68 é ainda um caso de racionalização do discurso: primeiro o segmento de espaço que vai ser medido (*De Barcelona a Narbona*), com a frase introduzida pela preposição que melhor exprime percurso de um ponto a outro (o dinâmico *De* e não o estático *Entre*), depois o predicado que exprime a afirmação (*ha*), depois a medida (*tres*), depois a unidade (*jornadas de caminho*). As palavras que em L designam a unidade estão, em B, separadas e com a ordem invertida, o que faz com que *caminho* não se refira a uma unidade de medida mas apenas designe o conceito de distância.

A estética também preocupou o editor/revisor:

69	<b>lugar onde Christo preegaua, enfeitada e ornada como vaã, e de vãos acompanhada.</b> E o <b>senhor</b> que sabia   <b>veo enfeitada e ornada ao lugar onde o senhor preegaua.</b> E o <b>rey eterno</b> que sabia
70	que lhe <b>auia apparecido</b> e a <b>auia cósolado</b>   que lhe <b>aparecera</b> e a <b>cósolara</b> .
71	<b>auia visto</b>   <b>vira</b>
72	lhes <b>auia acontecido</b>   lhe <b>acontecera</b>

No primeiro exemplo, a refundição é essencialmente motivada pela *abbreviatio* e levou à substituição de *Christo* por *o senhor*, palavra que veio ocupar posição final na primeira frase. Copiar a segunda frase de B resultaria numa inestética repetição de *o senhor*, o que determinou a substituição por *o rey eterno*. Entendo como preocupação estética e como busca de uma expressão mais literária as outras três variantes, em que se substitui o imperfeito composto do indicativo pelo mais-que-perfeito, sem esquecer que há também aqui uma poupança de palavras própria da *abbreviatio*.

Alguns lugares de B mostravam falta de propriedade na expressão, imprecisão ou mesmo inconsistência narrativa, o que tudo o editor de L procurou remediar:

73	polas vilas e lugares onde o senhor <b>euágelizaua</b> o reyno de Deos   polas vilas e lugares onde o <i>senhor</i> <b>andaua preegando</b> o reino de Deos
74	Maximino, que <b>fora</b> hum dos setenta e dous discipolos   Maximino ( <i>que era</i> hũ dos setẽta e dous discipulos)
75	entrou em hũa nao <b>e voltou pera</b> sua terra   entrou e hũa nao <b>pera ir aa</b> sua terra
76	como quem nunca <b>tal vira</b>   como quẽ nunca <b>vio homẽ</b>

77	E chegando se ho <b>peregrino</b> mais perto   E chegádo o <b>pai</b> mais perto
----	--

Não é adequado atribuir ao verbo *evangelizar* (73) um complemento directo que não designa a pessoa evangelizada mas a matéria da evangelização. O verbo é usado em B como rigoroso sinónimo de pregar, por isso L prefere usar o verbo próprio. Quanto a Maximino (74), é claro que a ausência de Jesus da Terra não extingue a sua condição de discípulo. O imperfeito do indicativo, com valor de presente, é aqui o tempo mais adequado a exprimir a intemporalidade dessa condição. As duas últimas variantes clarificam o que está em causa: o que o menino perdido na ilha com a sua mãe nunca vira (76) era exactamente um homem e não apenas qualquer outra circunstância associada à chegada deste ser que lhe causa espanto. Pareceu bem, ainda, clarificar que o momento é importante, pois não é apenas um qualquer peregrino (77) que aporta à ilha mas o próprio pai da criança, o qual julgava que ela tinha morrido. Este importante episódio da narrativa da conversão dos príncipes da Provença ocorre durante o regresso do príncipe à sua terra, por isso não é coerente dar o regresso, no seu ponto inicial, como acção concluída (*e voltou pera sua terra*, 75). Melhor será deixar claro que se trata apenas do início de uma viagem (*pera ir aa sua terra*) que, antes de terminar, ainda trará peripécias.

A *abbreviatio* é, sem dúvida, o mais importante critério de refundição: podemos contar 122 variantes claramente com esta motivação. Na impossibilidade de aqui as apresentar exaustivamente, procurarei dar alguns exemplos significativos.

Uma forma de economizar espaço e discurso é simplificar ou sintetizar nomes, adjectivos e epítetos de personagens ou entidades divinas:

78	o seu <b>sanctissimo coração</b>   o seu <b>coração</b>
79	sam Gregorio <b>papa</b>   sam Gregorio
80	vngio <b>aqueles sacratissimos pees</b>   os vngio
81	da virgẽ <b>sacratissima</b> nossa senhora   da virgẽ nossa senhora
82	os <b>sanctissimos</b> pees do redemptor   os pees do Redentor
83	ho <b>nobre</b> príncipe   o príncipe
84	a bemauenturada <b>sancta Maria</b> Magdalena   a bẽaũeturada Madalena
85	a gloriosa <b>Maria</b> Magdalena   a gloriosa Madalena
86	seruio a <b>Deos nosso</b> senhor   seruio <b>ao</b> Senhor
87	Deos <b>nosso senhor</b>   Deos
88	<b>Jesu Christo nosso senhor</b>   Christo

89	dos <b>sanctos</b> anjos   dos Anjos
90	gloriosa <b>sancta</b> Maria Magdalena   gloriosa Magdalena
91	virgem <b>Maria may de Deos</b>   virgem <b>nossa senhora</b>
92	<b>ao senhor</b> Jesu Christo   a Jesu Christo

Há apenas um só caso contrário, de adição de um epíteto:

93	o saluador   o Saluador e <b>redetor</b> nosso
----	--

Abreviar o texto sem afectar a essência da informação que ele contém exige um cuidadoso e atento trabalho de detecção de elementos não essenciais. Cabem nesta categoria, antes de mais, os elementos de duplicações redundantes, as quais constituem um conhecido recurso retórico da prosa medieval. Diogo do Rosário ainda usava abundantemente este recurso medieval mas o editor de 1585 conseguiu eliminar todas as duplicações, suprimindo-lhes um dos elementos. São 21 casos:

94	<b>muita e muy grossa</b> fazenda   <b>muita</b> fazenda.
95	fermosa e vaã e <b>curiosa</b>   fermosa e vaã
96	coraçam <b>ferido e mouido</b> a penitência   coraçam <b>mouido</b> a penitência
97	<b>persuadindo</b> e ganhando gente   ganhando gente
98	hum <b>liquor</b> e vnguento preciosissimo.   hum vnguento preciosissimo
99	<b>gestos</b> e mouimentos do corpo   mouimentos do corpo
100	<b>manchas ou</b> magoas   magoas
101	cousa mal gastada e <b>prodigalidade</b>   cousa mal gastada
102	todo seu bẽ, <b>desejo</b> e <b>cõsolaçã</b>   todo seu bẽ
103	apostola e <b>messageira</b>   apostola
104	forã se recolher e <b>repousar</b>   forã se recolher
105	a preegar e a <b>persuadir</b>   a preegar
106	<b>atonitos</b> e espantados   espantados
107	sua eloquencia e <b>copia de dizer</b>   sua eloquência
108	<b>procedessem</b> e saissent palauras   saissent palauras
109	eloquentes e de <b>singular consolaçam</b>   eloquentes
110	offerecer <b>seus votos</b> e sacrificios   a offerecer sacrificios
111	gozando <b>as dilicias</b> e riquezas   gozãdo <b>das</b> riquezas
112	lugar secreto e <b>apartado</b>   lugar secreto
113	arredoma <b>ou ambola</b> de vidro   arredoma de vidro

114	reuerencia e honra   reuerencia
-----	---------------------------------

Em dois casos, a duplicação resolve-se por síntese num terceiro elemento:

115	nã hai <b>disposiçã nã lugar</b>   não ha <b>maneira</b>
116	<b>a dor e afliçam que o apertou</b>   <b>a paixão que teue</b>

Abreviar é também o exercício de eliminar aqueles elementos que, sem serem duplicações, podem ser inferidos ou que ficam implícitos no que sobrevive. Em suma, eliminar redundâncias:

117	<b>e foy</b> filha de Syro e <b>sua may se chamaua</b> Eucharia   <b>Foy</b> filha de Syro e <b>de</b> Eucharia
118	era hũa villa <b>sita junto da cidade</b> de Hierusalem   era hũa villa <b>jũto</b> de Jerusalẽ
119	peccam com o remordimento da consciencia, e <b>andam scrupleando. Ho que não fazem os que peccam de malicia, e que</b> tem ja perdido o temor de Deos: e estes bebem hos peccados como agoa,   peccam com o remordimento da cõsciẽcia. <b>Mas os que</b> tem perdido o temor de deos bebe~ os peccados como agoa
120	grãde multidad e <b>copia</b> de gente <b>de toda sorte</b>   grande multidão de gente
121	Estas e outras semellãtes palauras <b>cheas de penitencia e de humildade</b> dizia   Estas e outras semelhãtes palauras dizia
122	E <b>posta de joelhos</b> , prostrada, em terra   e prostrada em terra
123	E porque dentro no seu coraçã tinha aceso hum fogo de vergonha, <b>nam ouue vergonha</b> dos conuidados   E porque dẽtro no seu coraçã tinha aceso hũ fogo de vergonha, <b>nã na teue</b> dos cõuidados.
124	<b>beijando</b> com a mesma boca, e imprimindo beijos   cõ a mesma boca, imprimindo beijos
125	muitos perfumes <b>de species aromaticas pera o gosto e deleitaçam da carne</b>   muitos perfumes
126	Quantas maneiras e modos achou pera offender a Deos, tantas inuentou agora de sacrificios e seruiços do mesmo senhor. <b>Conuerteo ao numero das virtudes ho numero [sic] dos peccados. pera que tudo aquilo seruisse a Deos depois com paciencia, que antes o auia offendido por culpa.</b>   Quãtas maneiras e modos achou pera offender a Deos, tantas inuentou agora de sacrificios e seruiços do mesmo senhor.
127	e se queixe de vos, e <b>peça a Deos justiça contra vos</b>   e se queixe de vos
128	Nam ha de faltar quem murmure de vos, inda <b>que</b> vos vades aos pees de Jesu Christo: <b>inda ahy achareys quem de vos murmure.</b>   Não ha de faltar quẽ murmure de vos, inda <b>que</b> vos vades aos pees de Jesu Christo.
129	e <b>se punha por ela a escusar</b> docemente   e <b>escusaua a</b> docemente

130	se apartassem <b>da adoraçã</b> m dos ydolos   se apartassem dos idolos
131	disse que <b>tãbem ela tinha aquele desejo e que</b> queria hir cõ ele   disse que queria ir cõ ele
132	es <b>homem ou</b> creatura <b>algũ</b> , <b>capaz de rezam</b> ,   es criatura <b>racional</b>
133	hum deserto <b>solitario</b>   hũ deserto
134	E <b>todos me affirmaram sem nenhũa duuida</b> que todolos annos <b>do mundo</b>   E <b>affirmará me que todos os</b> annos
135	chamando Carlos com hũa voz sonora <b>e per seu proprio nome</b>   chamando Carlos cõ hũa voz sonora

Note-se que alguns destes casos podem ter motivação múltipla. Por exemplo, a variante 123, que poderá ter, além da abreviativa, uma intenção estética, julgando o editor eliminar uma repetição formalmente indesejável, sem entender que com ela Diogo do Rosário quis construir um paralelismo expressivo. A consequência destas omissões é, aliás, quase sempre a perda de expressividade. Veja-se a variante 125, onde a descrição do pecado e dos seus perigos perde intensidade e efeito de contraste com a virtude recém-adquirida da santa convertida, assim como na variante 121 é o efeito da força do seu arrependimento que fica menos visível.

Finalmente, é preciso fazer alguns cortes em discurso menos redundante, identificando informação que possa ser considerada secundária, não essencial:

136	alguns bebem os peccados como agoa, <b>e sam aqueles que perderam a vergonha ao mundo, e o temor a Deos</b> .   algũs bebẽ os peccados como agoa (53bisd)
137	administraua <b>cõ muy grande prudencia</b> a sua herança   administraua a sua herança (55 <sup>a</sup> )
138	<b>hia aos lugares onde auia cõcurso de homẽs e de mancebos, e assi veo</b> ao lugar onde <b>Christo preegaua</b> , enfeitada e ornada <b>como vaã, e de vãos acompanhada</b> .   <b>veo</b> enfeitada e ornada ao lugar onde <b>o seõor preegaua</b> (55 <sup>a</sup> -b)
139	Aa minha conta vam todolos delictos dos que por minha ocasiam peccam, por todos mereço eu ser castigada. <b>Outro mayor inferno ouuera Deos de fazer pera mym soo, pois que eu soo tenho mais culpas que todolos peccadores juntos</b> .   Aa minha conta vam todos delitos dos que por minha ocasião peccã, por todos mereço eu ser castigada, <b>etc..</b>
140	repete lhẽs o sermam de vida que todos auiaõ ouuido, <b>pondera pontos dele</b> .   repete lhẽs o sermão da vida <b>que</b> todos tinhã ouuido.

141	Hos cabelos tam <b>curados</b> e tam estimados <b>como fios d'ouro</b> com que se <b>enfeitaua e ornaua per toda a arte gloriado se deles</b>   Os cabelos tam estimados com que se ornaua
142	Se julgauas que era ma quando muito ria, porque nam julgas agora que he boa, pois que tanto chora? <b>Deixa ha, que amargura tem na alma, ja nam he a que sohia, ja nam viue em prazeres senam em pesares, ja nam em risos vãos senam em choros, ja nam em deleytes senam em tristeza e angustia.</b>   Se julgauas que era maa quádo muito ria, porque não julgas agora que he boa, pois que tanto chora? (57d-56 <sup>a</sup> )
143	que o que de vos estaa sem peccado tire a primeira pedra. <b>Ja estaa pronunciada esta sentencia<sup>21</sup> polo filho de Deos. Ja passou isto em cousa julgada, guardemo lo assi.</b>   o que de vos estaa sem peccado tire a primeira pedra.
144	importunou ho ela tanto ( <b>segundo a condiçã das molheres</b> ) <b>que se lançou a seus pees, derramando muitas lagrimas, e rogãdo lhe que lhe outorgasse o que lhe pedia. E concertados de irê åbos juntos, sinou os a gloriosa Magdalena có o sinal da cru [sic] e entrará e hũa nao</b>   importunou o ella tâto, <b>que determinará de ir ambos: e a gloriosa Madalena lhe fez</b> o sinal da cruz, e êtrará e hũa nao
145	como pola <b>morte</b> que esperaua do menino <b>que choraua</b>   como pola do minino que <b>cedo</b> esperaua
146	peitou <b>grossamente os</b> marinheiros   peitou <b>aos</b> marinheiros
147	e vio ho menino andar na praya do mar brincando com as pedrinhas e conchas ( <b>como acostumam hos meninos e ele acostumaua de fazer.</b> )   e vio o minino andar na praya do mar brincando có as pedrinhas e conchas.
148	e se acolheo aos peitos da may, <b>e se escondeo debaixo do manto.</b>   e <b>acolheo se</b> aos peitos da mãi
149	nam podia ir mais adiante, <b>inda que ele se esforçaua</b>   nã podia ir mais adiante
150	outras cousas dela, <b>que nam se acham, nem na sua leenda, nem nas chronicas vulgares:</b> as <b>quaes cousas</b> tirey do doctissimo frey Siluestre de Prierio   outras cousas della, as quas tirei do doutissimo frei Siluestre de Prierio
151	Portanto vay laa, e <b>acha las has com estes sinaes.</b> Acharas hũa vide   Portãto vai laa, e acharas hũa vide
152	Diz mais este doutor digno de fee, <b>Ja que comecey tratar das excellencias de sancta Maria Magdalena, contarey inda algũas cousas que aly [sic], pera satisfazer, segundo a posse e forças a tamanho amor e affeiçã.</b> No anno do senhor de mil e trezentos e setenta   Diz mais este doutor dino de fee, <b>que</b> no anno do senhor de mil e trezentos e setenta

<sup>21</sup> O compositor de Pedro de Mariz pode ter sido espanhol, o que explicaria alguns castelhanismos que se encontram no texto de 1567: *hay* por *há*, *sentencia* por *setença*, por exemplo.

153	com <b>tam sereno e respradecente vulto, que nam podia olhar para ela</b> , cuberta toda de cabellos   <b>cô o rosto respradecete</b> , cuberta de cabelos
154	<b>mas</b> ouue ho que te <b>quero dizer, e depois faze ho que quiseres, Como ouuirias dizer</b> , muitos viemos de Hierusalem   Ouue <b>agora</b> o <i>que te digo</i> . Muitos viemos de Jerusalẽ
155	como eu apparecesse <b>subitamente na lapa</b> . Leuntou se   como eu apparecesse leuntou se
156	Fiquey muy espantada da visão e <b>lançando me prostrada em terra</b> cô muitas lagrimas <b>adorey ao senhor dizendo, Graças vos dou senhor Jesu Christo, que me enchestes do vosso amor: mas peço uos que me deys nesta rocha hũa fonte. Fendendo se logo diante de meus olhos</b> este grande penedo.   Fiquey muito espantada da visão, e cô muitas lagrimas <b>dei graças ao senhor e pidi lhe que me desse hũa fonte nesta rocha. E logo se fendeo</b> este grande penedo
157	<b>Tudo isto tirey fielmente do liuro que ahy me mostraram</b> . Tee aqui Siluestre   Tee qui Siluestre

O que foi considerado não essencial foram certas explicitações (136, 151), algumas qualidades das personagens (137, 153), expressões qualificadoras, quantificadoras ou intnsificadoras em geral (146, 149, 153, 155), elementos contextuais (138) e elementos do discurso das personagens (139, 154, 156) ou do narrador-orador (142, 143). Acções das personagens que formam sequência com outras (140, 144, 148, 156) também foram desvalorizadas, bem como considerações sobre as fontes usadas (150) ou citação do seu texto que não acrescenta informação factual (152, 157).

A distinção entre a informação que aqui se perde e a eliminação de redundâncias é ténue, porque também aqui não se perde nada que ponha em causa a compreensão objectiva do texto. Perde-se, sim, efeito literário e efeito persuasivo. Por exemplo, a dramatização da conversão de Maria, que foi objecto de um apurado empenho por parte de Diogo do Rosário, perde elementos importantes, não para a informação sobre o que se passou mas para a percepção do significado que teve. A descrição da ida de Maria à pregação de Jesus é descontextualizada dos seus hábitos pecaminosos e da companhia que levava (138), o seu discurso de arrependimento é truncado (139), o efeito inesperado da transformação da pecadora em pregadora atenua-se com a supressão de um elemento eminentemente oratório (*pondera pontos dele*, 140) e o contraste da nova Madalena, que tem nos cabelos selvagens o seu atributo iconográfico, com a antiga Madalena atenua-se com a perda da metáfora que os descreve e da multiplicidade de verbos que dão a ver, de forma impressionista a sua sofisticação (141). Em tudo isto perde-se o efeito do contraste. Perde-se

igualmente o efeito retórico da anáfora (*ja nam...*) da variante 142 e o peso oratório da alegação escriturística, truncada na variante 143. Assim, o episódio da conversão da Madalena, cuidadosamente refundido por Diogo do Rosário, torna-se mais objectivo, a acção mais concentrada, os contornos esbatem-se mas atenua-se o efeito de identificação com que o seu autor pretendia comover o leitor e levá-lo à reforma dos costumes.

Da mesma forma fica truncada a acção protagonizada pela princesa da Provença na variante 144, sem os seus elementos dramáticos e emotivos, resumida às acções essenciais, a importunação da princesa e a decisão de partirem juntos. Os àpartes são, também, elementos secundários que podem cair (147). Fica também diminuída a possibilidade de identificação do leitor com o sofrimento do pai que prevê a morte do seu filho (145). Porque em L a criança não chora, a pungência desta sequência narrativa é menor.

O milagre final (156), em que, pela penitência da santa, do deserto árido e venenoso nasce uma fonte de água pura, perde vigor na mesma medida em que se reduz a série de actos emotivos (*lançando me prostrada em terra*) e se resume o discurso directo a discurso indirecto.

No que diz respeito ao tratamento da fonte constituída pela obra de Silvestre de Prierio, as supressões não apagam informação factual mas permitem a erosão da relação primária de Diogo do Rosário com esta fonte, relação esta única no legendário. Certamente por isso ele quis acentuá-la, fazendo notar a sua novidade (150), alegando o seu estatuto de testemunha ocular (152)<sup>22</sup> e a dependência de fontes autênticas (157), como pedia Trento. Esta preocupação não é partilhada pelo editor de L.

A motivação abreviadora teve como consequência, portanto, uma certa atenuação da dramaticidade e da intensidade retórica do texto. Porém, há motivos para crer que essa atenuação pode não ser apenas um efeito colateral e sim um efeito conscientemente procurado, visto que há variantes onde, sem economia de palavras, se produz atenuação do sentido:

158	virgẽ <b>prudētissima</b>   virgẽ <b>prudēte</b>
159	deshonesta na alma, e no corpo em sua casa, como acõtece a <b>muitas</b> mulheres nobres e ricas   deshonesta na alma, e no corpo ã sua casa, como acõtece a <b>algũas</b> mulheres.
160	E dando <b>infinitas</b> graças a Deos   E dão <b>muitas</b> graças a Deos
161	preegaua com <b>grandissimo</b> feruor   preegaua com <b>grande</b> feruor
162	hum <b>grandissimo</b> tormento   hũ <b>grande</b> tormento

<sup>22</sup> Note-se que em B existe uma lacuna que é determinante para a percepção deste testemunho ocular: «contarey inda algũas cousas que aly [...]». Falta o verbo, *vi*, erro que a 2ª edição não notou e não corrigiu. Esta lacuna pode ter influenciado a percepção pelo editor de 1585 da menor importância deste segmento de texto.

163	E auendo <b>muy</b> grande medo   E auendo <b>eu</b> grande medo
-----	--

Substitui-se os superlativos dos adjectivos pelo seu grau normal (158, 161, 162), elimina-se o advérbio de quantidade (163) ou reduz-se o grau de abrangência dos quantificadores (159, 160), tudo isto sem perda de palavras. Noutros casos a economia é tão escassa que não podemos deixar de considerar que se trata mais de obter atenuação do que abreviação:

164	E notay como <b>se desfaz com</b> penitencia   E notai como <b>faz</b> penitencia
165	Se nam ouuer apóstolos nem phariseus, e vos puserdes num <b>cantinho</b> de vossa casa   Se não ouuer apóstolos <b>nẽ</b> fariseus, e vos puserdes num <b>canto</b> de vossa casa
166	encrauada nela com <b>mais crecida</b> dor   encrauada nella <b>cõ maior</b> dor
167	se encomendou <b>com muita</b> deuaçam   se encomẽdou
168	per <b>muitas</b> vezes   por vezes
169	d'agoa <b>muy</b> fria e <b>muy linda</b>   d'agoa fria e <b>boa</b>
170	seu <b>muy</b> grande pescoço   seu grande pescoço

Apesar da substituição de um diminutivo pela forma normal do substantivo (165), é esta que atenua o discurso, visto que o diminutivo intensificava a inocência de quem é fatalmente objecto de murmuração. Em 166 perde-se a conotação angustiante de uma dor que se viu aumentar e em 164 perde-se a conotação de radicalismo penitencial. Note-se ainda a substituição dos adjectivos *lindalboa* (169), que também implica atenuação.

Vejamus de novo um lugar variante onde já apontei a atenuação do quantificador:

171	deshonesta na alma, e no corpo em sua casa, como acótece a <b>muitas</b> mulheres <b>nobres e ricas</b>   deshonesta na alma, e no corpo <b>ẽ</b> sua casa, como acótece a <b>algũas</b> mulheres.
-----	--

São também os adjectivos de *mulheres* que desaparecem. E assim, vista no seu conjunto, esta variante não pode deixar de ser entendida como uma tentativa de atenuar a incisiva crítica de costumes, dirigida por Diogo do Rosário especificamente à elite social.

O corpo e o pecado carnal parecem ser também aspectos da narrativa rosariana que o editor de L quis atenuar:

172	Eu sou <b>a enuador de peccados</b> [sic], eu sou a rede com que o demonio muitos pesca.   Eu sou <b>a vaã</b> , eu sou a rede <b>cõ</b> que o demonio muitos pesca.
173	com suas <b>lasciuias</b> e vaydades <b>de enamorada vaã e torpe</b>   <b>cõ</b> suas vaidades e <b>galantarias</b>

174	os namorados da carne se tornaram namorados do espírito e <b>de torpes e carnaes se tornaram limpos e castos.</b>   os namorados da carne, se tornaram namorados do espírito
175	Quando Adam peccou, logo procurou cobrir <b>sua nudeza</b> com folhas   Quando Adam peccou, logo procurou cobrir <b>se</b> com folhas
176	por nam ter quem <b>lhe desse o peito</b>   por não ter quem <b>o criasse</b>
177	se conuerteo em flamma e <b>lambeo toda esta lapa, de maneira que</b> consumio todas as <b>fezes immundas das biboras, e fez</b> este lugar mui limpo e cheiroso   se conuerteo em flamma e cõsumio todas as <b>bichas e immundicias de toda esta lapa, e ficou</b> este lugar muito limpo e cheiroso

A imaginação pecaminosa de Maria, com a sua conotação superlativa, dá lugar à simples vaidade (172) e as expressões mais fortes do pecado (*lasciuías, torpe, torpes*), que remetem inequivocamente para a sua relação com o corpo, são eliminadas (174) ou dão lugar a umas mais inócuas *galantarias* (173). A própria evocação da nudez já não é aceite (175) e a amamentação, exposta na referência explícita ao peito da mãe (176), é substituída por um eufemismo. Por fim (177), na descrição da purificação pelo anjo S. Miguel da lapa cheia de víboras, desaparecem os termos mais fortes, *lambeo* e *fezes*, cuja associação na mesma frase pode ser entendida como especialmente chocante. Resta a palavra menos desagradável, *immundicias*, e até as *biboras* são substituídas por *bichas*.

Não há dúvida, portanto, de que a motivação do editor não foi apenas a redução da extensão do texto, foi também a atenuação do seu sentido mais forte, reduzindo em geral a intensidade e a dramaticidade do discurso e expurgando-o de elementos que possam ser considerados indecorosos. Temos, assim, uma Vida de Maria Madalena asseptizada no que diz respeito ao sentido do texto e também linguisticamente modernizada e retorica e formalmente higienizada.

#### 4. Gil e o pacto teofiliano

São Fr. Gil de Santarém (†1264) foi um médico dominicano que estudou em Paris no primeiro quartel do séc. XIII e que Fr. Gerardo de Frachet, que o conheceu, descreve como um famoso, erudito e exemplar homem de indubitável autoridade<sup>23</sup>. Foi também amigo de Fr. Humberto de Romans e uma figura de destaque na Ordem dos Pregadores nos seus primórdios em Portugal. Viveu no convento de Santarém e em 1233 foi nomeado Prior Provincial da Espanha. As

<sup>23</sup> «Hec frater Egidius de Portugallia scripsit, vir tocius sanctitatis, qui fuit prior provincialis in Ispania, fama, litteratura, et auctoritate perspicuus»; «Frater Egidius, Hispanus supradictus, vir auctoritatis et veritatis indubitatae»: FRACHETO, Gerardi de – *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*. Ed. B. M. Reichert. Louvain: Typis E. Charpentier, 1896, IV 5, p. 164; V 3, p. 259.

duas principais fontes para o conhecimento da sua vida são tardias: uma *Vita* escrita por Fr. Baltazar de São João em 1537<sup>24</sup> e uma outra compilada por Fr. António de São Domingos em 1552<sup>25</sup>. Ambos os autores reclamam ter usado como fonte um antigo códice do Convento de Santarém. É possível que tenha existido um texto do séc. XIII, porém este não terá sido mais do que uma primeira versão, certamente acrescentada no séc. XIV com vários elementos ficcionais<sup>26</sup>, e esta, sim, terá sido a fonte usada pelos autores quinhentistas. O mais significativo dos elementos adicionados é o *topos* do pacto demoníaco colhido da legenda de Teófilo da Cilícia (séc. VI)<sup>27</sup>.

Embora Diogo do Rosário conhecesse o *Compêndio* de Fr. António de S. Domingos<sup>28</sup>, não inclui na *Historia* a vida do seu confrade santarenense que faz um pacto com o Diabo, apesar de ter aumentado, como disse acima, o número de santos portugueses. Terá sido o tema que o desincentivou? Provavelmente não. Aquilo que já sabemos do método de trabalho de Diogo do Rosário diz-nos que qualquer tema é lícito desde que autorizado por uma fonte de prestígio que possa ser alegada. A vida de S. Gonçalo é dada a ler, alegadamente, «segundo estaa escripta no moesteyro do dito sancto em Amarante, e a escreueo o doctissimo mestre frey Andre de resẽde no officio *que* côpos do dito sancto» (Primeira Parte, fl. 61v). Mas é uma alegação enganadora, porque o ofício de André de Resende apenas é usado pontualmente. A fonte principal é António de S. Domingos, autor que não é citado. Isto significa que Diogo do Rosário não concede a António de S. Domingos o estatuto de *auctoritas*. E se, para S. Gonçalo, tem uma outra fonte autorizada (André de Resende) que lhe sustenta a escolha, para S. Gil não. Pode ter sido apenas essa a razão.

O editor de 1585 não tem a mesma preocupação pelas fontes autorizadas ou pelo menos não as entende como autores que previamente avaliaram um texto. S. Fr. Gil é acrescentado ao legendário porque é um santo dominicano e provavelmente porque para este editor é suficiente a evocação de uma fonte antiga e local e a alegação genérica de autoridade ou de autenticidade. Assim fica dito no seu *incipit* («Começa a vida do glorioso padre Sam Frei Gil da Ordem

<sup>24</sup> *Vita B. Gili Sanctaranensis*, Biblioteca da Ajuda (Lisboa), MS 51-I-56, editado e publicado em SÃO JOÃO, Baltazar de Vida de – S. Fr. Gil de Santarém. Trad. e introd. por A. A. Nascimento. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989.

<sup>25</sup> SÃO DOMINGOS, António de – *Compêndio de religiosos insignes*. Coimbra: per Joam de Barreyra e Joã Aluarez empressores da vniversidade, 1552, p. 109-119 (119 é erro de paginação que deve ser corrigido para 117).

<sup>26</sup> SOBRAL, Cristina – *The anxiety of choice: the Dominican legend of Gil of Santarém*, «Hagiographica», 22 (2015), p. 217-230.

<sup>27</sup> Sobre a legenda de Teófilo v. RUSSELL, Jeffrey Burton – *Lucifer, the Devil in the Middle Ages*. Ithaca – London: Cornell University Press, 1984, p. 80-4. Para uma interpretação do tratamento deste *topos* na legenda egípcia, v. SOBRAL, Cristina – *The anxiety of choice*.

<sup>28</sup> Utiliza-o como fonte para a Vida de S. Gonçalo de Amarante (Cf. SOBRAL, Cristina – *Um legendário à saída de Trento*, p. 262).

dos Preegadores, como está escrita em hũ liuro authenticico que trata das vidas de algũs santos da mesma ordẽ, a qual parece *que* foi tirada da que está escrita no Conuento de Santarem.»), fl. 401a), onde o livro autêntico é o *Compêndio* de António de S. Domingos, o qual, por sua vez começa assim: «Começa a vida do glorioso padre sam frey Gil, como estaua em ho mesmo liuro que a precedente, e parece tirada da que estaa em ho conuento de Santarem, porque a escreueo hũ frade nosso de grande autoridade, como pareçera ã ho processo da historia.» (p. 109).

A Vida de S. Fr. Gil tem, em António de S. Domingos, 6653 palavras e, na versão de L, tem 6427. Foram eliminadas 226 palavras (3, 39%). É uma pequena percentagem, comparada com a de Maria Madalena (10,47% de palavras eliminadas). Quais foram os critérios de refundição? Há 73 lugares de variação e, destes, o maior número, logo depois de 28 actualizações linguísticas, são 17 variantes que abreviam o texto.

Há, evidentemente, algumas (7) correcções de erros, enquanto L comete apenas um erro, o que confirma o cuidado posto na revisão deste texto. Tal como na vida de Santa Maria Madalena, também aqui todas as formas apocopadas *muy* (17) são substituídas por formas inteiras e eliminam-se três ocorrências de conjunção copulativa. António de São Domingos, ao contrário de Diogo do Rosário, não usa as formas contraídas de preposição com artigo ou com pronomes (*em o*, *em esse*, *em elle*). O editor de 1585 substituiu-as todas (8) pelas formas contraídas (*no*, *nesse*, *nele*). Há, no entanto, duas substituições que contrariam esta tendência modernizadora (as formas antigas *todo* por *tudo* e *todalas* por *todas as*), o que mostra, mais uma vez, que a evolução não é linear.

Na sintaxe de Fr. António, achou o editor de L muito pouco que emendar. Apenas duas variantes parecem ter esta motivação:

1	Trazia <b>continuamente em a memoria</b>   Trazia <b>na memoria continuamete</b>
2	E tam grande doçura sentio que se enleou todo em conteemplaçam, estaua aleuantado da terra.   E tam grãde doçura sentio <i>que</i> se enleou todo em contẽplaçam, e estaua aleuãtado da terra.

Tal como já tínhamos visto antes, procura-se a ordenação que se entende mais adequada dos complementos da frase (1) e, apesar da sua tendência para eliminar polissíndetos, reconhece a função copulativa da conjunção onde ela é essencial (2).

A adequação do sentido continua a ser uma motivação do editor:

3	Do reyno de Portugal <b>ẽ hũ lugar</b> que se chama Bousela   do reino de Portugal <b>de hũa villa</b> que se chama Bouzela
---	---

4	o <b>perdido</b>   o <b>diabo</b>
5	Espantaram se muyto todos <b>os que viram</b> ho milagre   Espátará se muito todos <b>vêdo</b> o milagre
6	Do mesmo mosteyro fugiram dous <b>mouros que</b> seruiã as freyras   Do mesmo mosteiro fugiram dous <b>escrauos que</b> seruiã as freiras
7	prometêdo sua mây de ho levar a sua sepultura. Cô a <b>terra deste lugar</b> se fizerã muytos milagres   prometêdo sua mãi de o levar aa sua sepultura. Cô a <b>qual terra</b> se fizeram muitos milagres

Designações pouco precisas dão lugar a outras que especificam estatutos (*lugar/villa*, 3, *mouros/escrauos*, 6) e eufemismos (*perdidol/diabo*, 4). Na variante 5, Fr. António permitia que se lesse que apenas alguns poderiam ter visto o milagre mas o editor de L desfaz esse equívoco passando o verbo para o gerúndio. Outro equívoco poderia gerar-se no espírito do leitor se não fosse muito claro que a terra milagreira (7) era a da própria sepultura e não a da localidade onde ela se situa.

A atenção do editor foi de novo atraída pela regularização lógico-discursiva do texto:

8	vieram os mestres acompanhados do demonio a <b>os</b>   vieram os mestres acompanhados do demonio a <b>o</b> receber
9	padre <b>sã</b> frei Gil   padre frei Gil
10	e ella ho disse ao religioso <b>que escreue</b> esta vida   e ella o disse ao religioso <b>que escreueo</b> esta vida

Gil chega à caverna de Toledo acompanhado pelo diabo em forma de viajante que o tentou no caminho (8) mas é evidente que a recepção que o Demónio, acompanhado dos seus mestres, preparou não se destinava ao companheiro habitual e sim ao jovem Gil que era preciso seduzir. Por isso, podemos ver no singular do pronome uma adequação à coerência semântica da narrativa. Há dois momentos em que no texto é referido o seu autor. Numa delas, Fr. António usa o pretérito perfeito, fielmente reproduzido por L («Tambê em mĩ (diz o dito padre *que* esta historia copilou) espremeitei as marauilhas deste santo», L 405c). Não admira, por isso, que no outro momento (10), L corrija coerentemente o tempo verbal. Poderíamos pensar, na variante 9, que se trata de uma simplificação de títulos e epítetos, como as que vimos serem feitas na Vida de Maria Madalena. Gil é normalmente referido no *Compêndio* como *sam frei Gil* (31 ocorrências), *padre sam frei Gil* (7 ocorrências). Todas elas são conservadas por L e até mesmo algumas referências à personagem mais

adjectivadas: *glorioso padre Sam Frei Gil* (1 ocorrência), *este santissimo varão frei Gil* (1 ocorrência) e *glorioso padre* (5 ocorrências). Em nenhum destes casos o editor sentiu necessidade de se comportar como na Vida da Madalena. Há no texto de 1558 duas ocorrências de referência ao santo sem o respectivo epíteto (*frei Gil*). A diferença é pertinente, uma vez que são referências postas na boca de outras personagens, que conheceram e conviveram com o frade, e antes que ele fosse santo. Não admira portanto que, quando, no mesmo contexto, António de São Domingos quebra esta regra de verosimilhança (9), o editor de L se apresse a corrigi-la, eliminando o epíteto inapropriado.

As 17 variantes abreviativas obedecem aos mesmos critérios dos textos já analisados. Não há eliminação de duplicações porque não há duplicações no *Compêndio*. Os epítetos não são reduzidos porque não incluem muitos adjectivos e certamente também porque a necessidade de abreviação é menor porque é menor a extensão do texto. Mantém-se a atenção às redundâncias, que são eliminadas:

11	Em o tempo que este glorioso padre andaua mais descuydado de sua saluaçam e mais remoto de todas as cousas spirituaes, <b>vêdo nosso senhor que ho tinha escolhido pera a sũma bêaenturança, e que nam auia de faltar execuçam a esta prouidêcia</b> : tirou ho daquelles erros   Em o tempo que este glorioso padre andaua mais descuidado de sua saluaçam e mais remoto de todas as cousas spirituaes, tirou o <b>o senhor</b> daquelles erros,
12	Neste tempo tinhã aquelles religiosos hũ tonel de vinho, que perdera ho gosto <b>por nam ser fino como dantes</b>   Neste tẽpo tinhã aquelles religiosos hũ tonel de vinho, <i>que perdera o gosto</i>
13	deram graças ao senhor <b>sabêdo como acontecera</b> .   e deram graças ao <i>senhor</i> .
14	<b>estando aos pees do senhor</b> : (como Maria) <b>encendido todo seu amor</b> enleuaua se muytas vezes em contemplaçam   enleuaua se (como Maria) muitas vezes em cõteplaçã
15	Em a contẽplaçã tam remoto estaua dos sentidos exteriores, <i>que</i> nenhũ mouimẽto tinha: <b>nẽ falaua, nẽ somente respiraua</b> .   Em a contẽplaçã tã remoto estaua dos sentidos exteriores, <i>que</i> nenhũ mouimento tinha
16	e leuarã no a hũa cama sem acordar do sonno da contemplaçã <b>cõ todas estas cousas</b> .   e leuarã no a hũa cama sem acordar do sono da contemplaçã
17	E tam grande doçura sentio que se enleuou todo em contemplaçam, estaua aleuantado da terra. <b>Neste rapto tam pouco vso tinha dos sentidos exteriores, que nã sintia os empuxões dos religiosos</b>   E tam grãde doçura sentio <i>que</i> se enleuou todo em contemplaçam, e estaua aleuãtado da terra.

18	Porẽ quãdo vio que nã aproueytaua nada, <b>porque ho sancto varão nã mostraua sentir algũa cousa</b>   Porẽ quãdo vio <i>que</i> não aproueitaua nada, puxou lhe polos narizes, e começou de os ferir cõ hũa agulha
19	crẽdo <b>firmemẽte</b>   crẽdo
20	e enfadãdo se de esperar tanto, tornarã se <b>cansados</b>   enfadãdo se de esperar tanto, tornarã se pera suas casas
21	Este frade he Portugues, e chama se frey Gil, e <b>he frade</b> da ordẽ dos pregadores.   Este frade he Portugues, e chama se frei Gil, e <b>he</b> da ordẽ dos pregadores
22	<b>Nam sera rezã: que deyxemos de cõtar algũs milagres que se fizerã na cidade de Coymbra. Nesta cidade</b>   Na cidade <b>de Coymbra</b>
23	Sarau tãbem cõ <b>esta mezinha .s.</b> visitar seu sepulcro   Sarou tãbem com visitar seu sepulcro

E também aqui são eliminados elementos não essenciais:

24	Porem outros eram os pensamentos de Christo nosso misericordiosissimo deos, o qual ho guardou sempre: <b>posto que era costume daquella gẽte leuar ho diabo cad'ano hũ delles ao inferno qual mais quisesse, ou quẽ elles entre si escolhessem pera isso, porẽ ao nosso sancto (como dissemos) guardou deos de tam pestifera eleyçam, porque era predestinado pera a gloria.</b>   Porem outros eram os pensamẽtos de Christo nosso misericordiosissimo Deos, o qual o guardou sempre.
25	Porem a peruersa sciencia nã merece que se contem seus efeytos, <b>escreuer se ham por ventura graciosissimamente antes de pouco tempo: com ho demais que nam contaremos.</b>   Porem a peruersa sciencia nam merece que se contem seus feitos.
26	Estaua hũ dia hũ superior de santarem em ho artigo da morte, e estauam cõ elle todos religiosos <b>como se faz em a ordẽ aos frades que passam desta vida.</b>   Estaua hũ dia hum superior de santarẽ em o artigo da morte, e estauã cõ elle todos os religiosos.
27	Quando o viram assi arrebatado: foram algũs religiosos chamar ho companheyro prouincial, e <b>disseram lhe algus frades. Quereis padre esprimer o que vos dissemos? Agora está frey Gil e oraçã.</b>   Quãdo o virã assi arrebatado, forã algus religiosos chamar o cõpanheiro do prouincial. Ueo logo o religioso
28	e o <i>sancto</i> nã espertou nẽ se moueo donde estaua. <b>Chegou a orelha ao nariz pera ver se respiraua: e conheceo craramẽte que nã.</b>   e o santo não espertou nẽ se moueo dõde estaua.

Desaparecem acções secundárias (24, 27, 28) e excursos (26). A variante 25 é de sentido confuso: promete escrever o que primeiro disse que não escrevia, e finalmente diz que não o contará. É natural que o refundidor também tenha

tido dificuldade em entender o sentido deste segmento mas terá sido fácil perceber que não continha nada de importante.

Mais do que abreviativa, há uma variante que parece ser atenuadora, embora também haja diminuição do número de palavras:

29	Este religioso nã sabemos como se chamaua <b>nẽ de que qualidade era</b> , porque em ho liuro donde esta vida se tresladou nã <b>estaua algũa cousa destas</b>   Este religioso não sabemos como se chamaua (porque no liuro donde esta vida se treladou nã <b>estauã estas cousas</b> )
----	--

L não quer dar demasiado destaque à ignorância sobre a *qualidade* do autor do texto. Provavelmente António de S. Domingos quer referir-se ao seu estatuto hierárquico mas a expressão usada poderia pôr em causa a autoridade da fonte e, embora este refundidor não seja tão exigente como Diogo do Rosário, cabe-lhe evitar que a suspeita entre no espírito do leitor (e dos licenciadores). Não há dúvida de que se preocupou com certas exigências tridentinas:

30	fizeram no conego da See de Braga e de Coymbra: e prior dhũa igreja de Santarem e de Coruche,   fizerã no conego da See de Braga e de Coimbra: e prior de hũa igreja de Santarem e de Coruche, <b>as quaes dignidades teue successiuamente.</b>
31	porque era grande medico, e muitas pessoas <b>de Santarem</b> lhe vinham pedir conselho sobre suas doenças.   porque era grande medico, e muitas pessoas lhe vinham pedir cõselho sobre suas doenças.

A ocultação da sua dimensão local (31) tem como efeito uma certa universalização do santo, o que ajuda a justificar a sua adição no legendário quando Trento desincentivara novos cultos. Mas é na variante 30 que claramente transparece a preocupação tridentina, com uma adição que serve para desviar a interpretação do seu sentido original: Gil foi titular de vários benefícios eclesiásticos mas, como a sua simultaneidade foi uma prática medieval proibida pelo Concílio, impunha-se reinterpretar o texto de forma que ao santo não fosse atribuída uma prática agora censurável.

A refundição da Vida de Gil de Santarém é, como se viu, muito menos intensa do que a da Vida da Madalena. Há duas razões para isso. A primeira é que o texto é menos extenso (Madalena tem 6981 palavras em B e Gil tem 6653 no *Compêndio*). A segunda é que o discurso de Fr. António de S. Domingos é mais sóbrio e contido do que o de Fr. Diogo do Rosário naquele texto em que empenhou muito da sua vocação pregadora; a língua é mais próxima, o discurso é menos redundante (veja-se a ausência das medievais duplicações) e a narrativa menos dramática e menos emotiva. Assim, para que o texto se aproximasse

do padrão pretendido pelo refundidor foram precisas menos operações de refundição.

#### 4. Pedro, o simples

O segundo texto acrescentado em 1585 coloca várias questões, desde logo porque não se trata da vida de um santo como os outros. Não houve nenhuma proposta de canonização ou sequer de beatificação deste porteiro do convento dominicano de Évora. Não deu origem a culto espontâneo que perdurasse pelo menos desde o momento da sua morte (1528) até à data da escrita do texto (1570). Por um lado, é a biografia de uma figura recente, quando Trento recomendava que fossem contidas as novas devoções. Por outro, é uma biografia do tipo mais tradicional, em que a santificação da personagem se faz principalmente pela ascese radical e por repetidos episódios de combate com o diabo que são devedores dos modelos mais antigos de santificação. As prefigurações do diabo em galos que cantam nas traves da igreja e em porcos que roncam são devedoras de um universo mental pré-moderno<sup>29</sup> que já não esperaríamos que servisse como chave de leitura de uma realidade contemporânea de André de Resende, um humanista que mais do que uma vez condenou a Idade Média pela sua alegada escuridão cultural<sup>30</sup>. Poderíamos dizer que Pedro, como figura hagiográfica, seria um santo anti-moderno até porque, sendo marinheiro e conhecedor de algumas práticas de navegação que implicavam conhecimentos astronómicos<sup>31</sup>, vira as costas a essa possibilidade de novos saberes e de um novo mundo a descobrir para ingressar na vida religiosa, onde se manterá recluso até ao fim da vida, simbolicamente à porta, ou seja num limiar que o convida a sair a qualquer momento e onde ele se mantém firmemente virado para dentro e não para fora.

O que tem esta biografia para merecer o interesse do refundidor de 1585? Creio que duas coisas: ser «Escrita pelo doctor mestre Andree de Reesende» (fl. 405v), cujo renome é garantia de aceitação, e ser sobre um dominicano, o que aduz prestígio à Ordem que era, sem dúvida, a do editor.

O texto da fonte<sup>32</sup> é o maior dos que aqui analiso. Resende escreveu 9665

---

<sup>29</sup> V SOBRAL, Cristina – *The anxiety of choice*.

<sup>30</sup> V. RESENDE, André – *Oração de sapiência (Oratio pro rostris)*. Trad. de Miguel Pinto de Meneses, introd. e notas de A. Moreira de Sá. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1956.

<sup>31</sup> «aprendia pera marinheiro: e assi sabia singularmente do Norte...» (fl. 407b).

<sup>32</sup> RESENDE, André de – *Ha sancta vida e religiosa conuersaçam, de Frey Pedro, Porteiro do Mõesteiro de Sancti Domingos de Euora*. Évora: André de Burgos, 1570; O texto foi editado crítica e facsimilarmente por Serafim da Silva Neto: RESENDE, André de – *A santa vida e religiosa conuersão de Frei Pedro, porteiro do Mosteiro de S. Domingos de Évora*. Edição fac-similada do único exemplar conhecido, acompanhada de transcrição, introdução e notas por Serafim da Silva Neto, prefácio-estudo de Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Edições Dois Mundos, 1947. Existe

palavras, que o refundidor reduziu a 6456, eliminando, portanto, 3209 palavras, a refundição mais abreviadora (33,20%) dos quatro textos.

A modernização linguística também aqui foi aplicada: contraem-se as preposições com artigos ou pronomes (*em hos|nos, em este|neste, de elle|delle, de isto|disto*), a ênclise é preferida à próclise (*lhe perguntou|perguntou lhe*), o particípio passado deixa de concordar em género e número com o sujeito (*cadeira [...] lhe tinham mandada fazer | cadeira [...] lhe tinham mandado fazer*) e algum vocabulário medieval desaparece:

1	se foi <b>côtra la</b>   se foi <b>pera aquela parte</b>
2	<b>grados</b> do altar   <b>degraos</b> do altar
3	<b>Foi en ho</b> mōesteiro   <b>Auia neste</b> mosteiro
4	<b>contra</b> ho pee do lecto   <b>pera</b> o pee do leito
5	<b>posto que inda meo atterido</b> , foi lhes restituído   foi lhes restituído

O advérbio *contra* deixa de designar direcção (1, 4) e o verbo *ser* deixa de usar-se para designar existência prolongada, função na qual é substituído pelo verbo *haver*, tal como hoje se usa (salvo na expressão cristalizada *era uma vez...*). O verbo *aterir* (5) é um vocábulo raro, não registado nem por Houaiss nem por Machado e atestado apenas em Rui de Pina<sup>33</sup>. Não é certo que ainda fosse reconhecido pelos leitores de 1585, o que poderá ter ditado a sua eliminação.

Muitas substituições parecem ser, tal como nos textos anteriores, apenas uma questão de gosto:

6	demonios   diabos
7	paz   quietação
8	pescado   peixe
9	medonhos   espantosos
10	Declarádo   dizendo
11	tam familiarmente   có tanto amor

A sintaxe medieval, onde com frequência o verbo se desloca para o final da frase, ordena-se agora de forma mais moderna:

12	tinha cuidado na cozinha poer   tinha cuidado de poer na cozinha
13	com caruam debuxou   debuxou có caruão

uma edição mais recente (RESENDE, André de - *Obras Portuguesas*. Pref. e notas por José Pereira Távares, 2ª ed. Lisboa: Sá da Costa, 2009, p. 151-214). Usei, para este trabalho, o *facsimile* publicado por Serafim da Silva Neto.

<sup>33</sup> V. a nota de Serafim da Silva Neto na p. 178 de RESENDE, André de - *A santa vida e religiosa conversão de Frei Pedro*.

14	Et dos oclhos lançaua chamas   e lâçaua dos olhos chamas
15	do dormitorio decia   deciam do dormitorio
16	na capella maior orando   orando na capela mor
17	cõ elles jũctamete recebia   recebia cõ elles jũtamente
18	en capitulo entrassem,   entrassem em capitulo
19	de elle appartar   apartar delle

Outros elementos da frase são reordenados para não afastar os verbos principal e auxiliar:

20	<b>sendo</b> ho padre fey Pero diaz religioso insigne, <b>electo</b> en prior do mõeiteiro de sanct Domingos de Euora   <b>sendo eleito</b> em prior de sam Domingos de Euora, o padre feri Pero Diaz religioso insigne
----	---

E há ainda estruturas que são simplesmente rejeitadas:

21	<b>elle</b> acabadas as matinas   acabadas as matinas
----	---

O pronome pessoal tem na frase uma função enfática que chegou até até nós em expressões de espanto (*ele há coisas!*) mas não é aceitável noutros contextos e o mesmo parece ter pensado o editor de L. A sintaxe regulariza-se, portanto, aproximando-se claramente da sintaxe moderna. O mesmo se pode dizer do léxico, que o editor pretende tornar mais apropriado e claro:

22	pedindo <b>copia de</b> cõfessor   pedindo confessor
23	falar a hũas <b>blando</b>   falar a hũas <b>brãdamete</b> ,
24	andar <b>en boa hora</b>   andar <b>embora</b>
25	melancholizado   triste
26	<b>começou de ho ferir</b> mais asperamente   <b>deu lhe</b> mais asperamete
27	hũa roda aho parecer <b>tam magna</b> quomo ha de hũo carro   hũa roda ao parecer <b>tamanha</b> como a de hũ carro
28	<b>lãçado</b> ha lingoa fora   <b>deitado</b> a lingoa fora
29	com has mãos <b>feria ho</b>   com as mãos <b>lhe daua</b>
30	quãdo <b>ho feriam</b>   quando <b>lhe dauam</b>
31	a deshoras   fora de horas

É evidente que ele não considera adequado o verbo *ferir* para designar as pancadas que Fr. Pedro sofria, já que insistentemente rejeita este verbo (26, 29, 30). Rejeita igualmente o adjectivo com valor adverbial (23) e crê que não é

apropriado *lançar* a língua (provavelmente porque ela não sai do mesmo sítio, 28) nem pedir *copia de confessor* (22), quando não se pede mais do que um. A locução comparativa *tam magna quomo* soa como um latinismo bizarro quando aplicada a contexto prosaico, como aqui sucede (27), e da mesma forma se estranha o adjectivo *melancholizado* (25), onde esperaríamos ver *melancólico*. O editor prefere um sinónimo mais simples ainda, *triste*. Expressões mais coloquiais também não são desejáveis (31), mesmo quando são ditas em discurso directo pelas personagens e portanto servem para as caracterizar (24). Veja-se outro exemplo:

32	algũos dixerã a frey Pedro. A <b>mẽtiroso, vees alli, ja ficas en mẽtira.</b>   algũs disserã a frei Pedro, <b>Aueis de ficar mentiroso.</b>
----	--

Em Resende, a invectiva dos frades reproduz, com certeza, formas da oralidade. Em L a frase perde toda a expressividade oral mas torna-se menos idiomática e própria do discurso escrito. O mesmo tipo de revisão asséptica resultou noutras variantes:

33	pernoctaua <b>en castigo de</b> sua carne   pernoctaua <b>castigando</b> sua carne
34	<b>era ido</b> pelo mõeiteiro <b>en busca do</b> subpprior   <b>andaua</b> pelo mosteiro <b>buscãdo o</b> supprior
35	<i>que</i> <b>lhe chamauam hos frades</b> almofreixe mal entulhado, <b>outras vezes</b> , azemala mal albardada   <i>que</i> <b>algũs lhe</b> chamauam almofreixe mal entulhado, <b>outros</b> azemala mal albardada.
36	<b>Cuja experiẽcia seja, que tinha honesta e meãa noticia</b> da arte de marear, e <b>da</b> carta e <b>de</b> agulha e <b>de</b> tomar ha altura com <b>ho instrumẽto que hos mareãtes chamam</b> Balhestilha, <b>que lhes serue por astrolabio.</b>   <b>E entendia razoauelmente</b> a arte de marear, e <b>a</b> carta, e agulha: e <b>sabia</b> tomar a altura cõ <b>a</b> balhestilha, <b>que serue de astrolabio aos mareãtes.</b>
37	cõ sempre na boca   dizendo sempre

Na variante 35, o pronome indefinido *outras* sugere a antecedência de *alguns*, para que a estrutura seja paralela e regular. A substituição modifica o sentido, porque deixam de ser os mesmos padres que alternam adjectivos e passam a ser padres diferentes a proferi-los. Mas a frase fica mais elegante e o efeito é o mesmo: equiparar Fr. Pedro aos confessores que sofreram humilhações pacientemente<sup>34</sup>. Também as expressões *pernoitar em castigo da carne* (33), *andar com sempre na boca* (37) afastam-se da norma contemporânea, bem como

<sup>34</sup> Os exemplos são muitos mas destaque-se S. Aleixo maltratado pelos criados de seu pai e o dominicano S. Gonçalo de Amarante, insultado e espancado pelos criados do seu sobrinho.

usar *cuja experiência seja* para designar algum conhecimento, o qual, se não for exíguo, se dirá *honesto e meão* (36). Quando comparamos o discurso de André de Resende com o do editor apenas quinze anos posterior, percebemos que este tem um domínio desenvolto da língua materna e que esta começava a organizar-se, na escrita, segundo um modelo de racionalidade e clareza.

A *abbreviatio*, nas suas múltiplas possibilidades, presidiu a esta refundição. Foram eliminadas 20 duplicações, de que dou apenas exemplos:

38	acceptou, e <b>fez</b>   aceitou
39	<b>ledo e cõtete</b>   contete
40	descõtete e <b>agrauado</b>   descontente
41	võtade, e <b>deliberaçam</b>   vontade
42	notado, e <b>experimentado</b>   notado
43	simplez e <b>ignorante</b>   simprez
44	<b>palratorio, ou loquotorio</b>   loquutorio
45	cessou e <b>exvãesco</b>   cessou
46	viuuidade e <b>desconsolaçam</b>   viuuidade
47	confuso e <b>embaraçado</b>   confuso

Há mais de 70 redundâncias eliminadas, como estas:

48	frey Antam de vida muy aprouada, <b>diulgada opiniã de sanctidade.</b>   frei Antam de vida muy aprouada
49	ha esmola <i>que</i> se vsa dar ahos pobres, <b>accabadas has mesas da cõmũidade</b>   a esmola <i>que</i> se vsa dar aos pobres
50	senhora domna Caterina   senhora <b>chamada</b> dona Caterina
51	durou <b>alli</b> muitos annos   durou muitos annos
52	do mõeiteiro de sanct Domingos de Euora, <b>da mesma cõgregaçã da obseruãcia</b>   de sam Domingos de Euora
53	la lhe daua Deos distincto para falar a huã blando, e <b>leuar recado aho prelado, que queriam falar a frey N. ou N. e</b> a outras aspera e secamete dizia   la lhe daua Deos distincto pera falar a huã brãdamete, e <b>daua seus recados</b> , a outras aspera e secamete dizia
54	chegãdo aho prior lhe dixeu   disse ao prior
55	dias <i>que</i> <b>ha cõmunidade comia</b> pescado   dias <i>que</i> <b>comiã</b> peixe

56	non <b>paresça ahos</b> que isto leerem <i>que</i> procedia de <b>simpleza ignorante .s. de</b> carecimento de prudência, <b>per ho modo que chamamos simplizes hos pauos, e que crescem de juyzo. Non é assi.</b> Antes tinha muy gẽtil juizo   não <b>cuidem os</b> <i>que</i> isto lerem, <i>que</i> procedia de carecimento de prudencia. <b>Porque</b> tinha muy gentil juizo
57	tomou ho habito <b>de religioso</b>   tomou o habito
58	se me encobrio com ha rama, <b>que ho non via</b>   se me encobrio com a rama
59	para que a gente accudijsse <b>aho fogo</b>   pera <i>que</i> a gente acudisse
60	ho sancto sacramẽto <b>da eucharistia</b>   o santo sacramẽto
61	elle sempre <b>quotidianamente</b> seruia   elle sempre seruia
62	o <b>concurso da</b> gente era muito   a gente era muita
63	<b>Lembra me que</b> hũa vez   Hũa vez
64	haquelle hauia de ser <b>ha sua sepultura.</b> Mas <b>en fin</b> hos testamenteiros ha enterraram na egreja, <b>quomo queriam</b>   aquella auia de ser. Mas os testamenteiros a enterraram na igreja
65	Jbi letabimur in ipso. <b>Et assi se foi caminho da portaria, replicando muitas vezes, Ibi laetabimur in ipso.</b>   Jbi letabimur in ipso. <b>E repetindo isto muitas vezes se foi aa portaria</b>

Por vezes, a eliminação de redundâncias anda muito próxima da síntese:

66	lẽbrádo lhe e trazendo ante hos oclhos, <i>que</i> era ja obrigado   sabẽdo <i>que</i> era obrigado
67	nhũo era tam duro <i>que</i> non se applicasse.   todos se aplacauam
68	<b>lexou se star seguro, intento en</b> sua oraçam   <b>continuou</b> sua oraçãõ
69	<i>que</i> per vezes dixe, e direy   <i>que</i> conto

70	<p><b>Q</b>uom en outro logar appóctamos, <b>que</b> sempre este seruo de Deos andaua có ho gesto ledo, e per hũo te<sup>o</sup>r desmelancolizado, assi nõ foi menos para notar, <b>que</b> fazedo tam aspera e dura vida, nõ soomete seu rostro nõ parecia macerado da perpetua abstinencia, mas inda sendo ja tam velho, has faces erã de hũa formosura juuenil, brancas e rosadas, <b>que</b> a quem ho non cognescesse <b>poderiam</b> enganar, saluo veedo lhe ha cabeça <b>descoberta</b>. Porque toda ha calua e resto da caueira era quasi pelada, e hos cabellos muito raros, e quomo de rato. <b>De modo que em seu vulto sempre formoso, non fazia impressam ha mortificaçam do corpo, e cõtinuo castigo da carne, que porem em todos seus membros claramete se demostraua.</b>   Fazendo <b>este seruo de Deos</b> tam aspera e dura vida, e <b>perpetua abstinencia, e sendo tam velho, nem por isso parecia macerado e fraco: mas tinha o rosto juuenil e rosado, que</b> a quem o não conhecesse poderia enganar, saluo vendo lhe a cabeça, porque toda a calua e resto da caueira era quasi pelada, e os cabellos muito raros, como de rato.</p>
71	<p><b>cõ mais esforço e próptidam do spirito, que forças ou potencia da carne, ho dormir era</b> cõ os geolhos toda via nuos no chão, e arrimado cõ hos braços sobre ha barra de <b>haquella noble e delicada cama, firmãdo se na almofada que sempre nos pectos trazia</b>   (cõ mais feruor do spirito <b>que forças corporaes</b>) <b>dormia todauia</b> cõ os joelhos nus no chão, arrimado cõ os braços sobre a barra da cama.</p>

A refundição do cap. 24 (70), por exemplo, afecta o retrato físico do frade, onde a decadência do corpo deixa de contrastar tão visivelmente com a jovialidade do rosto, ficando apenas implícita.

Como na Vida da Madalena, também aqui se sintetizam ou reduzem nomes de entidades divinas:

72	nosso señor   Deos
73	gloriosa virgẽ nossa senhora sua madre   gloriosa virgẽ nossa senhora
74	anno do nascimẽto de nosso señor Iesu christo   anno do senhor de M.d.xviiij

Ainda que o texto assim se vá reduzindo, não é o suficiente. Num texto tão extenso foi mesmo necessário cortar informação não redundante, que foi considerada secundária ou dispensável. Já Serafim da Silva Neto tinha observado que faltam «os capítulos XII e XXIII»<sup>35</sup>. Falta, de facto, o cap. 12 mas apenas este, já que do cap. 23 somente foi omitido o parágrafo introdutório, a exemplo aliás do que sucedeu com os capítulos 14, 22, 23 e 24. Tratou-se aqui de uma desatenção do filólogo<sup>36</sup>. As variantes que eliminam informação não redundante

<sup>35</sup> RESENDE, André de - *A santa vida e religiosa conversão de Frei Pedro*, p.80.

<sup>36</sup> Jaime Cortesão, no prefácio (p. xxxii), reproduz o erro e acrescenta-lhe outro: «Aquela deformação vinha pelo menos desde 1590, data em que Fr. Diogo do Rosário incluía no *Flos Sanctorum* a vida do nosso frade, mas em

são cerca de 50, de que dou alguns exemplos:

75	mais apto para ho jugo da obediência regular, <i>que</i> pera ho officio de grumete, <b>que por sua pobreza seguia</b>   mais apto <i>pera</i> o jugo da obediência regular, <i>que</i> pera o officio de grumete
76	<i>que</i> non bebam vinho. <b>Et mandando dizer sua culpa, pedem misericordia. Entam se bẽe parece aho prelado, dispensa com elles.</b>   <i>que</i> nã bebã vinho
77	marinheiro, <b><i>que</i> entre elles é grado de mais qualidade, porque estes serũ aho leme, ou gouernalho, onde stam aa practica e mandado dos Pilotos, e có os olhos na agulha e rumos.</b>   marinheiro
78	se foi aho coro para repousar, <b>quomo tẽemos dicto, <i>que</i> fazia, postos hos giolhos en terra, e ha cabeça entre as mãos</b>   se foi ao coro <i>pera</i> repousar
79	<i>que</i> se diz muito cedo <b>na capella da Magdalena</b>   <i>que</i> se diz mais cedo
80	capitão da cijdade, pae de dom Diogo de Castro, <b>que ho hora é</b>   capitão da cidade, pai de dô Diogo de Castro
81	frey Joã de Beja, <b>homẽ de muita cõfiãça e religiã,</b>   frei Joã de Beja
82	Aue Maris stella, e <i>Quem</i> terra, pontus, aethera, <b>dizẽdo nos hũ verso, e hos outros todos outro.</b>   Aue maris stella, e <i>Quem</i> terra, pontus, etc.
83	Maria mater gratie, <b>mater misericordiae, tu nos ab hoste protege, e hora mortis suscipe</b>   Maria mater gratie, etc.
84	acertou de <b>sobrevir</b> de Mõtemoor <b>onde estaua por vigairo das freiras do religioso mõeiteiro da Annunciada</b>   acertou de <b>vir</b> de Montemoor
85	orações pro iter agentibus, <b>segũdo costume,</b>   orações pro iter agentibus
88	Nõ deu o prior credito a isto, <b>por ser de sua condiçam duro de persuadir, maxime,</b> porque soube <i>que</i> foora frey Pedro commungar   Nã deu o prior credito a isto, porque soube <i>que</i> fora frei Pedro comũgar
87	hũ assento a modo de cadeira de coro <i>que</i> <b>en ha casa que sta entre has portarias</b> lhe tinham mandada fazer   hũ assento a modo de cadeira de coro, <i>que</i> lhe tinhã mandado fazer
88	Steuão Acha <b>tambẽe sacerdote e homẽ ja velho</b>   Steuam Acha
89	<b>hauia ãnos</b> foora sepultado   fora sepultado
90	<b><i>que</i> muitos ãnos foora</b> seu padre spiritual   <b><i>que</i> foy</b> seu padre spiritual

Omitem-se elementos do comportamento e características de Fr. Pedro,

nova redacção resumidíssima, da qual foram amputados os capitulos XII e XXIII, como adiante informa o professor Silva Neto». A edição em que a Vida de Fr. Pedro é acrescentada à *Historia das vidas dos santos* não é, como sabemos, a de 1590, nem pode ser assacada a Fr. Diogo do Rosário.

como as suas motivações para a vida marítima (75) e os seus hábitos (78); detalhes da vida regular dos dominicanos (76, 77, 82, 83, 85); informações sobre a hierarquia dos marinheiros (79); sobre a reputação de algumas personagens (81, 88, 88), detalhes da sua vida sem impacto na narrativa (84) ou sobre a sua situação actual (78); informação temporal (89, 90) ou espacial (87).

A informação meta-narrativa, discurso sobre as fontes, as motivações e os incentivos para a escrita, bem como algumas remissões internas (94) também não são julgadas essenciais:

91	Este capitulo metto de nouo, a instancia de frey Ioan Caldeira, padre antiguo e hórado, <i>que</i> estes dias passados, per muitas vezes, me fez scrupulo de consciẽcia, porque me excusaua de ho pôer. Ho caso é este.
92	virgẽe [...] houue por bẽe visitar [...] e tomar Frey Pedro por testemunha [...] <b>Et eu tomo Deos e a ella por testemunhas desta verdade, assi me ella visite, quando minha alma en haquelle passo se achar.</b>   virgẽ [...] quis visitar [...] e tomar a frei Pedro por testemunha [...]
93	Non era meu proposito escreuer ho que hagora comptarei, por nõ parecer que do <i>que</i> a mi tocca faço historia. Mas ha instancia de certos religiosos que disto sabiam, me forçou faze llo, pois resulta en gloria de Deos, e mostra de sanctidade de este seu seruo   --
94	frey Afonso Banha, <b>de que depois falarei, quando screuer ho fallecimento de frey Pedro,</b>   frei Afonso Banha

A variante 91 corresponde ao início do cap. 14. É eliminado porque não conta a história mas serve antes de justificação a Resende para contá-la. O capítulo contém uma narrativa bizarra: numa parede do convento, um pintor, por passatempo, desenhou um frade a carvão. Pois esse desenho, quando via passar Fr. Pedro, ganhava vida, assumia uma figura terrível, lançando chamadas dos olhos, e atacava o frade, que o enfrentava. Era o demónio que tomava conta do desenho. Há neste episódio porventura traços excessivos de maravilhoso medieval e mesmo uma certa futilidade que o tornam pouco credível ou, pelo menos, incómodo, aos olhos de Resende, que não queria incluí-lo. Cede às instâncias de Fr. João Caldeira mas não o faz sem lhe assacar a responsabilidade por esta aceitação. A omissão, pelo editor de 1585, deste parágrafo, normaliza o episódio, atribuindo-lhe uma credibilidade a que Resende deixou alguma reserva. Já não é assim na variante 92, onde Resende assume a credibilidade do relato do milagre da aparição da virgem no leito de um moribundo. A declaração de credibilidade é omitida em L, o que contribui para um nivelamento de todos estes milagres que constroem a santidade de Fr. Pedro. Na variante 93, no início do cap. 22, Resende tem de novo necessidade de alegar a insistência de

outros para incluir mais um milagre, embora, desta vez, a hesitação não esteja na natureza do maravilhoso mas antes no facto de dizer respeito à sua própria família, o que lhe desperta compreensíveis escrúpulos. O editor de L não tem em atenção as circunstâncias pessoais do autor, rasurando-as de forma a deixar à vista apenas a enumeração de milagres atribuíveis a Fr. Pedro, argumentando a sua santidade. As circunstâncias pessoais de Resende são, sempre que possível, omitidas e também algumas afirmações que ele faz que resultam elogiosas para a sua mãe:

94	Minha mãe [...] foi j muito deuota de frey Pedro e <b>elle ha tinha en reputaçam, e fazia della muito caso, cõtra seu costume.</b>   Minha mãy [...]foi muito deuota de frei Pedro
95	por ser hirmaã da ordẽe, e <b>minha mãe</b>   por ser irmaã da ordẽ
96	me desse licença para ha trasladar para dẽtro, <b>allegando lhe para ipso algũos meritos, inda entam frescos na memoria dos religiosos de haque lla casa.</b>   me desse licença pera a trasladar para dẽtro
97	do qual eu <b>depois</b> houue esta informaçam, <b>porque en este tẽpo staua en Paris</b>   do qual eu ouue esta informaçam
98	Pedro, <b>en ho tẽpo qẽ eu ho cõmunicaua,</b> & ho qẽ de seu passamẽto per informaçam alcãcei. <b>Muitas outras cousas podera screuer, se steuera sempre óde has notara. Mas eu desde ho año de .M.D. xvij hacte ho de .M.D.XXXIII. andei sempre fora da terra. Et depois de minha tornada hos mais dos religiosos que antes en aquella mõesteiro stauam eram fallecidos, hos que entam hauia, por serem nouos, ou na religiam, ou na casa, non sabiam mais qẽ haqõlla gẽeral fama, &amp; algũas cousas mais publicas.</b>   Jsto he o de <i>que</i> tenho lẽbrança do seruo de Deos frei Pedro, e o <i>que</i> per informaçam alcãcei.

A mãe de Resende era tida em excepcional conta por Fr. Pedro (94) e os seus méritos têm peso argumentativo junto do prior (96) mas estes, e também os méritos do filho creditados à mãe (95), podem ser lidos como pouco modestos da parte de Resende. Nem as qualidades pessoais da mãe nem as do filho são muito importantes para o refundidor, nem tão pouco o percurso pessoal do humanista (97, 98). Esta narrativa deve ser como todas as outras do legendário: uma vez declarada a *auctoritas* que a credibiliza, centra-se no biografado e preocupa-se somente em contar a sua vida de forma que seja útil aos leitores.

É evidente, tal como foi na Vida da Madalena, que as várias formas de *abbreviatio* praticadas têm como consequência uma certa atenuação dos traços mais vigorosos da narrativa. As duplicações e as redundâncias têm uma função retórica de intensificação do discurso, que se perde. Esse efeito, também nesta refundição, é procurado e não apenas uma consequência da *abbreviatio*.

É atenuante a eliminação de advérbios de quantidade e outras expressões de intensidade ou ênfase:

99	Et quádo <b>muíto</b> ho sono ho vencia   E quando o sono o vência
100	nõ fazia <b>muíto</b> caso   não fazia caso
101	missa primeira, que se diz <b>muíto</b> cedo   missa primeira <i>que</i> se diz <b>mais</b> cedo
102	<b>todo</b> affrótado   afrontado
103	aleuiou <b>muíto</b>   aleuiou
104	<b>sen duuida</b> me tinha   me tinha
105	<b>Et en isto non tenhas duuida</b> que   <b>E sabe</b> <i>que</i>
106	<b>pregádo</b> os oclhos   <b>pondo</b> os olhos
107	licêça <b>tam facil</b>   licêça
108	virtudes , e <b>sobre todo de grandissima</b> modestia e discriçam, <b>das quaes vsou assaz en ha obra para que veo</b> . Et depois de a ter acabada muito a seruiço de <i>deos</i> e <b>com muita quietaçam e cõsolaçam</b>   virtudes, modestia e discriçam. E depois de ter acabada a obra para <i>que foi chamado</i> , muito a seruiço de Deos e cõsolaçam

Esbatem-se igualmente os contornos mais fortes de cenas dramáticas:

109	com <b>grandes</b> vozes que diziam fogo, fogo, <b>fogo</b> . Accudij, accudij, <b>accudij</b>   cõ vozes que diziam, Fogo, fogo, acudi, acudi
110	hos vultos de persõas <b>que perpassauã, e has vozes eram tãtas, quomo se alli andaram cent homẽes, hũos</b> bradãdo por agua outros por machados, <b>outros dizẽdo outras cousas</b>   os vultos de <b>muitas</b> pessoas hũs bradando por agoa, outros por machados
111	<b>Mande V. R. tẽer tẽto</b> em frey Pedro porteiro, que me certíficou que <b>haa hoje de morrer</b>   <b>Que mandasse</b> ter tento em frei Pedro porteiro, que <b>lhe</b> certíficou que <b>auia de morrer aquelle dia</b>
112	<b>ja tanta</b> gẽte e battiam <b>tã impetuosa mẽte nas portas, que nõ faltaua mais que machados para has quebrar</b>   <b>muita</b> gẽte e batiã <b>com muíto impeto nas portas</b>
113	tanta multidã de gẽte, e <b>tam determinada</b>   tanta multidã de gẽte
114	<b>Intolerauees</b> clamores   <b>grãdes</b> clamores
115	Eram hos sãlluços e <b>vrros</b>   era o <b>choro</b> e sãluços

116	entrou ho pouou cō tãto impeto que <b>nẽ hos religiosos podiam acabar seu officio, nẽ ho canto, q̃ era assaz triste &amp; lamentoso, se ouuia. Antes assi desordenadãmete foi mais interrupto, que acabado.</b> E recolhendo se hos frades, ficaram sex homẽes para guarda do capitulo. <b>Porq̃ verdadeiramente nõ parecia se non que has molheres com has mãos</b> queriam desenterrar aq̃lle corpo.   entrou o pouo cō tanto impeto que parecia que queriam desenterrar aquele corpo. E recolhendo se os frades, ficaram seis homẽs pera guarda do capitulo,
117	leuantaram <b>tam altos</b> gritos, <b>que parecia rõperem ho ceo.</b>   leuantará <b>grãdes</b> gritos
118	Hos padres, <b>a grandes vozes</b> lhes diziam Sentai vos, e comee, por a alma de frey Pedro, <b>repetindo muitas vezes, por ha alma de frey Pedro. De modo que com assaz fadiga hos fizeram acquietar.</b>   e os padres lhes dizia, Sentai uos e comei, pola alma de frei Pedro.

A substituição do discurso directo pelo indirecto (111) salda-se por uma perda de realismo e de intensidade dramática num momento em que se introduz a série final de sequências hagiográficas: a morte (cap. 26) e os acontecimentos extraordinários que lhe sucederam (caps. 27, 28). A capacidade de prever a própria morte é um dos sinais comuns de santidade e esperava-se numa figura que costumava, ela própria, anunciar ao prior a morte próxima de outros. Chegada, enfim, a sua vez, o papel denunciador é cumprido por Fr. Afonso Banha e aqui se dá início a uma longa sequência de gestos e práticas que, no capítulo mais extenso da biografia, têm como intenção dramatizar o momento da passagem deste mundo e adequar-se aos *topoi* hagiográficos. Também os capítulos seguintes (27 e 28), sem fugirem provavelmente ao que terão sido acontecimentos reais e que dão conta da fama de santidade que envolvia esta personagem ainda em vida, são narrados de forma a intensificar e até mesmo hiperbolizar a reacção emotiva da população relativamente ao corpo do frade defunto: intensifica-se a acção da turba (*e tam determinada*, 113) e o ruído que produz (*Intoleraveis*, 114), atribui-se-lhe mesmo vozes inumanas (*vrros*, 115) que se opõem e perturbam o ordenado, embora triste, canto do officio (116). Compara-se a sua actuação a acções de extrema violência (*nõ faltaua mais que machados para has quebrar*, 112) e destacam-se, entre os que parecem querer desenterrar o corpo, as mulheres, o grupo tipicamente mais emotivo da espécie humana, e as suas mãos (116), sugerindo a irracionalidade do seu comportamento. Também os pobres, vendo-se privados do seu habitual benfeitor, reagem com emoções hiperbolizadas (gritos que parecem chegar ao céu, 117) e, por fim, esse estado próximo da histeria é apreciável pelo número de vezes que foi necessário aos frades acalmá-lo (118). Todos estes recursos

retóricos se perdem no processo de refundição. Num outro momento de grande movimentação de pessoas, ainda que ilusória, que é o incêndio do capítulo 15, é igualmente atenuada a dramaticidade, reduzindo-se os gritos do povo (109), e eliminando-se segmentos que, embora possam ser considerados redundantes, servem na verdade para produzir o efeito de grande movimentação e agitação caótica de uma multidão, quantificada comparativamente em *cent homẽes*, o que é um número impressionante, já que tudo se passava dentro de uma capela (110).

Por fim, também neste texto encontramos variantes que podem resultar do critério do decoro, já descrito na Vida da Madalena:

119	<p>Sta en ho mōsteiro hũa casa grãde, <i>que</i> chamã paltrorio, ou loquutorio, aho pee da scada <i>que</i> vai para o dormitorio. A hũo angulo della, <b>jũto da porta de hũo corredor que hĩa para has secretas</b> hũ pintor por seu passatempo com caruam debuxou hũo frade</p> <p>  Estaa neste mosteiro hũa casa grãde, <i>que</i> chamã loquutorio, ao pee da escada <i>que</i> vai pera o dormitorio. A hũ angulo della hũ pintor por seu passatẽpo debuxou cõ caruão hũ frade.</p>
120	<p><i>que de fresco</i> morrera   <i>que auia pouco que</i> morrera</p>

Na variante 119 há *abbreviatio*, e poderíamos explicá-la apenas como eliminação de informação espacial, que já vimos o editor descartar noutras variantes. No entanto, não deixa de ser notório o facto de, em toda a detalhada descrição espacial, apenas desaparecer o elemento que situa o desenho demoníaco num local que encaminha para «as secretas». Com a perda deste elemento, provavelmente considerado indecoroso pelo editor, tal como o da variante 177 da Vida de Maria Madalena, perde-se uma associação subliminar entre o demónio que se revela no debuxo do frade e o local onde se descartam as imundices<sup>37</sup>. O decoro deve ter sido também o que motivou a variante 120, onde repugna a associação entre a o corpo defunto e o qualificativo que habitualmente se atribui à carne comestível.

Não é por acaso que Resende não narra qualquer milagre *post-mortem*. A personagem é tratada como *santo religioso*, *santo homẽ*, *santo varão* sem que, como sabemos, houvesse culto ou decorresse um processo de canonização. L não recusa nenhum destes epítetos, pelo contrário até acrescenta uma nova ocorrência (*santo homẽ*, fl. 406b). Poderíamos alegar que não é dado ao adjectivo peso

<sup>37</sup> Curiosamente esta mesma associação está presente na versão da Vida de Fr. Gil de Santarém contada por Fr. Baltazar de S. João: o santo, importunado por um demónio em forma de bode, domina-o e condu-lo à cloaca do mosteiro, onde o encerra. Sobre a função sublimadora deste episódio v. SOBRAL, Cristina – *The anxiety of choice*, p. 227.

canônico, já que outras personagens também o merecem (veja-se a referência a *Aluaro Murzelo velho santo*, Resende cap. 27; L fl. 410 a), se não fosse o explícito facto de o texto ter como objectivo a demonstração da santidade de Pedro: L aceita pelo menos duas das atribuições de santidade que lhe são feitas: *Era ja a fama de sua santidade tam derramada pola cidade* (fl. 408 a), *por não parecer que folgaua de assoalhar sua santidade* (fl. 408b). Resende tem a intenção explícita de demonstrar a santidade de Fr. Pedro, tal como afirma no início do cap. 22, onde se decide a contar o milagre relativo à sepultura da sua mãe como *mostra de sanctidade de este seu seruo*. L omite este início de capítulo mas nada permite concluir que o fez para evitar a questão da santidade. A omissão deve-se antes à reserva que L tem a respeito das circunstâncias pessoais de Resende, como vimos atrás. Já mais cuidadoso, o humanista termina a sua obra escudando-se na *gẽeral fama* acerca do frade porteiro e evitando a palavra *santidade*:

121	<p><b>Per estas aqui scriptas</b>, pode qualquer alma piedosa <b>cognescer</b>, quam bõ seruo de deos este foi, &amp; <b>quãta familiaridade com elle teue</b>. Mas se <b>algũ foor tam duro ou contumaz, que isto non estime por bastãte, ousou dizer, q̃ este tal, neque siquis ex mortuis resurgat, credet</b>. Christo optimo maximo gloria in aeternum.   <b>Per onde</b> pode qualquer alma piadosa <b>entender</b> quã bõ seruo de Deos foi. Christo optimo maximo gloria in eternum. <b>Amen</b>.</p>
-----	---

Com estes cuidados deixa entrever a delicadeza da questão e dá aos seus argumentos um valor evidentemente refutativo, se sobreviessem contraditores. L sintetiza mais uma vez. Os méritos de Fr. Pedro exprimem-se, assim, em familiaridade com Deus (Resende) e bom serviço a ele prestado (Resende e L). Diminui em L o discurso refutativo, o que pode indicar menor receio de contradição por parte do refundidor. No *incipit*, L não recusou o título de Resende (*A sancta vida, e religiosa conuersação, de frey Pedro...*). Não há, portanto, nem em Resende nem em L, escrúpulo em qualificar como santa a vida feita por Pedro. Note-se, no entanto, que, ao contrário do que acontece em todos os outros textos do legendário, nomeadamente nas vidas de Santa Maria Madalena e de São Fr. Gil, o epíteto nunca é anteposto ao nome nem tão pouco Pedro é referido apenas pelo epíteto: é sempre dito *santo homẽ, santo varão* mas nunca *São Fr. Pedro* nem sequer o *santo* ou *este santo* (como Gil e Madalena). Parece, portanto, que há um passo que nenhum dos dois, nem Resende nem o refundidor de 1585, se atreve a dar além do que a ortodoxia permite mas também que a ortodoxia é menos limitadora para o refundidor do que para Resende. Pedro é apresentado como o protagonista de uma vida modelar e cumpre os sintagmas estruturais nucleares de uma narrativa hagiográfica, bem como os seus *topoi* mais tradicionais. A narrativa demonstra que Pedro fez as

coisas que os santos fazem e Deus beneficiou-o como só aos santos costuma beneficiar. A conclusão deve o leitor tirá-la, *estimando por bastante* (Resende), ou seja *entendendo* (L, 115) o que ficou demonstrado.

Resende lamenta o pouco empenho da Ordem em obter a canonização do porteiro eborense: «Non hauia en toda ha prouincia cousa entre religiosos mais practicada, que ha virtude de frey Pedro. Et se esta nossa naçam Portuguesa, & ordêe de Sanct Domingos fora tam ostentatiua quanto alguã outras, ja seu nome nas boccas do vulgo andara mais celebrado & sabido» (Resende, início do cap. 23). Este início de capítulo, que L omite, confirma o que Resende pensa a respeito deste assunto: há matéria para canonização mas o país e a Ordem são tímidos. O refundidor de 1585 não quis ir tão longe. Adicionando este texto, além de mostrar os méritos e a riqueza espiritual da sua Ordem, mostra considerar que a santidade não é um paradigma fechado, uma realidade remota e inalcançável. Continua a acontecer nos dias presentes, revelando um Deus continuamente atento aos homens. Eliminando o início do cap. 23 e o discurso refutativo final, desvia a atenção do problema da canonização, que podia ser embaraçoso num *legendário pós-tridentino*.

Serafim da Silva Neto explica a omissão do cap. 12 com o receio da censura<sup>38</sup>. Narram-se, neste capítulo, acontecimentos relativos ao mau comportamento de Fr. Manuel Estaço, provincial destituído e penitenciado, a quem Fr. Pedro faz notar os seus pecados. Mais do que a reprovação dos censores eclesiásticos, o refundidor deve ter atendido sobretudo ao seu próprio amor aos Frades Pregadores, recusando divulgar um episódio censurável da sua História.

## Conclusões

Depois da morte do seu autor, o *legendário* de Fr. Diogo do Rosário continua vivo e continua dominicano. As adições que lhe são feitas mostram-no suficientemente. Os modelos de santidade de novo apresentados nada têm de novo: Fr. Gil é um santo dos primeiros séculos da nacionalidade, cujo modelo de santidade era novo no séc. XIII mas cuja biografia já desde o séc. XIV se centrara no tema do combate com o Diabo; Fr. Pedro é um santo moderno mas cuja vida não apresenta nenhum traço de modernidade, cumprindo um modelo de santidade onde se destaca a ascese radical e os combates demoníacos, cruzados com o tema da assistência aos pobres. Também não há, nesta nova edição do *legendário*, sinal de alguma forma de resistência anti-castelhana.

O aspecto mais saliente da refundição diz respeito à dimensão dos textos, que são abreviados de modo a não ultrapassarem um limite que pode definir-

---

<sup>38</sup> RESENDE, André de - *A santa vida e religiosa conversão de Frei Pedro*, p. 81.

se numa média de 6375 palavras. Este limite médio determina o grau de abreviação que os textos sofrerão:

VIDA	FONTE	1585	ABBEVIATIO	
			palavras	%
Apolónia	535	511	24	4,48
Madalena	6981	6244	731	10,47
Gil	6653	6427	226	3,39
Pedro	9665	6456	3 209	33,20

São muito abreviados (Madalena, Pedro) os textos muito distantes do limite, pouco abreviados (Gil) os textos mais próximos do limite. Este facultava a portabilidade do legendário, que pode agora, como no princípio do século, ser encadernado num só volume e adaptar-se mais facilmente à leitura frequente dos leigos, aqueles que já o *Flos Sanctorum* de 1513 quisera alcançar para que, estando em sua casa, pudessem usufruir do benefício da leitura proveitosa das vidas dos santos<sup>39</sup>.

Para que continue a ser proveitosa, a leitura deve ir ao encontro da língua dos leitores mas também ser ela própria um modelo literário, procurando ir ao encontro do seu horizonte textual: assim, é preciso actualizar linguisticamente o texto e retocar a redacção, de modo a torná-la mais clara, mais lógica e mais racional, com uma sintaxe fluida, onde os sintagmas da frase se ordenam segundo princípios cada vez mais estabilizados.

O discurso hagiográfico medieval, e de forma acentuada no século XV, sob a influência da *devotio moderna*, raras vezes recusou o poder catequético e edificante da emotividade e do dramatismo. Fr. Diogo do Rosário é, neste aspecto, ainda uma mente medieval (e de Resende o mesmo pode ser dito<sup>40</sup>). A edição de 1585 do legendário é a primeira que se afasta destes traços: tanto quanto pode, desdramatiza, atenua e elimina os traços mais fortes do texto das fontes, esbate-lhes os contornos carnis, higieniza-lhes o grotesco, suaviza sentimentos e atitudes. Em suma, oferece à leitura uma versão dos textos que

<sup>39</sup> V. o colofon d'*Ho Flos Sanctorum em linguaẽ portuguesa*, Lisboa, Hermão de Campos e Roberto Rabelo, 1513 (Biblioteca Nacional de Portugal Res. 157 V).

<sup>40</sup> Resende, como hagiógrafo, é um homem medieval. A Vida de Fr. Pedro, a única das suas composições hagiográficas que é completamente de sua autoria, não tem fontes escritas, resulta totalmente da experiência do seu autor e daqueles que conviveram com a personagem. Não tem, portanto, a justificação da mitificação que sofrem os textos à medida que as fontes se vão afastando dos acontecimentos que relatam. A narrativa espelha exactamente o universo mental dos seus informantes e estes são agentes de um ambiente tipicamente medieval, onde o universo da decifração das emergências diabólicas e a atitude do povo relativamente ao «santo vivo» e depois relativamente ao corpo são medievais e próprias de uma mente que pouco questionou uma realidade que devia começar a confrontar-se com a emergência do conhecimento científico.

se despoja de alguns dos seus traços ainda medievais e que talvez possa ser interpretada à luz do conceito de decoro tridentino recomendado para as artes.

Na sua sessão 25<sup>a</sup>, a respeito «Da invocação, veneração, e Relíquias dos Santos, e das Sagradas Imagens»<sup>41</sup>, os padres conciliares, depois de validarem a veneração das imagens dos santos como representantes dos originais a que se referem, decretam o seguinte:

Se alguns abusos se tiverem introduzido nestas santas, e saudáveis observancias, ardentemente deseja o santo Concilio se extingão totalmente; de modo que se não estabeleça Imagens algumas do falso dogma, que dem aos rudes occasião de erro. E se alguma vez acontecer exprimir, e figurar em presença do povo indouto as historias, e narrações da sagrada Escritura, quando assim convier; seja instruído o povo, que nem por isso se figura a Divindade, com se podesse ver-se com os olhos, ou exprimir-se com figuras, ou côres algumas. Toda a superstição pois na invocação das Relíquias, e sagrado uso das Imagens seja extincta; todo o lucro sórdido desterrado; **toda a lascivia evitada**: de modo que as Imagens não sejam pintadas com **formosura dissoluta**, e os homens não abusem da celebração dos Santos, e visita das Relíquias, para glotonerias, e embriaguezes: como se os dias festivos empregados em luxo, e lascivia fossem em honra dos Santos. Em fim ponhaõ os Bispos nesta materia tanto cuidado, que **nada se veja desordenado, transtornado, ou posto em confusão, nada profano, nada deshonesto appareça**, pois á casa de Deos só convém a santidade. (42)

Estas normas tiveram um forte impacto na arte portuguesa e desde logo mobilizaram a acção dos Bispos, que exerceram severa «vigilância contra as figuras ousadas, aptas a sugerir comportamentos lascivos»<sup>43</sup> e que mandaram repintar numerosas pinturas «na segunda metade do século XVI e ao longo do XVII, por não corresponderem aos novos cânones decorosos impostos por Trento – caso das Virgens desmaiadas nos Calvários góticos e renascentistas, substituídas pelo ideal da Stabat Mater (a VirgemMãe de Deus de pé, controlando a dor)»<sup>44</sup>.

A supressão de tudo o que possa representar ou suscitar lascívia e o domínio da

<sup>41</sup> *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim, e Portuguez*, tomo II, Lisboa: na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, p. 347-357.

<sup>42</sup> *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento*, tomo II, p. 353-354.

<sup>43</sup> SERRÃO, Vítor – *Impactos do Concílio de Trento na arte portuguesa entre o maneirismo e o barroco (1563-1750)*. In GOUVEIA, A. Camões; Barbosa, D. SAMPAIO; PAIVA, J. P. (coords.) – *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas. Olhares novos*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa-Universidade Católica Portuguesa, 2014, p. 103-132, v. p. 119.

<sup>44</sup> SERRÃO, Vítor – *Impactos do Concílio de Trento na arte portuguesa*, p. 118.

emotividade são, portanto, critérios decorosos que se generalizaram no universo mental das autoridades eclesiásticas. Representam a lascívia as descrições da Madalena ainda não convertida e podem entender-se como desordenadas, profanas ou desonestas referências escatológicas como as das variantes 177 da Madalalena e 119 do Fr. Pedro. Os decretos do Concílio são publicados em Portugal em 1564 mas não era de esperar que, logo depois, em 1567, o pregador Diogo do Rosário, habituado ao *pathos* oratório como estratégia de incitação à moralidade, tivesse já entendido o decoro tridentino em todas as suas dimensões, nomeadamente na dimensão literária.

O seu legendário sofrerá ainda diversas revisões no século XVI e nos seguintes, facto que revela, só por si, a longa fortuna que terá este legendário e a sua centralidade no conhecimento da hagiografia em época moderna. A edição de 1585 é a última que ainda usa o título original. A seguinte, de 1590, passa a usar o título *Flos Sanctorum*, sob a influência ibérica de uma nova fonte, o *Flos Sanctorum* de Alonso de Villegas, e representa uma nova etapa na vida deste legendário após a morte do seu autor.

Artigo recebido em 04/10/2021

Artigo aceite para publicação em 02/12/2021



## RETÓRICAS EM TORNO DA RELÍQUIA DE VERA CRUZ DE MARMELAR: DO PODER DEVOCIONAL À APROPRIAÇÃO SOCIOPOLÍTICA

PAULA PINTO COSTA

CITCEM - FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28a2>

ppinto@letras.up.pt

**RESUMO:** Em torno da relíquia da Vera Cruz, depositada na igreja de Marmelar, foram desenvolvidas algumas retóricas notáveis, assentes na necessidade de criar uma memória sobre alguns milagres ocorridos em tempos medievais. A partir da sua projeção, esta comenda hospitalária reflete conceitos provenientes do Oriente Latino e do ambiente de cruzada, contextos em que o Santo Lenho era considerado o mais poderoso símbolo da Cristandade. O culto à relíquia e a sua valorização histórica foi oscilando entre a evocação do seu poder devocional e a sua apropriação sociopolítica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Relíquia; Vera Cruz; Hospitalários; Poder devocional; Apropriação sociopolítica.

**ABSTRACT:** Some remarkable rhetorical statements were developed around the relic of the True Cross (Vera Cruz), deposited in the church of Marmelar, based on the goal of creating a memory of some miracles that took place in medieval times. From its projection, this commendary of the Hospitallers reflects some concepts from the Latin East and the crusade environment, backgrounds in which the Holy Cross was considered the most powerful symbol of the Christendom. The cult of this relic and its historical promotion was ranging between the evocation of its devotional power and its sociopolitical appropriation.

**KEYWORDS:** Relic; True Cross; Hospitallers; Devotional power; Sociopolitical appropriation.

A história da comenda de Marmelar radica no contexto de formação do senhorio de Portel. Datam ambos da segunda metade do século XIII e integram um território de recente incorporação no reino português, em consequência do avanço da reconquista do espaço alentejano. Trata-se de um assunto já escalpelizado em outros trabalhos<sup>1</sup> e que agora retomamos com o objetivo de

---

<sup>1</sup> Sobre o senhorio, o principal contributo é o *Livro dos Bens de D. João de Portel. Cartulário do século XIII*, publicado por Pedro A. de Azevedo, precedido por uma notícia histórica de Anselmo Braamcamp Freire. In *Arquivo*

colocar em evidência a construção de uma retórica em torno de milagres que envolvem a relíquia da Vera Cruz depositada na igreja de Marmelar.

O senhorio de Portel teve origem numa doação feita pelo concelho de Évora a D. João de Aboim e a sua mulher, D. Maria Afonso, em novembro de 1258, graças à intervenção do próprio rei<sup>2</sup>. Trata-se de um senhorio singular pela sua localização a sul do rio Tejo e pelo seu significado face à coroa, tendo em consideração o perfil do seu primeiro titular, D. João de Aboim. Era um dos homens da corte régia, em rota de ascensão política e que chegaria pouco depois, corria o ano de 1264, à posição cimeira de mordomo-mor do rei D. Afonso III<sup>3</sup>.

A constituição do senhorio de Portel exigiu a intervenção de diversas autoridades e foi conseguida de forma faseada, na sequência da referida doação inicial feita pelo concelho de Évora, tendentes à organização desse território e ao estabelecimento de dinâmicas entre os vários poderes civis e eclesiásticos que o constituíam e que tinham de conciliar responsabilidades entre si. No contexto deste complexo processo, D. João de Aboim receberia, a 13 de janeiro de 1262<sup>4</sup>, por parte do bispo e cabido de Évora, entidades episcopais que tutelavam essa área, a definição da jurisdição das igrejas situadas nas suas terras e das quais era padroeiro. O conjunto destas igrejas era constituído pela de S. João, de Santa Maria, de S. Vicente de Portel, de S. Pedro de Marmelar, de S. Tiago de Corte de Anaquique, de S. Lourenço de Alqueva e de S. João de Portel Mafomade, todas situadas em torno de Portel<sup>5</sup>.

Como homem leigo, D. João não poderia assegurar o regular funcionamento destes templos. E, como padroeiro das referidas igrejas, teve, então, de encontrar quem as administrasse do ponto de vista eclesiástico. Para o efeito escolheu uma ordem religioso-militar – a Ordem de S. João de Jerusalém ou do Hospital. Foi,

---

Historico Portuguez, 1906-1910, vol. 5. Disponível em edição fac-simile, Edições Colibri, Câmara Municipal de Portel, 2003. Sobre a comenda, consulte-se FONSECA, Luís Adão da (coord.) – *Comendas das Ordens Militares: perfil nacional e inserção internacional. Noudar e Vera Cruz de Marmelar*. Militarium Ordinum Analecta. Fontes para o estudo das Ordens Religioso-Militares, vol. 17. Porto: CEPESE / Fronteira do Caos, 2013. Disponível em: <https://www.cepese.pt/portal/pt/publicacoes/obras/militarium-ordinum-analecta-n-o-17>

<sup>2</sup> ANTT – *Chancelaria D. Afonso III*, liv. 1, fls. 56v-57r. Publ. *Chancelaria D. Afonso III*, liv. 1, vol. 1, Coimbra, 2006, p. 298-300. *A Comenda de Marmelar. Corpus Documental (1258-1640)*, documentos editados por FONSECA, Luís Adão da; COSTA, Paula Pinto; LENCART, Joana. Militarium Ordinum Analecta. Fontes para o estudo das Ordens Religioso-Militares, vol. 16. Porto: CEPESE, 2013, doc. 1, p. 21-24. Disponível em: [http://www.cepese.pt/portal/investigacao/A Comenda de Marmelar. Corpus Documental \(1258-1640\), Doc.-16/view](http://www.cepese.pt/portal/investigacao/A%20Comenda%20de%20Marmelar.%20Corpus%20Documental%20(1258-1640),%20Doc.-16/view)

<sup>3</sup> VENTURA, Leontina – *D. Afonso III*. Lisboa: Temas e Debates, 2009, p. 290.

<sup>4</sup> ANTT – *Comendas da Ordem de Malta, Comenda de Marmelar*, liv. 32/157, fls. 69v-71v. ANTT – *Comendas da Ordem de Malta, Comenda de Marmelar*, liv. 32/156, fls. 72r-74v. BIBLIOTECA PÚBLICA DE ÉVORA, *Cód. CIX / 1-15*, nº 40 (traslado). *A Comenda de Marmelar. Corpus Documental (1258-1640)*, doc. 6, p. 39-42.

<sup>5</sup> Sobre a área de jurisdição do senhorio de Portel e da comenda de Vera Cruz de Marmelar veja-se o mapa que consta em: FONSECA, Luís Adão da (coord.) – *Comendas das Ordens Militares: perfil nacional e inserção internacional. Noudar e Vera Cruz de Marmelar*, p. 219.

precisamente, no dia 2 de abril de 1271<sup>6</sup>, coincidente com uma quinta-feira santa, que D. João Pires de Aboim e a sua mulher, D. Maria Afonso, concederam à Ordem do Hospital o padroado da igreja de Santa Maria de Portel, bem como o de todas as igrejas situadas do termo de Portel. A conjuntura propiciava este tipo de decisões. Tinham já passado nove anos sobre o momento em que D. Durando Pais, bispo de Évora, tinha estipulado as obrigações que este senhor de Portel tinha de satisfazer em relação às igrejas de que era padroeiro. Do ponto de vista negocial, aquando da doação feita à Ordem do Hospital, o senhor de Portel deu-se por quite de metade do rendimento da igreja de Santa Maria de Portel, bem como das restantes, tendo em consideração o enquadramento histórico desse território. Para o fazer, sublinhou que se tratava de uma terra de «fronteira de Mouros e de Christaos, he lugar de gram guerra, e de gram custa, e de gram perigo»<sup>7</sup>; esta feição de guerra e de alteridade religiosa arrastar-se-ia ao longo dos tempos subsequentes e marcaria a história desta comenda alentejana.

O esforço de definição de poderes sobre o território conheceu novas iniciativas, tendentes à conjugação dos múltiplos intervenientes que sobre ele tinham interesses. Entre eles conta-se o papel desempenhado pelo bispo de Évora na definição da jurisdição do mosteiro de Marmelar sobre a área que se encontrava sob a sua influência, facto que ocorreu a 15 de abril de 1274<sup>8</sup>. Até ao momento de constituição da comenda, este espaço de culto era uma igreja; porém, como sede de uma comenda, esta igreja passou a ser um complexo monástico. Esta fase inicial da história da comenda foi bastante intensa.

A par e passo tinha lugar a criação e a consolidação do senhorio de Portel e da comenda de Marmelar da Ordem do Hospital. Beneficiando da conjugação de interesses que envolveram de forma direta o rei, o bispo de Évora e o concelho de Évora, nos seus primórdios as duas estruturas governativas dependeram dos dois homens que representavam os respetivos títulos de posse: D. João de

<sup>6</sup> ANTT – *Livro do Registo das cartas, dos bens e heranças que D. João de Portel teve nestes reinos*, fls. 21v-24r. Publ. *Livro dos Bens de D. João de Portel. Cartulário do século XIII*, publicado por Pedro A. de Azevedo, precedido por uma notícia histórica de Anselmo Braamcamp Freire. In *Archivo Historico Portuguez*, 1906-1910, vol. 5, doc. XXII, p. 370-374. Disponível em edição fac-simile, Edições Colibri, Câmara Municipal de Portel, 2003, p. 27-31; BRITO, Fr. Bernardo – *Monarquia Lusitana*, parte V. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1973, p. 305-307; FIGUEIREDO, José Anastácio – *Nova História da Ordem de Malta e dos Senhores Grão-priores della em Portugal*. Lisboa, 1800, parte II, p. 216-225 (versão em Latim). ANTT – *Comendas da Ordem de Malta, Comenda de Marmelar*, liv. 32/157, fls. 74r-79v (versão em Português). ANTT – *Comendas da Ordem de Malta, Comenda de Marmelar*, liv. 32/156, fls. 77r-82v. *A Comenda de Marmelar. Corpus Documental (1258-1640)*, doc. 8, p. 46-54. <sup>7</sup> *A Comenda de Marmelar. Corpus Documental (1258-1640)*, doc. 9, p. 60.

<sup>8</sup> ANTT – *Comendas da Ordem de Malta, Comenda de Marmelar*, liv. 32/157, fls. 89v-93v; ANTT – *Comendas da Ordem de Malta*, 32/151, fls. 113v-118r; ANTT – *Comendas da Ordem de Malta*, 32/153, fls. 160v-164v; ANTT – *Comendas da Ordem de Malta*, 32/154, fls. 172v-175v; ANTT – *Comendas da Ordem de Malta*, 32/155, fls. 195v-202r; ANTT – *Comendas da Ordem de Malta*, 32/156, fls. 91r-95v. Ref. - FIGUEIREDO, José Anastácio – *Nova Malta*, parte II, p. 239-243 (resumo alargado com excerto da própria fonte). *A Comenda de Marmelar. Corpus Documental (1258-1640)*, doc. 12, p. 69-74.

Aboim (1210-1287<sup>9</sup>), senhor de Portel, e Fr. Afonso Pires Farinha (1203/1208-1282<sup>10</sup>), comendador de Marmelar. Tinham entre si características comuns e certamente grandes afinidades de relacionamento pessoal.

Ambos gozavam de uma notoriedade sociopolítica, frequentavam o círculo régio e pertenciam a uma aristocracia enraizada mais a Norte (na Nóbrega, no caso de João de Aboim, e em Farinha Podre – Penela, no de Afonso Farinha<sup>11</sup>), embora se tivessem instalado em territórios mais meridionais de *reconquista* cristã mais recente. O seu prestígio, porém, começou por assentar em bases diferentes. O senhor de Portel era reconhecido no plano político cortesão, ocupando o alto cargo de mordomo-mor de D. Afonso III<sup>12</sup>. Por sua vez, o comendador de Marmelar via o seu estatuto reforçado pela instituição em que tinha professado, uma ordem religioso-militar com origem na Terra Santa, e só numa fase tardia da vida é que alcançaria um lugar de relevo junto do monarca. Entre as funções mais ilustres que assumiu, foi freire da Ordem do Hospital<sup>13</sup>, responsável pelo Priorado de Portugal<sup>14</sup>, conselheiro régio<sup>15</sup> e, ainda, corregedor dos feitos do reino<sup>16</sup>. Enquanto freire da Ordem do Hospital, participava do imaginário da Terra Santa e do papel que esta instituição desempenhava nessa altura nos territórios latinos do Próximo Oriente. A experiência simbólica e real da fronteira com os muçulmanos foi para este homem muito relevante. De acordo com uma lápide existente na sacristia do mosteiro, a todos os títulos

<sup>9</sup> VENTURA, Leontina – João Peres de Aboim. In *Prier et combattre. Dictionnaire européen des ordres militaires au Moyen Âge*. Fayard, 2009, p. 504.

<sup>10</sup> VENTURA, Leontina – *A nobreza de corte de Afonso III*, vol. II. Coimbra: Faculdade de Letras, 1992, p. 746-747 e BARROCA, Mário – *Epigrafia Medieval Portuguesa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, vol. II, tomo, insc. 368, p. 947-950, onde o autor traça a biografia deste homem. A última referência documental a Fr. Afonso Pires Farinha é de 1282.02.02 (ANTT – *Chancelaria de D. Dinis*, I, 1, fl. 47-48v), momento até ao qual se mantem na corte régia (PIZARRO, José Augusto de Sottomayor – *Linhas Medievais Portuguesas: genealogias e estratégias 1279-1325*. Porto, 1999, vol. 2, p. 468-469).

<sup>11</sup> Esta instalação regional foi reforçada quando em 1266.11.13, D. Afonso III doou a Fr. Afonso Pires Farinha, a título vitalício, o castelo e a vila de Miranda do Corvo (Publ. *Chancelaria de D. Afonso III*, vol. 1, doc. 365, p. 422-423; VENTURA, Leontina – *D. Afonso III*. Lisboa: Temas e Debates, 2009, p. 267).

<sup>12</sup> VENTURA, Leontina – *D. Afonso III*, p. 290.

<sup>13</sup> A 1ª referência documental a Afonso Pires Farinha como freire data de março de 1244, altura em que é um dos confirmantes do foral de Proença a Nova (ANTT – *Gau. XIV*, m. 3, nº 26; *Portugaliae Monumenta Historica. Leges et Consuetudines*, p. 630-632; *Cartulaire Générale de l'Ordre des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem (1100-1310)*, documentos publicados por Jean Delaville le Roulx. Paris, 1894-1906, vol. II, nº 2316, p. 611-614).

<sup>14</sup> A 1ª referência documental a Afonso Pires Farinha na qualidade de Prior da Ordem do Hospital é de 1261.05.01 (*Livro dos Bens de D. João de Portel*, doc. XLVII, p. 52-53; FREIRE, Anselmo Braamcamp – *Brasões da Sala de Sintra*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1996, I, p. 257; FIGUEIREDO, J. A. – *Nova Malta*, II, p. 179; *Cartulaire ...*, III, nº 2986, p. 7).

<sup>15</sup> Documentado nestas funções entre 1250-1279. VENTURA, Leontina – *A nobreza de corte de Afonso III*, vol. II, pág. 746; BARROCA, Mário – *Epigrafia Medieval Portuguesa...*, vol. II, tomo 1, insc. 368, p. 947-950.

<sup>16</sup> Pelo menos no ano de 1279. PIZARRO, José Augusto de Sottomayor – *Linhas Medievais Portuguesas*, vol. 2, p. 468.

extraordinária e destinada a guardar memória da sua vida<sup>17</sup>, habitou em Moura e Serpa ao longo de 20 anos aproximadamente, antes de se ter mudado para Marmelar, o que lhe proporcionou as condições necessárias ao brilhantismo da sua carreira de armas, especialmente ativa junto da fronteira alentejana.

O cenário traçado até agora não confere à comenda de Marmelar nenhuma excecionalidade. Por processos mais ou menos semelhantes, na maior parte das vezes a partir de doações régias, muitas outras comendas foram instituídas no reino de Portugal, onde para os séculos XII e XVI se identificam 61 comendas<sup>18</sup>, e fizeram o seu percurso dentro de uma normalidade que pouco rasto deixou para a história. No entanto, e de forma surpreendente, a comenda de Marmelar tornou-se célebre no seio da Ordem do Hospital e da história de Portugal. O elemento que lhe deu esta notabilidade foi uma relíquia, que se acredita ser um fragmento do Santo Lenho e que, ainda atualmente, pode ser contemplado na igreja aí existente.

A reconstituição do cartulário da comenda de Marmelar e a consulta e interpretação desses documentos não se mostram suficientemente esclarecedoras no que toca a duas questões fundamentais: quando e como é que esta relíquia integrou o espólio da comenda e em particular o da igreja de Marmelar. De acordo com a tradição veiculada em várias obras, a peça sagrada foi trazida pelo primeiro comendador, Fr. Afonso Pires Farinha. Para o seu tempo, foi um homem viajado e empenhado na causa da chamada guerra santa, motivo que o terá levado três vezes ao Ultramar. Porém, deve registar-se, por um lado, a ausência de documentos avulsos, de natureza administrativa e jurídica, sobre o assunto e, por outro, o carácter nebuloso do discurso historiográfico em seu torno.

Do período medieval, há poucos textos que versam esta relíquia do Santo Lenho e que podem ser interpretados como base do estudo tanto do seu poder devocional como do seu aproveitamento político. O primeiro deles é o último testamento de D. Dinis, datado de 20 de junho de 1322<sup>19</sup>. Segundo as palavras nele exaradas, a Vera Cruz já estava em Marmelar, embora não se encontre nada que explique a sua trajetória anterior. Sobre esta matéria, o testamento régio contém palavras singelas:

*Porque tenho por ben e mando que torne logo ao Marmelar a Cruz*

<sup>17</sup> Publ. BARROCA, Mário – *Epigrafia Medieval Portuguesa*, vol II, tomo 1, inscrição 368, p. 939-950, com indicação dos autores que publicaram a inscrição em causa. *A Comenda de Marmelar. Corpus Documental (1258-1640)*, doc. 7, p. 43-45.

<sup>18</sup> Veja-se o mapa que consta em: FONSECA, Luís Adão da (coord.) – *Comendas das Ordens Militares: perfil nacional e inserção internacional. Noudar e Vera Cruz de Marmelar*, p. 73.

<sup>19</sup> ANTT – *Gaveta* 16, mc 1, nº 22; ANTT – *Leitura Nova. Livro dos Reis*, liv. 1, fls. 104r-107r. Publ. SOUSA, António Caetano de – *Provas da história genealógica*, Tomo I, livro II, p. 127. *A Comenda de Marmelar. Corpus Documental (1258-1640)*, doc. 15, p. 85-86.

*de Ligno Domini que ende eu mandei filhar enprestada caa non filhey eu  
senon por devoçon que en ela avya e con entençon de a fazer tornar hu  
ante siia.*

A dimensão devocional fica plasmada neste diploma testamentário de D. Dinis. No entanto, com a informação que é possível extrair das fontes históricas coevas, é impossível apurar se esta carga devocional era apenas de cunho pessoal do monarca ou se traduzia já uma tradição oral fundada no culto mais alargado a essa mesma relíquia.

O segundo escrito que se reporta ao fragmento sagrado depositado em Marmelar é o famoso *Livro de Linhagens* do Conde D. Pedro Afonso. Estima-se que a sua redação terá sido feita por volta de 1344, pouco depois da batalha do Salado, travada a 30 de outubro de 1340 na atual província de Cádiz, perto do Estreito de Gibraltar, e que foi refundida cerca de 40 anos mais tarde, precisamente nos anos 80 do século XIV, num momento tão emblemático na história de Portugal<sup>20</sup>. Esta passagem da obra é extensa e tem muito que se lhe diga. Como tem sido afirmado, o autor usou uma retórica que articula a Coroa, os Pereira e a Cruzada e galvanizou esta associação através da Vera Cruz<sup>21</sup>. A centralidade do discurso reside na batalha do Salado, a vários títulos refundadora dos reinos cristãos ibéricos na conjuntura da designada cruzada tardia, graças à intercessão da relíquia alentejana da Santa Cruz<sup>22</sup>.

[p. 241] *Em este tempo, um pouco ante, se fez a lide de Tarifa. [...]*

[p. 243] *Os reis cristãos houverom seu acordo que fossem partidos em duas partes: el rei de Catela pela riba do mar, el rei de Portugal per antre as montanhas e o campo. [...]*

[p. 244] *Disse [a] dom Alvaro Gonçalvez de Pereira, prior da Ordem da cavalaria de Sam Joham no reino de de Portugal, que fizesse mostrar a Vera Cruz do Marmelar que lhi el mandara trager. E o prior dom Alvaro de Pereira mandou vestir uum crerigo de missa em vestimentas alvas, e a Vera Cruz em ua hasta grande, que a podessem veer de todas partes, e fez o crerigo cavalgar em uu muu muito alvo, e trouxe a Vera Cruz ant'el rei, e dixeu-lhi o priol dom Alvaro: "Senhor, vedes aqui a Vera Cruz. Orade-a*

<sup>20</sup> *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, edição crítica por José Mattoso. In *Portugaliae Monumenta Historica*, Nova Série, vol. II. Lisboa: Academia das Ciências, 1980, p. 41-42. FERREIRA, Maria do Rosário – A estratégia genealógica de D. Pedro, Conde de Barcelos, e as refundições do *Livro de Linhagens*. *E-Spania*, junho 2011. <https://doi.org/10.4000/e-spania.20273>

<sup>21</sup> SOUSA, Bernardo Vasconcelos e – A narrativa sobre a Batalha do Salado no “Livro de Linhagens do Conde D. Pedro”. In *História da Literatura Portuguesa. Das Origens ao Cancioneiro Geral*, vol. 1. Mem Martins: Publicações Alfa, 2001, p. 253-262.

<sup>22</sup> *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, 21G15, p. 239-257, onde se encontra o relato da batalha do Salado.

*e poede em ela feuz e pedide-lhe que aquel que prendeu morte e paixom em ela por vos salvar, qu'el (?) vos faça vencedor destes que som contra a sua fe. E nom dultedes que, pela sua vertude e por os boos fidalgos vossos naturaes que aqui teedes, havedes de vencer estas lides, e vos havedes de vencer primero”. El rei e aqueles que com ele estavam foram mui ledos e esforçados destas palavras do priol dom Alvaro, e dixerom: “Assi o compra Jesus Christo”. E fezerom sua oraçom a Vera Cruz muito homildosamente. [...]*

[p. 246] *Os que daqui sairmos seremos louvados d'honra, de vitoria, de prez, de bondade de toda a cristaidade, que estam em coita e tormenta, com muitas lagrimas por sas faces, esperando que por nós e por os nobles cavaleiros de Castela seerem hoje salvos. [...]*

[p. 247] *Estando os cristãos em esta pressa e coita e aventuira sem esperença, chegarom tres cavaleiros ao priol dom Alvaro de Pereira e disserom-lhi: “Senhor, que fazedes? Os cristãos estam em perdiçom, assi como vedes, si Deus i nom pom outra salvaçom. As azes de coinha e do corral e cinque mogotes estam folgados, e nom é cousa que, como veerem a lidar, os possades sofrer. A Vera Cruz nom teedes aqui?” O priol foi desto mui coitado, pelo que el dissera a el rei dom Afonso, que por a bem-aventurada Santa Vera Cruz havia de vencer primeiro. E disse a gram voz: “Ai Deus, poder-m'iades dizer u ficou?” E os cavaleiros lhi disserom: “Senhor, si: ca nós vimos ficar o crerigo em este vale [...]”. Estando em esta pressa e esta coita, chegou o cavaleiro que foi <em busca da Vera Cruz com [p. 248] seus tres criados bem armados, eles e seus cavalos, e tragia a Vera Cruz antre seus braços, em grande hasta. E os tres cavaleiros ant'el>, e <u viiam a maior espessura dos Mouros, ali entrava com a Vera Cruz> [...].*

[p. 249] *Aqui se compriu o que disse o priol dom Alvaro de Pereira a el rei dom Afonso, que el, pela Santa Vera Cruz e pelos nobres fidalgos, havia de vencer primeiro. [...] E estando em esta pressa, os Mouros virom em como os da sa lei eram vençudos por os Portugueeses, e em como os ja seguiam, dultarom que, se mais durassem na lide, que os Portugueeses lhi dariam nas costas, e começaram de fugir<sup>23</sup>.*

Em síntese, o Prior Hospitalário, Fr. Álvaro Gonçalves Pereira, com três outros cavaleiros «forom com el na busca da Vera Cruz»<sup>24</sup>, sem que o texto diga onde se dirigiram. Por pedido do rei D. Afonso IV, o objeto sagrado foi levado para o campo de batalha e, em cumprimento das instruções dadas por

<sup>23</sup> *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, 21G15, p. 241-257.

<sup>24</sup> *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, 21G15, p. 247.

Álvaro Gonçalves Pereira, foi fixado numa cruz de haste comprida para que todos o tivessem no horizonte visual. Num episódio fantasioso que adensa a carga do discurso, a relíquia é recuperada, cumprindo-se a sua função milagrosa, traduzida na garantia da vitória dos cristãos frente aos muçulmanos.

Este relato incorporado no *Livro de Linhagens* reproduz de algum modo a imposição expressa pelo papa Alexandre III, nos anos 70 do século XII, de a Ordem do Hospital ficar autorizada a participar apenas em campanhas militares em que uma relíquia da Santa Cruz estivesse presente. Com este requisito o pontífice pretendia reforçar o objetivo prioritário e definidor da matriz desta ordem, isto é, a ação assistencial, procurando restringir a um plano secundário o seu envolvimento na guerra e que nessa altura se mostrava cada vez mais intenso<sup>25</sup>. Num outro contexto, a Crónica de Portugal de 1419, estabeleceria posteriormente a ligação entre a vitória militar cristã alcançada na batalha de Ourique de 1139 e o aparecimento premonitório de Cristo na cruz<sup>26</sup>.

A descrição da batalha do Salado que reproduzimos trata-se de um texto escrito à margem da comenda e que, acima de tudo, veicula uma posição da família Pereira, até à data, sem ligação conhecida a Marmelar. A ascensão social e política desta família ao longo dos séculos XIV e XV é inquestionável e encontra um momento áureo na conjuntura da batalha de Aljubarrota, disputada em 1385<sup>27</sup>. Os Pereira consolidaram o seu percurso com a criação de memórias textuais, revelando uma astuta estratégia de afirmação sem precedentes comparáveis nos meios senhoriais portugueses. Deste modo, legaram uma importantíssima tradição escrita de pendor narrativo e genealógico. Por exemplo, o designado *Livro do Deão*, composto entre 1337-1340, provavelmente, por Martim Martins Zote, Deão da Sé de Braga, pode ser incluído nessa estratégia, uma vez que pode ter sido escrito para dar resposta à solicitação de um homem dos Pereira, de D. Gonçalo Pereira, arcebispo de Braga<sup>28</sup>. Precisamente, o mesmo homem que, de acordo com a prosa de Maria Helena da Cruz Coelho, no Salado «sacralizava o campo de batalha e assimilava os portugueses a cruzados»<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> RILEY-SMITH, Jonathan – *Hospitallers and Templars: two very different Orders*. University of Notre Dame Press, 2010, p. 255.

<sup>26</sup> *Crónica de Portugal de 1419*, edição crítica com introdução e notas de Adelino de Almeida Calado. Universidade de Aveiro, 1998, p. 20-21.

<sup>27</sup> PIZARRO, José Augusto de Sottomayor – *Linhagens Medievais Portuguesas: genealogias e estratégias 1279-1325*, vol. 2, p. 293-296 e COSTA, Paula Pinto – Uma cultura de guerra aquém e além da fronteira: a Ordem do Hospital no contexto da batalha de Aljubarrota. In *A Guerra e a Sociedade na Idade Média. Atas das VI Jornadas Luso-espanholas de Estudos Medievais. A guerra e a sociedade na Idade Média*. Campo Militar de S. Jorge (Centro Interpretativo da Batalha de Aljubarrota). Porto de Mós, Alcobça, Batalha: Sociedade Portuguesa de Estudos Medievais / Sociedade Espanhola de Estudos Medievais, 2009, vol. 1, p. 591-604.

<sup>28</sup> PIZARRO, José Augusto de Sottomayor – *Linhagens Medievais Portuguesas: genealogias e estratégias 1279-1325*, vol. 1, p. 137-138.

<sup>29</sup> COELHO, Maria Helena da Cruz – *D. João I*. Círculo de Leitores, 2005, p. 84.

O esforço de perpetuação da memória sobre a batalha do Salado não foi apanágio exclusivo dos Pereira. A coroa portuguesa também tomou medidas com o mesmo objetivo, embora o faça de um modo distinto. *In sancta et admirabili Victoria Christianorum* é o texto latino comemorativo da batalha do Salado, eivado do ambiente cruzadístico típico do tempo em que foi redigido<sup>30</sup>. Embora na obra não se faça menção ao seu autor, Manuel Francisco Ramos advoga que poderá tratar-se de Fr. Francisco de Évora, confessor do rei, que a terá concluído ainda antes de abril de 1341, sem ter, ao que parece, presenciado os acontecimentos<sup>31</sup>. O teor deste relato atribui a vitória militar à intervenção de S. Tiago, S. Vicente e S. Jorge. Estes três santos mártires têm uma extraordinária dimensão simbólica nesse contexto, pois estão associados à cavalaria, à cruzada e à reconquista, referências fundamentais para o Salado. No *In sancta et admirabili Victoria Christianorum* não há qualquer referência à Vera Cruz, em contraste com o escrito sobre a mesma batalha, elaborado posteriormente, e que acabou por ser incluído no *Livro de Linhagens*. Em síntese, através das fontes primárias produzidas no século XIV temos conhecimento de dois patrocinadores da memória da batalha do Salado, a coroa e os Pereira, a que correspondem duas versões diferentes sobre a explicação imaginada da vitória militar aí alcançada. Mas a dimensão divina como condição propiciadora da vitória está presente em ambos, ora por via da relíquia ora por via dos três santos mencionados.

Embora o texto a que acabámos de nos reportar prescindia do Santo Lenho como explicação do desfecho do Salado, a crónica que Rui de Pina dedicou a D. Afonso IV insiste nos méritos desse objeto sagrado nesse mesmo cenário de guerra<sup>32</sup>. Também entre a família real portuguesa era feita a veneração dessa relíquia alentejana. Frei João Álvares, no *Trautado da Vida e Feitos do Muiuto Vertuoso Sor Iffante D. Fernando* (1451-1460) afirma que D. Filipa de Lencastre, doente e grávida do seu filho Fernando, o célebre infante santo, conseguiu superar essas limitações em virtude de uma peregrinação a essa igreja de Marmelar. São suas estas palavras: «e mando a[a] santa Vera + do Marmilhar polo precioso lenho da cruz que hi está, e prouve a Deus que, a cabo de dias, a Rainha ouve muy boo e seguro parto»<sup>33</sup>.

Já do período Moderno, em concreto do ano de 1633, há duas notícias que

<sup>30</sup> RAMOS, Manuel Francisco – *Memória 'De Victoria Christianorum' (Salado – 1340)*, Edição crítica, tradução e estudo do manuscrito Alcobacense CDXLVII/114 [fl. 354 (346)r – 363 (355)r]. Braga, 2019.

<sup>31</sup> RAMOS, Manuel Francisco. *In sancta et admirabili Victoria Christianorum*: Memória de victoria christianorum (Salado-1340). 1996. Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra, 1996, p. 75-78.

<sup>32</sup> *Crónicas de Rui de Pina*. Porto: Lello & Irmão Editores, 1977, p. 446-454.

<sup>33</sup> ÁLVARES, Frei João. *Trautado da vida e feitos do muiuto vertuoso Sr. Infante D. Fernando*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960, p. 3.

relatam a vinda do Santo Lenho para Marmelar. Uma delas está incluída nos Tombos das Comendas da Ordem de Malta<sup>34</sup> e abre com a alusão à preparação da batalha do Salado.

*E dispois que el rey de Portugal e a seu exemplo todos os maiz se confessarão e comungarão fes huma breve falla aos seus, e chegando a peleya mandou a Alvaro Gonçalves Pereira prior do Crato que antes de emtrar na batalha arvorasse em huma comprida astea huma soberana reliquia do Sancto Lenho que consiguo trazia que de todo seu exercito foi visto e com suma veneração adorado, parte da qual reliquia oje em dia se guarda com grande veneração na see de Evora, e a outra parte se pos em huma igreja da Invocação da Sancta Crus que esta junto a Portel onde se tem em grande veneração.*

*Adorado pois o sagrado lenho, e feito sinal de guerra, de huma e outra parte se arremeteo com grande esforço, e se travou a briga [...] o que maiz acrescentava o perigo era não terem vista do Sancto Lenho que atrás tinhão deichado, o que advirtindo o prior do Crato escolheo três muy animozos mancebos que por meo dos inimigos levarão o segrado pendão com cuya vista cobrarão os portuguezes tanto animo e forteleza que avendo estado a batalha athé hy muy duvidosa não podendo já os mouros soportar o impito dos portugueses comesarão a virar as costas e dando lhe alcamsse os nosos fizerão nelles miseravel estrago, hindo sempre diante de todos o mesmo rey Dom Affonço.*

Veneração e adoração, por um lado, e ânimo e fortaleza, por outro, são os sentimentos e atitudes que ressaltam do excerto que acabamos de reproduzir.

A outra notícia de que temos conhecimento foi retirada do Agiologio Lusitano e também se encontra reproduzida nos tombos da comenda<sup>35</sup>. O seu autor, Jorge Cardoso, persiste na associação da mesma relíquia do Santo Lenho à batalha do Salado, mas, fazendo uso de uma narrativa mais rica, acrescenta alguns elementos aos textos anteriores.

<sup>34</sup> ANTT – Comendas da Ordem de Malta, 32/151, fls. 108v-112r; ANTT – Comendas da Ordem de Malta, 32/153, fls. 19v-22v; ANTT – Comendas da Ordem de Malta, 32/154, fls. 167r-169r; ANTT – Comendas da Ordem de Malta, 32/155, fls. 192r-195r; ANTT – Comendas da Ordem de Malta, 32/157, fls. 146r-148r. *A Comenda de Marmelar. Corpus Documental (1258-1640)*, doc. 82, p. 231-233.

<sup>35</sup> ANTT – Comendas da Ordem de Malta, 32/151, fls. 108v-112r; ANTT – Comendas da Ordem de Malta, 32/153, fls. 19v-22v; ANTT – Comendas da Ordem de Malta, 32/154, fls. 167r-169r; ANTT – Comendas da Ordem de Malta, 32/155, fls. 192r-195r; ANTT – Comendas da Ordem de Malta, 32/157, fls. 146r-148r. *A Comenda de Marmelar. Corpus Documental (1258-1640)*, doc. 82, p. 233-235.

[fl 110v] [...] *Pasemos agora do Arcebispado de Braga ao de Evora donde acharemos a Vera Crus do Marmellar termo de Portel Comenda hoje principal da Militar Hordem de São João; esta famosa reliquia trouxe de Hierosalem Frey Affonço Pires Farinha Prior do Hospital neste reyno, o qual edeficou este mosteiro a instancia do illustrisimo Dom Joam Peres de Avoim dando lhe de esmola o sitio anno 1271 e dotando o com grande bizarria e liberalidade como consta de hua selebre pedra que esta nas costas da torre antiga da Vera Crus. He certo que vinha esta reliquia dirigida a Sé de Evora e chegando ao lugar da Fonte Santa nunca a mulla que a trazia quiz pasar avante ate que lhe foi tirada a sagrada [fl 111r] carga e para que não servisse em porfanos usos estalou de repente com admiração de todos que ali se achavão e para ficar maiz famoso o milagre brotou a terra hum canal de agoa que hoje persevera como titullo da Fonte Sancta, e o arrieiro metendo na terra a vara com que picava a mulla encontinentemente se vio hum fermoço pinheiro de que inda há memoria por mais que os romeiros o levem feito em cruces pellas quais obra o Ceo grandes maravilhas tudo isto corre por conta da tradição a qual nada acrescentamos nem demenuimos.*

*Este hé o Santo Lenho que foi levado a Batalha do Salado anno 1340 onde antes da pelleya mandou el rey Dom Affonço hir ao prior do Crato Dom Alvaro Gonçalves Pereira que arvorase em huma astea para que fosse visto e adorado do exercito christão asy jefes. E precenciando com aquellas palavras do psalmista – Exurgat Deus et dissipentur inimici eius<sup>36</sup> – sendo o conflito muy travado a pouco espaço tudo erão alaridos mortes e rios de sangue como dis a cronica, e metendo se o noso rey pellos arrayais imigos se adiantou tanto que a sy e aos seus pos em grande aperto e o que mais acrescentava o perigo era nam ter vista do Santo [fl 111v] Lenho por lhe ficar nas costas, o que advirtindo o prior escolheo tres animozos soldados que atravessaram plo meo dos inimigos com o sagrado pendão a vista do qual cobrarão os nosos tal animo e vallor que estando a vitoria mui duvidozza não podendo os mouros soportar o impito e furor luzitano voltarão as costas vergonhozamente hindo lhe os christãos no alcanse fazendo nelles miseravel estrago. Esta gloriozíssima vitoria se attribuiu ao Sagrado Lenho da qual se resou muitos annos nas Sés de Lisboa e Evora com titullo de – Vitoria Christianorum e inda hoje na de Coimbra como diremos em seu dia trinta de Outubro.*

*E vindo de la a Santa Reliquia levou el rey gosto que se partise em duas partes iguais e fosse huma na Se de Evora e outra em a sua igreya da*

<sup>36</sup> Trata-se do salmo 67.

*Vera Crus que depois exornou de prata a mayor custo o condestable Dom Nuno Alvres Pereira emtallando nella suas armas. Tinha antigamente de comprimento perto de dous palmos com dois bracos iguais hum no cimo, outro no baixo.*

Este relato tem também um cariz fantasioso e distingue-se dos anteriores quando transmite a ideia de que a relíquia foi trazida por Fr. Afonso Pires Farinha, fundador da comenda de Marmelar. À semelhança da primeira notícia seiscentista a que fizemos referência, também na que acabamos de reproduzir é afirmado que a relíquia se destinava à Sé de Évora, embora por razões milagrosas tenha permanecido em Marmelar, povoado situado a cerca de 65km de distância.

Os relatos escolhidos para discutirmos o assunto são unânimes no reconhecimento de uma vertente fantasiosa aos episódios que querem dar a conhecer. Diferem, porém, na sua concretização. O milagre que todos aceitam é o da vitória das forças cristãs na batalha do Salado, alcançada, para uns, por intercessão da Vera Cruz e, para outros, pela intercessão de três mártires. A versão do Agiologio Lusitano é a mais elaborada e testemunha também a ocorrência de um segundo milagre consubstanciado nas seguintes palavras: «e para ficar mais famoso o milagre brotou a terra hum canal de agoa que hoje persevera como titullo da Fonte Sancta, e [...] se vio hum fermoço pinheiro de que inda há memoria por mais que os romeiros o levem feito em cruces». Em suma, os dois milagres proporcionam um mesmo resultado: a difusão da fé cristã. A nascente de água e a replicação das cruces funcionam como metáforas dessa mesma aspiração.

A memória que se pretende transmitir é que esta relíquia se destinaria à sé de Évora, embora tenha acabado por ficar no mosteiro de Marmelar, localizado na sua área de jurisdição. Talvez a mudança de destino encontre justificação no facto de pretender centralizar a ação numa igreja situada em terra com marca fronteiriça e pertencente a uma ordem religioso-militar oriunda de Jerusalém. Estas características identificam este pequeno templo com a causa da cruzada e, por isso, tornam-no mais propício à receção de um objeto sagrado que sintetizava toda essa ideologia.

Como já tivemos oportunidade de escrever, enraizou-se a tradição de que foi Afonso Pires Farinha o portador da relíquia, embora não haja prova documental coeva que o confirme. Se assim tivesse acontecido, seria expectável que algumas fontes primárias o referissem, mas não é isso que se verifica, nem mesmo em sede da lápide feita em sua homenagem e que se preserva na sacristia da igreja de Marmelar.

Paralelamente às memórias textuais que reunimos, coloca-se a questão do orago do mosteiro. Na já mencionada doação de 2 de abril de 1271, feita

pelos senhores de Portel em benefício da Ordem do Hospital, não é referida a relíquia, nem o orago do mosteiro de Marmelar. Em contrapartida, José Anastácio de Figueiredo, em obra editada no ano de 1800, afirma que uma lápide comemorativa de Afonso Pires Farinha, à época existente nesta igreja, o dava como estando sob a invocação de S. Pedro<sup>37</sup>. A partir daqui a discussão em torno do momento de incorporação da relíquia no espólio de Marmelar torna-se mais complicada e enigmática pela ausência de informação.

Como afirmámos, o primeiro elemento documental que comprova a existência da relíquia em Marmelar é o último testamento de D. Dinis, do ano de 1322<sup>38</sup>, em que consta que o monarca a mandou devolver ao mosteiro, depois de a ter pedido emprestada por razões devocionais. Em consonância com os elementos conhecidos, o orago da igreja de Marmelar era da invocação de S. Pedro (referido, em suma, na carta de 13 de janeiro de 1262<sup>39</sup>, quando o bispo e cabido de Évora definiram a jurisdição das igrejas do senhorio de Portel, e quando foi lavrada uma lápide evocativa da morte de Fr. Farinha, datada possivelmente da Era de 1366, isto é, ano de 1328<sup>40</sup>). Depois disto mudou para Vera Cruz. O primeiro documento que se conserva atualmente em que ficou registado que o mosteiro estava sob a invocação da Vera Cruz é de 5 de maio de 1397 e consiste na concessão de um privilégio régio feito precisamente em honra da relíquia<sup>41</sup>. A mudança de orago de uma determinada igreja, não sendo frequente, está documentada para outros espaços de culto.

Os dados expostos sugerem que o facto que pode ter justificado a alteração de orago foi a batalha do Salado e, nomeadamente, a posterior exaltação do papel da relíquia nesse contexto de guerra. Este episódio deu origem a uma espécie de refundação da comenda, que de um pequeno núcleo territorial situado no Alentejo foi promovida a protagonista decisiva da história de Portugal e dos restantes reinos ibéricos cristãos, através da incorporação da marca da Terra Santa e de uma retórica integradora da Cristandade, com cunho milagroso. Com efeito, a memória da comenda de Marmelar tem sido projetada através da relíquia do Santo Lenho e do carácter heroico que lhe foi dado na batalha

<sup>37</sup> Leitura reproduzida e comentada por BARROCA, Mário – *Epigrafia Medieval Portuguesa 862-1422*, vol II, tomo 1, inscrição 398, p. 1024-1025.

<sup>38</sup> ANTT – *Gaveta 16, mç 1, nº 22*; ANTT – *Leitura Nova, Livro dos Reis*, liv. 1, fls. 104r-107r. Publ. - SOUSA, António Caetano de - *Provas da história genealógica*, Tomo I, livro II, p. 127. *A Comenda de Marmelar. Corpus Documental (1258-1640)*, doc. 15, p. 85-86.

<sup>39</sup> ANTT – *Comendas da Ordem de Malta, Comenda de Marmelar*, liv. 32/157, fls. 69v-71v. ANTT – *Comendas da Ordem de Malta, Comenda de Marmelar*, liv. 32/156, fls. 72r-74v. BIBLIOTECA PÚBLICA DE ÉVORA, *Cód. CIX / 1-15, nº 40 (traslado). A Comenda de Marmelar. Corpus Documental (1258-1640)*, doc. 6, p. 39-42.

<sup>40</sup> BARROCA, Mário – *Epigrafia Medieval Portuguesa 862-1422*, vol II, tomo 1, inscrição 398, p. 1024-1025.

<sup>41</sup> Publ. - *Chancelarias Portuguesas. D. João I*, vol. II, tomo 3, nº 1220, p. 97-98. *A Comenda de Marmelar. Corpus Documental (1258-1640)*, doc. 17, p. 88-89.

do Salado. A partir daqui a comenda entrou numa segunda etapa evolutiva, dinamizada pela monarquia e pela família Pereira muito ligada ao priorado do Crato da Ordem do Hospital. Do ponto de vista histórico, a interpretação dos dados documentais é bastante complexa e não pode excluir as disputas entre duas famílias rivais: os de Góis-Farinha e os Pereira, ambas ligadas à Ordem do Hospital. Por esta via pretendiam consolidar o seu poder e afirmar a sua presença a partir de dois mosteiros paradigmáticos das problemáticas em questão: o de Marmelar, guardião da relíquia, e o de Flor da Rosa, construído para honrar o Salado, respetivamente. Os usos políticos das relíquias eram comuns na Idade Média e garantiam uma maior visibilidade do sagrado<sup>42</sup>.

A partir do final do século XIV, houve privilégios régios concedidos a Marmelar que foram justificados por motivos devocionais e de promoção da veneração da relíquia aí existente. Assim aconteceu com D. João I que, «por honra da Vera Cruz», privilegiou vinte homens que povoassem e residissem em permanência em Marmelar<sup>43</sup>, com D. Afonso V que, também «por honra da Santa Vera Cruz», autorizou quarenta homens a morar e povoar o dito lugar<sup>44</sup>, e, por fim, com D. Sebastião que instituiu mais uma feira nesse local, com o objetivo de «aumentar a devoção e veneração da Santa Relíquia do Lenho da Vera Cruz»<sup>45</sup>.

Estes testemunhos documentais manifestam a relevância da relíquia da Vera Cruz no contexto da comenda alentejana de Marmelar a partir dos tempos medievais. De acordo com os documentos conhecidos, a reconstrução dos milagres historicamente atribuídos ao seu contexto tem uma sequência. Na linha temporal dos episódios que se pretendem contar, o primeiro milagre justificou a acomodação da relíquia no espaço do mosteiro e deve-se à prosa do Agiologio Lusitano. A sua leitura remete-nos sobretudo para um uso religioso da peça sagrada e procura prevenir usos profanos da mesma. O segundo milagre evoca a capacidade da relíquia no alcance da vitória da batalha do Salado e consta no Livro de Linhagens do Conde D. Pedro. Desta feita, sobressai um

<sup>42</sup> COSTA, Paula Pinto; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa – *A Visibilidade do Sagrado. Relíquias Cristãs na Idade Média*. 1ª edição. Curitiba: Editora Prismas, 2017; 2ª edição. Appris Editora, 2021.

<sup>43</sup> Privilégio datado de 5 de maio de 1397. Publ. - *Chancelarias Portuguesas. D. João I*, vol. II, tomo 3, n.º 1220, p. 97-98. *A Comenda de Marmelar. Corpus Documental (1258-1640)*, doc. 17, p. 88-89.

<sup>44</sup> Em documento datado de 17 de março de 1450. ANTT – *Chancelaria de D. Manuel I*, liv. 29, fls. 28-28v; ANTT – *Chancelaria de D. João III*, liv. 45, fls. 61r; ANTT – *Leitura Nova, Odiana*, liv. 5, fl. 234v-235r; ANTT – *Leitura Nova, Odiana*, liv. 3, fl. 260v-261; ANTT – *Comendas da Ordem de Malta*, 32/151; ANTT – *Comendas da Ordem de Malta*, 32/153; ANTT – *Comendas da Ordem de Malta, Comenda de Marmelar*, liv. 32/154, fls. 177v-179v; ANTT – *Comendas da Ordem de Malta, Comenda de Marmelar*, liv. 32/155, fls. 202r-205r; ANTT – *Comendas da Ordem de Malta, Comenda de Marmelar*, liv. 32/157, fls. 94v-95v. Publ. - *Livro dos forais*, vol. 3, doc. 319, p. 152-154. *A Comenda de Marmelar. Corpus Documental (1258-1640)*, doc. 28, p. 112-114.

<sup>45</sup> Concessão datada de 9 de janeiro de 1574. ANTT – *Gaveta 6, mc. ún.*, n.º 110 (sumariada); ANTT – *Privilégios de D. Sebastião*, liv. 11, fls. 4-4v. *A Comenda de Marmelar. Corpus Documental (1258-1640)*, doc. 79, p. 224-225.

uso sociopolítico da relíquia, que galvaniza a relação entre os Pereira e a coroa. Na lógica dos textos em que se registam estas retóricas, a situação inverte-se. Ou seja, no contexto de Marmelar, a relíquia começa por ser reconhecida por razões confessionais (como lembra o testamento de D. Dinis e Fr. João Álvares), depois adquire uma utilidade sociopolítica (expressa no Livro de Linhagens e na crónica de D. Afonso IV), que pode ter estimulado o culto que lhe era votado (e que justificou a concessão de privilégios régios) e, já no século XVII (na prosa do Agiológio Lusitano), voltou a recuperar uma aura religiosa mais acentuada.

A dimensão imaterial da comenda de Marmelar foi sendo desenvolvida com este tipo de retóricas. A partir da sua projeção, a comenda excederia a sua geografia local, pois reflete conceitos além-fronteira, provenientes do Oriente Latino e do ambiente de cruzada, esferas em que o Santo Lenho era considerado o mais poderoso símbolo da Cristandade. O culto à relíquia e a sua valorização histórica foi oscilando entre a evocação do seu poder devocional e o seu aproveitamento e apropriação senhorial e política, domínios que excedem o campo do sagrado.

Artigo recebido em 15/10/2021

Artigo aceite para publicação em 23/11/2021



## ENTRE CLAUSTRO E CATEDRA: SÃO LOURENÇO JUSTINIANO E AS TRANSFORMAÇÕES DE UM MODELO DE SANTIDADE

NUNO DE PINHO FALCÃO

UNILAB; CITCEM

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28a3>

[nunopinhofalcao@unilab.edu.br](mailto:nunopinhofalcao@unilab.edu.br)

**RESUMO:** Em 1956, a comemoração do quinto centenário da morte de São Lourenço Justiniano, Protopatriarca de Veneza, tornou-o alvo do interesse de historiadores e teólogos. Os estudos então produzidos, que evidenciam a sua dimensão espiritual e reformadora, percurso de vida e ação prelatícia, tiveram um amplo incentivo do Patriarca Angelo Giuseppe Roncalli.

O interesse do futuro João XXIII pelo seu antecessor no Patriarcado, e o sentido dado à investigação pelos diversos autores, revela o apelo que a figura do primeiro Patriarca de Veneza teria para a contemporaneidade.

Entre o perfil de santidade construído nos séculos XV e XVI, e a sua recuperação pela Igreja veneziana do século XX, é possível descartar diferentes visões de Lourenço Justiniano, nascidas das particularidades de cada época, e do espelhamento que cada uma delas fez sobre o perfil do Protopatriarca.

Se num primeiro tempo se louva em Lourenço Justiniano a perfeição de vida e o prelado exemplar, já o século XX foca-se na sua dimensão reformadora e teológica, recuperando para o movimento do *aggiornamento* da Igreja toda a sua exemplaridade de prelado reformador pré-tridentino.

**PALAVRAS-CHAVE:** São Lourenço Justiniano; Santidade; Reforma.

**ABSTRACT:** In 1956, the commemoration of the fifth centenary of the death of St Lawrence Justinian, Protopatriarch of Venice, made him the object of interest of historians and theologians. The studies produced at the time, which highlighted his spiritual and reforming dimension, his life journey and his prelatric activity, received ample encouragement from Patriarch Angelo Giuseppe Roncalli.

The interest of the future John XXIII in his predecessor in the Patriarchate, and the sense given to the research by the various authors, reveal the appeal that the figure of the first Patriarch of Venice would have for the contemporary world.

Between the profile of holiness constructed in the fifteenth and sixteenth centuries, and its recovery by the Venetian Church in the twentieth century, it is possible to discern different visions of Lawrence Justinian, born of the particularities of each era, and the mirroring that each one did on the profile of

the Protopatriarch.

While at first Lawrence Justinian was praised for the perfection of his life and for being an exemplary prelate, the 20th century focused on his reforming and theological dimension, recovering for the *aggiornamento* movement of the Church all his exemplary qualities as a pre-Tridentine reforming prelate.

**KEYWORDS:** Saint Lawrence Justinian; Holiness; Reformation.

*<sup>14</sup>Vós sois meus amigos, se fizerdes o que Eu vos mando. <sup>15</sup>Já não vos chamo servos, visto que um servo não está ao corrente do que faz o seu senhor; mas a vós chamei-vos amigos, porque vos dei a conhecer tudo o que ouvi ao meu Pai.<sup>1</sup>*

A ideia da amizade com Deus, como base do ideal de santidade, é tão antigo quanto o próprio cristianismo, estabelecido que está na passagem do Evangelho de João citada, e que se enquadra no contexto da revelação, por Cristo aos seus Apóstolos, do mandamento novo do Amor.

Do Evangelho de João nasce esta ideia dos “Amigos de Deus”, expressão que vemos utilizada, por exemplo, pela mística germânica do séc. XIV<sup>2</sup>, e que abrangerá não apenas os seguidores dos dias apostólicos, mas também aqueles que a Igreja, no seu percurso histórico, declarou serem “membros vivos de Cristo e templos do Espírito Santo”, na formulação do Concílio Tridentino<sup>3</sup>, a partir das 1ª e 2ª Cartas de Paulo aos Coríntios.

Aos santos, “Amigos de Deus”, a Igreja atribuiu o papel de modelos de vida cristã, o que resultou naturalmente em que o santo fosse apresentado, e venerado, enquanto recipiente de virtudes, exemplo de ortodoxia na Fé e imagem de perfeição.

Esta ideia de santidade modelar coloca em tensão os conceitos históricos de espaço e de tempo, já que os contextos em que um exemplo de santidade é considerado válido, enquanto foco de devoção e modelo de vida a seguir, podem variar. O apelo espiritual e pastoral dos santos, como facilmente é apreensível, varia largamente entre cada santo e entre épocas históricas.

Se o culto Antoniano mantém até hoje, e desde o séc. XIII, uma vitalidade e uma expansão global (pode afirmar-se, sem erro, que em todos os continentes

---

<sup>1</sup> *Bíblia Sagrada*. Lisboa: Difusora Bíblica, 2001. p.1760.

<sup>2</sup> WALSH, Reginald. - *Friends of God*. In *The Catholic Encyclopedia*. Nova Iorque: Robert Appleton Company, 1909. Vol. 6. Disponível em <<https://www.newadvent.org/cathen/06306a.htm>>. [Consulta realizada em 24/11/2021].

<sup>3</sup> REYCEND, João Baptista – *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento [...]*. Lisboa: Oficina patriarcal de Francisco Luiz Amneno, 1781. Tomo II. pp. 348 e 349.

existem igrejas, paróquias e conventos/mosteiros dedicados a Santo António), outros santos não superaram as barreiras do espaço e do tempo, com culto que pode ser apenas regional ou nacional, e focado em determinadas épocas históricas. Nesta situação podemos encontrar diversos dos santos mártires dos primeiros séculos cujos nomes, e exemplo, estão ausentes da cultura dos católicos contemporâneos, ou ainda o caso dos santos bispos e religiosos/as medievais, cujo culto ficou restrito a uma diocese, a uma região, ou a um país; como será o caso de santos como Romualdo de Malinas, Arnulfo de Metz, ou Senhorinha de Basto.

Estas temporalidades e espacialidades variáveis não implicam, no entanto, processos exclusivamente lineares na sua progressão histórica, sendo que o culto de alguns santos, e concomitantemente o cultivar da sua memória, poderão recuperar dinâmicas anteriormente perdidas. A redescoberta ou revisitação de alguns santos, a sua resignificação no contexto de transformações eclesiais, permitem uma revalorização dos seus carismas à luz dos novos contextos, permitindo assim que o culto destes santos tenha uma sobrevida.

Carisma de santidade redescoberto é o que nos ocupará neste artigo, focado que está no culto de um santo pré-tridentino, mas cuja vida incluiu, à distância de quase um século, as tensões reformadoras que o concílio irá codificar. Trata-se de São Lourenço Justiniano (Lorenzo Giustiniani, ca. 1381-1456), Bispo de Castello e primeiro Patriarca de Veneza, por diversas vezes prior e reitor geral da Congregação de S. Jorge em Alga de Veneza.

### **Patrício, Patriarca e Santo – Lourenço Justiniano como glória de Veneza**

Uma característica fundamental para a compreensão da figura histórica, e do perfil de santidade, de Lourenço Justiniano é a sua pertença ao patriciado veneziano. Esta característica de classe social não implica, no entanto, que o seu carisma de santidade fique restrito a este universo social limitado das famílias da elite veneziana, já que poderá ser considerado um santo que se coloca em diversos níveis da história religiosa, política e social, com um exemplo que reverberou de diferentes modos, e com diferentes interesses, em cada um desses domínios em que se fez sentir.

A mais antiga biografia do santo, e aquela que inicia a divulgação do seu perfil como o de um homem predestinado à santidade, foi escrita precisamente no contexto dessa elite veneziana a que Lourenço Justiniano pertencia, e está profundamente conectada à política religiosa da República de Veneza, que procurou transformar o seu primeiro Patriarca numa figura próxima à ideia de um “santo nacional”.

Foi autor desta obra, a “*Divi Laurentii Iustiniani Venetiarum Prothopatriarchae Vita*”<sup>4</sup>, Bernardo Justiniano, sobrinho do Patriarca e patrício veneziano. Membro do Conselho Maior e do Conselho dos Dez, com uma longa carreira política e diplomática, foi igualmente um importante autor, sendo da sua pena a primeira História significativa de Veneza, obra em 15 volumes, e a bem mais modesta (em tamanho) “*Vita*” de seu tio, a que se podem somar ainda um conjunto de “*orationes*” que pronunciou durante a sua vida diplomática perante Papas e outros monarcas<sup>5</sup>.

Esta “*Vita*” do santo, redigida por alguém que estava familiarmente muito próxima ao Patriarca<sup>6</sup>, será a mais importante fonte de informação sobre o seu percurso, conjugando numa única narrativa, e de modo abrangente, os diversos passos da sua vida, que se poderão organizar em três grandes períodos:

- Infância e juventude (ca. 1381 – <1404) – período inicial da vida e da formação de Lourenço Justiniano, que decorreu no âmbito da residência familiar, o Ca’ Giustinian, situado na antiga paróquia de S. Moisés de Veneza. Nesta época ainda seria conhecido pelo seu nome de batismo, João (Giovanni), que abandonará na fase seguinte da sua vida<sup>7</sup>. Este período ocupa o primeiro capítulo da obra de Bernardo Justiniano.

<sup>4</sup> GIUSTINIANI, Bernardo – *Divi Laurentii Iustiniani Venetiarum Prothopatriarchae Vita*. In GIUSTINIANI, Lorenzo, CSGA, Santo, *Opera Divi Laurentii Iustiniani Venetiarum Protopatriarcha*. [Brescia]: [Angelo Britanico], [1506]. Esta edição de 1506, que será a edição *princeps* das obras completas de S. Lourenço Justiniano, vem substituir uma circulação prévia em formato manuscrito (sobre as edições manuscritas vide GAVINELLI, Simona – *I codici bresciani delle opere di Lorenzo Giustiniani nell'edizione diligentissime castigata di Girolamo Cavalli*. In *Commentari dell'Ateneo di Brescia per l'anno 2006*. Brescia: Ateneo de Brescia, 2009. Vol. 205, pp. 119-154). Um dos biógrafos do santo menciona uma primeira edição da “*Vita beati Laurentii Iustiniani Venetiarum protopatriarchae*”, datada de 1475 e da oficina veneziana de Jacques le Rouge (Jacobus Rubeus). Os Lóios, ligados carismaticamente aos Cónegos de São Jorge em Alga de Veneza, tinham uma versão manuscrita desta “*Vita*”, que abria o códice da tradução de uma das obras de Lourenço Justiniano, o “*Livro da Regra e Perfeição da Conversação de Monges*” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo [ANTT] – Manuscritos da Livraria, n.º 513, fól. 1 a 19). Esta tradução tem sido atribuída à Infanta D. Catarina, filha do rei D. Duarte, como informa a página de rosto da sua edição impressa (JUSTINIANO, Lourenço, CSGA, Santo – *Ho Livro da regra e perfeçom da conversação dos monges. Ho Livro da vida solitária*. Coimbra: Mosteiro de St.ª Cruz; Germão Galharde, 1531). Esta edição impressa, ao contrário do manuscrito aqui citado, tem omissa a biografia realizada por Bernardo Justiniano, o que se deverá ao facto de esta ter sido escrita após a morte da Infanta. As edições em português da obra de S. Lourenço Justiniano permitem-nos afirmar, o que é particularmente significativo, que a produção teológica do santo circulava, em formato manuscrito e traduzida a línguas vernáculas, antes de 1463 (ano da morte da Infanta). Esta tradução da autoria da filha do rei D. Duarte, com enorme probabilidade, será a primeira das obras do futuro santo, demonstrando a importância da relação entre os Cónegos de Alga de Veneza e os Lóios em Portugal.

<sup>5</sup> PISTILLI, Gino – *GIUSTINIAN, Bernardo*. In *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2002. Vol.57. Disponível em <[https://www.treccani.it/enciclopedia/bernardo-giustinian\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/bernardo-giustinian_%28Dizionario-Biografico%29/)>. [Consulta realizada em 24/11/2021].

<sup>6</sup> Como o mesmo refere “... Como assi seja que eu dos meus tenros anos o amey mais que a padre, e por sua partida fiquei assi triste...”, cf. ANTT – Manuscritos da Livraria, n.º 513, fól. 1.

<sup>7</sup> DEL TORRE, Giuseppe – *LORENZO Giustinian, santo*. In *Dizionario Biografico degli Italiani*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2007. Vol.66. Disponível em <[https://www.treccani.it/enciclopedia/santo-lorenzo-giustinian\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/santo-lorenzo-giustinian_%28Dizionario-Biografico%29/)>. [Consulta realizada em 24/11/2021].

- Cónego secular de S. Jorge em Alga (<1404 - 1433) – período de vida claustral, de maior maturação espiritual de Lourenço Justiniano. Este período terá início com a sua entrada no grupo fundacional da Congregação de S. Jorge, da ilha de Alga, na laguna veneziana<sup>8</sup>. Tratado nos capítulos segundo a quarto da “Vita”.
- Prelado diocesano: Bispo de Castello (1433 – 1451) e Patriarca de Veneza (1451 – 1456) – período prelatício diocesano (em contraponto às suas prelaturas na Congregação de S. Jorge em Alga). Inicia-se com a sua eleição para ordinário diocesano de Veneza (Bispo de Castello), pelo Papa Eugénio IV, e tem uma segunda fase formal entre 1451 e 1456, período que medeia entre a supressão do Patriarcado de Grado e a elevação da Diocese de Castello a Patriarcado de Veneza, por Nicolau V, e a morte de Lourenço Justiniano. Esta fase ocupa os demais capítulos da obra de Bernardo Justiniano (capítulos quinto a décimo-primeiro).

Todos estes períodos são contemplados por Bernardo Justiniano na sua obra, cujo argumento central apontava já para a ideia da predestinação do seu tio, e desde a juventude, à santidade:

*Agora falando da primeira idade deste padre Lourenço, digo que declarou em ella singular parecer em seus costumes. Algum nom mais temperado ou mais de amar em sai conversaçam que elle. Com os mayores que sy estava de boamente, com os yguaes prazível, e aos menores achegado. Certo em sua grandeza de coraçam se parecia bem, porque aás cousas altas sempre era intento. Alguma cousa e jogo o nam deleitava, assi como soem fazer aos outros mancebos, mas per divinal sabedoria era levado a cousas grandes<sup>9</sup>.*

Trata-se de um texto dentro das lógicas linhagísticas do patriciado veneziano, bem como dos interesses da política religiosa da república Veneziana, e que apontava já (e cerca de meio século antes da beatificação de Lourenço Justiniano, que ocorrerá em 1524) para a proposta de Lourenço Justiniano como um santo reformador, bispo, patrício e veneziano, categorias entendidas pela Congregação de Alga, pela Igreja de Veneza, pelo governo da República (as principais instituições envolvidas no processo de canonização, e por esta

<sup>8</sup> O historiador italiano Silvio Tramontin, definia o mosteiro de S. Jorge em Alga como “...una piccola isola tra Venezia e la terraferma...”. Cf. TRAMONTIN, Silvio - *Canonici Seculari di S. Giorgio in Alga*. In PELLICCIA, Guerrino e ROCCA, Giancarlo, ed., *Dizionario degli Istituti di Perfezione*. Roma: Edizione Paoline, 1975. col. 154-158. col. 155

<sup>9</sup> ANTT - Manuscritos da Livraria, n.º 513, fól. 3v.

ordem), pela sua própria família, como intercambiáveis<sup>10</sup>.

Com um culto popular que o antecedeu na morte, e que recrudescer nos anos seguintes ao seu desaparecimento, Lourenço Justiniano era no século anterior ao Concílio de Trento o santo veneziano desejado pelo povo do Veneto, pelas suas elites a que pertencia, pela Igreja que liderara e pelo governo de um Estado que o entendia como um santo de Veneza<sup>11</sup>.

Construindo uma narrativa centrada num processo individual de completa adesão a Deus, um percurso numa via de perfeição, Bernardo Justiniano apresenta-nos a vocação de Lourenço na dura evolução da vida secular à vida espiritual inteiramente despojada, caminho de perfeição e de união com Deus. Esta adesão absoluta fica clara nas palavras que atribui ao seu tio, na passagem em que descreve (nos primeiros dias de Lourenço no mosteiro de S. Jorge em Alga) a decisão definitiva de perseverar na vida religiosa e no abandono completo da vida secular de patricio veneziano: "...Entom se tornou á cruz do Senhor e disse: Tu es Senhor minha esperança em ti he o meu certo abrigo."<sup>12</sup>

Construindo uma imagem ascética de Lourenço Justiniano, que aliás concorda com a representação pictórica que temos do santo, reproduzida amplamente a partir do retrato que a Congregação de S. Jorge em Alga terá encomendado a Gentile Bellini<sup>13</sup>, Bernardo Justiniano foca o segundo capítulo da biografia ("Da sede e fome, vigílias e todo quebrantamento do corpo. Da sofrença das dores per toda sua hidade") numa narrativa moralizante, de um Lourenço Justiniano que é representado como diferente dos seus irmãos de Congregação, pelo rigor de vida, pelos jejus e pelas vigílias que cumpria, e isto para além do que era a prática de uma Congregação religiosa destacada pelo seu reformismo e pela observância estrita e exemplar da vida clerical<sup>14</sup>.

É nítido, na construção do texto de Bernardo Justiniano, o objetivo de

10 Para as questões das políticas dinástica e religiosa venezianas dos séculos XIV e XV, vejam-se as diversas contribuições em ARNALDI, Girolamo e CRACCO, Giorgio, coord. - *La formazione dello stato patrizio. In Storia di Venezia: dalle origini alla caduta della serenissima*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1997. Vol. III.

11 DEL TORRE, Giuseppe - *LORENZO Giustinian, santo*. In *Dizionario Biografico degli Italiani*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2007. Vol.66. Disponível em <[https://www.treccani.it/enciclopedia/santo-lorenzo-giustinian\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/santo-lorenzo-giustinian_%28Dizionario-Biografico%29/)>. [Consulta realizada em 24/11/2021].

12 ANTT - Manuscritos da Livraria, n.º 513, fól. 4v.

13 Sobre a iconografia de S. Lourenço Justiniano veja-se TRAMONTIN, Silvio - *S. Lorenzo Giustiniani nell'arte e nel culto della Serenissima*. Veneza: Studium Cattolico Veneziano, 1956. Vol. I da "Collana Laurenziana".

14 Para um estudo da Congregação de S. Jorge em Alga de Veneza, instituição para a qual ainda falta um estudo de fundo, vejam-se os trabalhos de TRAMONTIN, Silvio - *Canonici Seculari di S. Giorgio in Alga*. In PELLICCIA, Guerrino e ROCCA, Giancarlo, ed., *Dizionario degli Istituti di Perfezione*. Roma: Edizione Paoline, 1975. col. 154-158; CRACCO, Giorgio - *La fondazione dei canonici secolari di San Giorgio in Alga*. In *Rivista di storia della Chiesa in Italia*. Roma: Herder Editrice e Libreria, 1959. pp. 70 a 88. Para a relação da Congregação de S. Jorge em Alga com a Congregação de S. João Evangelista, de Portugal, veja-se FALCÃO, Nuno de Pinho - *Ecclesia Semper Reformanda. A Congregação dos Lóios e a Reforma da Igreja (Itália, Portugal e África 1404-1580)*. Porto: Edições Afrontamento/ CITCEM, 2018.

apresentar o percurso de vida de Lourenço Justiniano à luz das virtudes cristãs (tanto as cardeais, como as teológicas, e as que decorrem destas<sup>15</sup>), o que o autor desenvolve ao longo dos capítulos, focando particularmente nas virtudes da temperança, da abstinência, castidade, humildade e paciência (mansidão).

A estas virtudes, o autor acrescenta ainda as virtudes intelectuais da sabedoria e da prudência, que Lourenço Justiniano exerceria particularmente durante o seu governo episcopal, mas que poderemos supor como uma das causas para que, durante o seu período claustral, Lourenço Justiniano tenha sido o cônego da Congregação de S. Jorge em Alga que mais vezes foi chamado ao exercício do reitorado geral<sup>16</sup>. Esta sua escolha preferencial para o exercício das prelaturas demonstra bem o ascendente moral que manteria dentro da sua Congregação.

Este enfoque generalizado nas virtudes exercidas por Lourenço Justiniano ao longo da sua vida é esclarecedor do objetivo principal da obra de Bernardo Justiniano: mais do que um simples registo memorialístico da vida de um dos seus parentes mais próximos<sup>17</sup>, a “Vita”, que terá sido redigida entre 1471 e 1474, tinha por objetivo servir de base ao processo canónico autorizado por Sisto IV em 1472 e aberto formalmente em 1474 e que visava a canonização de Lourenço Justiniano; processo organizado pela Congregação de S. Jorge em Alga, pelo Patriarcado de Veneza, e com o particular empenho do governo da República Veneziana<sup>18</sup>.

Este objetivo “processual” da obra de Bernardo Justiniano, bem como a unanimidade aparente que procura representar em torno da santidade de

<sup>15</sup> Para uma definição global das virtudes cristãs, veja-se WALDRON, Martin Augustine - *Virvue*. In *The Catholic Encyclopedia*. Nova Iorque: Robert Appleton Company, 1912. Vol. 15. Disponível em <<https://www.newadvent.org/cathen/15472a.htm>>. [Consulta realizada em 24/11/2021].

<sup>16</sup> Cf. FALCÃO, Nuno de Pinho - *Ecclesia Semper Reformanda. A Congregação dos Lóios e a Reforma da Igreja (Itália, Portugal e África 1404-1580)*. Porto: Edições Afrontamento/ CITCEM, 2018. pp. 162-63 e 369-371.

<sup>17</sup> A relação próxima de Leonardo Justiniano, pai de Bernardo Justiniano, com o seu irmão Lourenço terá continuação na relação entre tio e sobrinho. Desde modo é compreensível que Bernardo Justiniano fosse o parente sanguíneo mais próximo do Protopatriarca veneziano habilitado a escrever sobre ele. Cf. PISTILLI, Gino - *GIUSTINIAN, Bernardo*. In *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2002. Vol.57. Disponível em <[https://www.treccani.it/enciclopedia/bernardo-giustinian\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/bernardo-giustinian_%28Dizionario-Biografico%29/)>. [Consulta realizada em 24/11/2021].

<sup>18</sup> Idem, ibidem; DEL TORRE, Giuseppe - *LORENZO Giustinian, santo*. In *Dizionario Biografico degli Italiani*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2007. Vol.66. Disponível em <[https://www.treccani.it/enciclopedia/santo-lorenzo-giustinian\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/santo-lorenzo-giustinian_%28Dizionario-Biografico%29/)>. [Consulta realizada em 24/11/2021]. Giorgio Cracco, um dos estudiosos que se dedicou a Lourenço Justiniano, ao mencionar o processo e o carisma de santidade deste religioso veneziano, afirma-o como alguém que une o ideal romano da reformador eclesiástico e o ideal veneziano de um patricio modelar, estabelecendo uma ponte entre duas lógicas de Igreja representadas por estes poderes: “...Lorenzo Giustiniani, il servo di Dio non dello Stato, che dopo la sua morte fu celebrato come “deco-ro” di Roma e insieme di Venezia, come ecclesiastico santo e insieme patrizio ideale; e per il quale lo Stato stesso, sul finire del Quattrocento, chiese al papato l’onore della canonizzazione: in nome di Dio e della patria. In fin dei conti, gli ideali di Andrea Dandolo non erano del tutto tramontati.”. CRACCO, Giorgio. 1997. *La vita civile e religiosa: Dinamiche religiose di uno Stato nascente. - La formazione dello stato patrizio*. In *Storia di Venezia: dalle origini alla caduta della serenissima*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1997. Vol. III.

Lourenço Justiniano, está patente ao longo da obra, e fica particularmente claro nas suas linhas finais, quando o autor deixa expressa a sua esperança numa rápida canonização, “...e nom crera o Senhor que longuamente assy estee sem ser canonizado homem de tantas virtudes.<sup>19</sup>”

A beatificação de Lourenço Justiniano, como já mencionado, é de 1524, no contexto inicial da reforma luterana, abrindo uma longa fase final de canonização que só será concluída em 1690.

Autor de 18 obras de espiritualidade<sup>20</sup>, focadas (tal como a sua vida religiosa) em duas grandes temáticas, a da vida em claustro e a do governo pastoral dos bispos (correspondentes, respetivamente, ao seu período de vida na Congregação de S. Jorge em Alga e na prelazia diocesana de Veneza), será no exercício das virtudes e na exemplaridade de governo pastoral em Veneza, com forte marca reformadora e moralizante, que se centrará o argumento para a canonização do santo.

Acentua-se em Lourenço Justiniano a sua falta de desejo pelo exercício da autoridade, nomeadamente nos argumentos que terá apresentado ao Papa Eugénio IV, para recusar a mitra veneziana, e que a crónica da sua Congregação<sup>21</sup> transcreve a partir da edição da sua obra completa.

O seu governo episcopal é destacado pela simplicidade de vida do prelado, pela sua presença constante na diocese, pelo exercício da caridade e pela preocupação com a formação e reformação moral do seu clero, forma de promover a reforma moral dos leigos. Sobre este fundo ergue-se o edifício argumentativo do seu processo de canonização, e tipifica-se o perfil de santidade, já que Lourenço Justiniano será canonizado como santo bispo e confessor.

Este perfil episcopal terá sido reconhecido, pela sociedade italiana do séc. XVI e XVII, por conter nestas características fundamentais que se citaram os elementos base que se desejavam de um prelado tridentino, sendo um dos exemplos mais precoces dos bispos reformadores da transição para a modernidade.

Esta característica exemplar de Lourenço Justiniano, e a sua precocidade, é bem destacada pelos historiadores da Igreja Hubert Jedin e Giuseppe Alberigo que, na obra que dedicaram ao perfil de bispo reformador no período tridentino, colocam Lourenço Justiniano em primeiro lugar entre os pensadores

<sup>19</sup> ANTT - Manuscritos da Livraria, n.º 513, fól. 19.

<sup>20</sup> Para a produção literária de S. Lourenço Justiniano vejam-se os trabalhos de BARBATO, Napoleone – *S. Lorenzo Giustiniani. Fonti. Dottrina ascetica*. [s.l.]: Pontificio Ateneo Internazionale “Angelicum”, 1959. Tese de Laurea; e COSTANTINI, Attilio - *Introduzione alle opere di San Lorenzo Giustiniani, primo Patriarca di Venezia*. Venezia: Studium Cattolico Veneziano, 1960. Vol. IV da “Collana Laurenziana”.

<sup>21</sup> TOMASINI, Iacobo Phillippo, CSGA - *Annales Canoniorum Secularium S. Georgii in Alga*. Utini [Udine]: Typis Nicolai Schiratti, 1642. pp. 141 e segs.

quatrocentistas que pensaram, escreveram e inspiraram o perfil ideal de prelado reformador, que será posteriormente consagrado pelo Concílio de Trento e que se consubstanciará superlativamente num Carlos Borromeu, de Milão<sup>22</sup>.

Destacam em Lourenço Justiniano a formulação teórica de um ideal prelatício fundado sobre uma argumentação diretamente recolhida nas Sagradas Escrituras, não mediada pela autoridade dos Padres da Igreja, e que se verificará particularmente numa das obras mais destacadas do segundo período de produção intelectual do santo, o *De institutione et regimine praelatorum*.

Trata-se de uma obra que condensa a reflexão e a experiência de Lourenço Justiniano sobre o múnus episcopal, que entende fundado numa forte dimensão espiritual vivida pelos prelados, que devem centrar a sua conduta na imitação apostólica, carisma concedido por Deus e que se traduz na perfeição de vida construída sobre a vida espiritual interior: “Per Giustinini tutto è concentrato nell’uomo interiore”<sup>23</sup>.

Em 1690, aquando da sua canonização, aponta-se em Lourenço Justiniano a sua atuação pastoral, mas numa Igreja pós-tridentina não reverberará com a mesma força e inteireza o seu perfil de prelado reformador, suplantado que estava pelos santos bispos da reforma quinhentista. Destaca-se o seu papel eminentemente regional, de um santo veneziano e de um santo dos Cónegos de Alga (entretanto já extintos) e dos seus congéneres portugueses, os Cónegos de S. João Evangelista (Lóios).

Estas dimensões estão patentes no culto que teve na Itália, entre os Cónegos de Alga, e em Portugal, exclusivamente entre os Lóios<sup>24</sup>. Esta relação particular é bem saliente nas cerimónias de canonização, presididas pelo Papa Alexandre VIII (um Papa veneziano), e em que um representante da extinta Congregação de Alga e o procurador geral dos Lóios em Roma desempenharam um papel relevante na liturgia. O último procurador-geral dos Cónegos de Alga junto da Santa Sé, D. Scipione Pochidori, e o português cónego António de S. Carlos, integraram a comitiva que portou ao altar as oblações do ofertório da missa de canonização, levando o primeiro um pequeno círio, enquanto o lóio transportou uma cesta dourada com rolas, símbolo do Espírito<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> JEDIN, Hubert e ALBERIGO, Giuseppe - *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma Cattolica*. Brescia: Morcelliana, 1985. Hubert Jedin já tinha salientado o papel de S. Lourenço Justiniano, a par de St. <sup>o</sup> Antonino de Florença como os dois maiores bispos reformadores do séc. XV, cf. JEDIN, Hubert - *Storia del Concilio di Trento*. Brescia: Morcelliana, 1949. Vol. I. pp.128 e segs.

<sup>23</sup> Idem, *ibidem*, p. 23.

<sup>24</sup> Para uma perceção do culto de S. Lourenço Justiniano entre os Lóios, em Portugal, pode-se ver o estudo para a sua iconografia no interior de algumas das comunidades Lóias: MANGUCCI, Celso - *A iconografia de São Lourenço Justiniano nos azulejos dos conventos lóios de Évora e Arraiolos*. Évora: Centro de História da Arte e investigação artística da Universidade de Évora, 2013.

<sup>25</sup> ROSSI, Maffeo Urbano - *Relazione delle Cerimonie et apurato fatto nella Basilica di S. Pietro nella Cannonizza-*

Com exceção dos seus universos de pertença, o Patriarcado de Veneza e as Congregações de S. Jorge em Alga e de S. João Evangelista de Portugal, não se descortina no mundo católico um culto amplo a São Lourenço Justiniano, colocando o seu exemplo como prelado reformador e clérigo virtuoso numa posição marginal, perante o que foi a força maciça de um século XVI dominado por uma reforma geral da Igreja, e a que esteve associada uma produção maciça de exemplos de um importante número de santos e santas ligados à reforma tridentina, às ordens e congregações religiosas (novas e reformadas), ao episcopado e ao clero exemplar<sup>26</sup>.

Será o século XX, e a iminência de um novo concílio geral, focado na reforma e atualização da Igreja, que redescobrirá a figura e exemplo de Lourenço Justiniano, que é atualizada e situada entre as inspirações históricas de um *aggiornamento* cuja liderança veio da mesma cátedra que o Protopatriarca veneziano inaugurou.

### **A reforma como carisma de santidade: Lourenço Justiniano redescoberto pelo *aggiornamento***

Quando, em janeiro de 1953, o Papa Pio XII Pacelli elege o Cardeal Angelo Giuseppe Roncalli para o Patriarcado de Veneza, estava já bem firmado o interesse e dedicação do novo Patriarca à História da Igreja, em particular aos temas da reforma eclesial.

Do período em que serviu como secretário do Bispo de Bergamo, Giacomo Radini-Tedeschi, data o início de uma metódica investigação e a produção do seu volumoso trabalho dedicado à visita pastoral realizada, em 1575, por S. Carlos Borromeu, bem como a responsabilidade pela organização das comemorações do 3º centenário da morte do oratoriano Cardeal Cesare Baronio<sup>27</sup>.

A eleição do Cardeal Roncalli para a cátedra de S. Lourenço Justiniano coincide com duas datas comemorativas: em 1951 tinham-se cumprido os cinco séculos da criação do Patriarcado de Veneza, e consequentemente o ano de 1956 seria aquele em que se comemoraria o quinto centenário da morte do Protopatriarca.

A coincidência das datas não fugiu à atenção do novo Patriarca, cuja

---

*zione de cinque Santi*. Roma: Dom. Antonio. Ercole, 1690.

<sup>26</sup> Apenas para mencionar alguns nomes de maior destaque e culto disseminado: Inácio de Loyola, Francisco Xavier, Francisco de Borja e Luís Gonzaga entre os Jesuítas; Teresa de Ávila e João da Cruz entre os Carmelitas Descalços; Pedro de Alcântara e Pascoal Bailão (canonizado com S. Lourenço Justiniano) na família Franciscana; Pio V, Carlos Borromeu ou Francisco de Sales entre os prelados.

<sup>27</sup> TRANIELLO, Francesco – *Giovanni XXIII, beato*. In *Enciclopedia dei Papi*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000. Disponível em <[https://www.treccani.it/enciclopedia/beato-giovanni-xxiii\\_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/beato-giovanni-xxiii_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/)>. [Consulta realizada em 24/11/2021].

particular predileção pelos temas de história da Igreja terão suscitado o desejo de promover a comemoração de dois eventos históricos de particular importância no percurso da Igreja de Veneza.

É certo que Angelo Roncalli nutriu um particular interesse por S. Lourenço Justiniano, manifestado pela sua produção intelectual, pela promoção de estudos em torno da sua figura e até pelo colecionar de obras relacionadas com o seu predecessor. Um bom exemplo pode ser encontrado na Biblioteca Apostólica do Vaticano, onde se conserva um exemplar da “Vita del Beato Lorenzo Giustiniano Primo Patriarca di Venetia<sup>28</sup>”, obra seiscentista de Sisto Pietralata, clérigo camiliano. O exemplar da Biblioteca Vaticana tem a particularidade de ter pertencido à biblioteca da família Justiniano, a do próprio santo, tendo depois passado à posse do Patriarca Roncalli que, já como Papa João XXIII, a fez transitar para a posse da Santa Sé.

Roncalli, no entanto, não foi o primeiro Patriarca veneziano a promover o estudo e a memória do seu mais longínquo antecessor, que era igualmente um dos santos padroeiros do Patriarcado de Veneza<sup>29</sup>. Pode-se destacar uma conhecida, e bem divulgada, obra que o seu antecessor, o Cardeal Pietro La Fontaine (Patriarca entre 1915 e 1935), dedicou a S. Lourenço Justiniano.

Trata-se de um texto que se propõe ser uma Vita popolare di S. Lorenzo Giustiniani<sup>30</sup>, baseada não apenas na obra quatrocentista de Bernardo Justiniano, mas também do homónimo seiscentista, o abade de S. Leonardo<sup>31</sup>, ou ainda na produção interna da Congregação de S. Jorge em Alga, como a sua crónica<sup>32</sup> seiscentista, escrita por Giacomo Tomasini, Bispo de Cittanova, ou a obra que o cônego D. Daniel Rosa dedicou ao Patriarca<sup>33</sup>.

A obra do Patriarca La Fontaine demonstra o desejo de divulgar entre os venezianos católicos do século XX o conhecimento da figura e exemplo do primeiro Patriarca, numa obra de claro pendor hagiográfico e pastoral.

Quando o Cardeal Roncalli promove a comemoração do quinto centenário da morte de S. Lourenço Justiniano, a sua proposta será a de aumentar,

<sup>28</sup> PIETRALATA, Sisto, MI – *Vita del Beato Lorenzo Giustiniano Primo Patriarca di Venetia*. Roma: per Ludovico Grignani, 1647.

<sup>29</sup> S. Lourenço Justiniano integra, com N.ª Sr.ª da Anunciação e S. Marcos Evangelista, o conjunto de três patronos principais de Veneza.

<sup>30</sup> LA FONTAINE, Pietro, cardeal – *Il primo Patriarca di Venezia. Vita popolare di S. Lorenzo Giustiniani*. Venezia: Libreria Emiliana Editora, 1928.

<sup>31</sup> GIUSTINIAN, Bernardo, abade de S. Leonardo - *Notizie Historiche dell'origine, vita, santità e canonizzazione di San Lorenzo Giustiniano Primo Patriarca di Venezia*. Colonia: [s.e.], 1695

<sup>32</sup> TOMASINI, Giacomo Filippo, CSGA - *Annales Canoniorum Secularium S. Georgii in Alga*. Udine: tipografia de Nicolau Schiratti, 1642.

<sup>33</sup> ROSA, Daniel, CSGA – *Summorum Sanctissimorumque Pontificum, illustrium vivorum piorumque Patrum de Beati Laurentii Iustiniani Vanetiarum Patriarchae Vita, Sanctitate ac Miraculis*. Veneza: Santo Grillo e irmãos, 1614.

quantitativa e qualitativamente, o conhecimento sobre o seu santo predecessor, numa visão que vai muito além das obras edificantes, escritas e promovidas por aqueles que o tinham antecedido na cátedra.

O futuro Papa João XXIII, à luz dos novos caminhos das ciências históricas e teológicas, suscita ativamente a produção de estudos, realizados no âmbito universitário e por académicos pertencentes ao campo da Teologia ou dos historiadores eclesíásticos e laicos.

O carácter concertado desta proposta comemorativa é notório na organização, sob a tutela do ramo editorial do Patriarcado, o “*Studium Cattolico Veneziano*”, de uma linha editorial inteiramente dedicada aos estudos sobre S. Lourenço Justiniano, a “*Collana Laurenziana*”.

Sob esta chancela serão publicadas quatro obras que aprofundam o corpus de conhecimento sobre o Protopatriarca de Veneza, fazendo-o de um modo novo, não se atendo apenas às informações das crónicas e hagiografias até então dominantes, mas dirigindo um olhar para as fontes documentais de arquivo, que obras anteriores parecem ter ignorado<sup>34</sup>.

Os autores serão os sacerdotes do clero veneziano Silvio Tramontin (volumes I e II da coleção<sup>35</sup>), Napoleone Barbato (volume III<sup>36</sup>) e Attilio Costantini (volume IV<sup>37</sup>), todos eles incentivados aos seus estudos pelo Patriarca Roncalli, o que reconhecem publicamente nos seus textos, deixando claro quem foi a força motriz desta “*Collana*”, mesmo que na sua maioria tenha sido dada ao prelo já depois da eleição Pontifícia do Patriarca<sup>38</sup>.

Destaca-se, como autor dos dois primeiros volumes desta coleção, o nome de Silvio Tramontin, professor universitário de história Moderna e de história da Igreja<sup>39</sup>. Este autor aparece frequentemente ligado a estudos de história da

<sup>34</sup> Esta é uma apreciação global que, no entanto, não tem um carácter absoluto. O cronista de Alga, o Bispo Giacomo Tomasini, cita e transcreve documentação que terá consultado nos cartórios dos conventos da sua Congregação, nomeadamente em relação ao período claustral de Lourenço Justiniano. Sobre a questão vd. FALCÃO, Nuno de Pinho - *Ecclesia Semper Reformanda. A Congregação dos Lóios e a Reforma da Igreja (Itália, Portugal e África 1404-1580)*. Porto: Edições Afrontamento/ CITCEM, 2018. p. 54.

<sup>35</sup> TRAMONTIN, Silvio - *S. Lorenzo Giustiniani nell' arte e nel culto della Serenissima*. Veneza: Studium Cattolico Veneziano, 1956. Vol. I da “*Collana Laurenziana*”; TRAMONTIN, Silvio - *Saggio di bibliografia Laurenziana: appunti per lo studio della vita e delle opere di S. Lorenzo Giustiniani*. Veneza: Studium Cattolico Veneziano, 1960. Vol. II da “*Collana Laurenziana*”.

<sup>36</sup> BARBATO, Napoleone - *Ascetica dell'orazione in S. Lorenzo Giustiniani*. Veneza: Studium Cattolico Veneziano, 1960. Vol. III da “*Collana Laurenziana*”.

<sup>37</sup> COSTANTINI, Attilio - *Introduzione alle opere di San Lorenzo Giustiniani, primo Patriarca di Venezia*. Veneza: Studium Cattolico Veneziano, 1960. Vol. IV da “*Collana Laurenziana*”.

<sup>38</sup> Como é de conhecimento comum, o Patriarca Angelo Roncalli foi eleito, em outubro de 1958, para suceder ao Papa Pio XII. A “*Collana Laurenziana*” teve o primeiro volume publicado em 1956, ano do quinto centenário da morte de S. Lourenço Justiniano, e os restantes três em 1960.

<sup>39</sup> Para uma referência biográfica de Don Silvio Tramontin, veja-se o obituário de ROMANATO, Gianpaolo - *Necrologio. Ricordo di Silvio Tramontin*. In “*Rivista di Storia della Chiesa in Italia*”. Roma: Herder, 1999. Ano LIII, n.º 1. pp. 253 a 255.

Igreja Veneziana, mas também das reformas de S. Jorge em Alga de Veneza e de S.ta Justina de Pádua, o que o torna um nome de referência neste contexto da investigação histórica sobre Lourenço Justiniano, que foi um exemplo acabado de clérigo que uniu estes dois universos próximos, mas distintos, da Igreja diocesana de Veneza e das Ordens e Congregações religiosas reformistas do séc. XV.

O primeiro dos seus estudos, S. Lorenzo Giustiniani nella arte e nel culto della Serenissima, não é diretamente focado na figura do Protopatriarca, mas sobre o seu exemplo na comunidade veneziana. Numa análise à iconografia de Lourenço Justiniano, e do culto que lhe foi dedicado no âmbito do Patriarcado, salienta o papel da Congregação de Alga e da vida claustral no percurso do santo, razão pela qual é frequentemente representado em hábito de cônego secular de S. Jorge em Alga.

A análise e descrição que faz de Lourenço Justiniano permite-nos perceber qual a visão que do santo tinham os seus contemporâneos, mas também o que o séc. XX veneziano recebia da memória e exemplo do seu santo padroeiro:

Il santo vi è raffigurato in piedi, vestito di una lunga cotta bianca, sopra l'habito celeste della sua congregazione religiosa, il libro nella mano sinistra, la mano destra alzata in atto di benedizione, quasi a ricordare le parole pronunciate da lui morente: «Benedica il Signore il mio popolo, cui si degni di conservare e di accrescere sempre più l'amore, la pace, la concordia».

La sua figura è alta, signorile, emaciata e quasi spiritualizzata dai lunghi digiuni. Il volto pallido, le mani scarne, rivelano l'aspra vita di penitenza. In quel volto due occhi vivacissimi. In capo il camauro.

Spesso è attorniato da religiosi della sua Congregazione egli è vicino un angelo sorridente com la croce patriarcale<sup>40</sup>.

A introdução que o Patriarca Roncalli escreve para este primeiro volume da “Collana Laurenziana” demonstra bem o seu empenho na recuperação da memória histórica do seu predecessor. Confessa a sua dedicação às celebrações do quinto centenário da morte do Protopatriarca, descrevendo o quanto humilde, mas fervorosamente, tentava entrar no espírito e obra de S. Lourenço Justiniano.

A descrição que Tramontin deixa do primeiro Patriarca de Veneza poderá ser colocada em paralelo com o perfil do próprio Patriarca Roncalli. Ressalta-se em Lourenço Justiniano a reforma dos clérigos seculares e dos regulares, a preocupação com a formação do clero pobre (que Tramontin entende ser a base do Seminário Patriarcal de Veneza), a reforma e dignificação da liturgia e o amor

<sup>40</sup> TRAMONTIN, Silvio - *S. Lorenzo Giustiniani nell'arte e nel culto della Serenissima*. Veneza: Studium Cattolico Veneziano, 1956. Vol. I da “Collana Laurenziana”. p. 14.

à Eucaristia, a prática generalizada da caridade. Recorda, por fim, como a morte surpreende o Protopatriarca a 8 de janeiro de 1456, na eminência do primeiro concílio provincial, que convocara para reformar a nova província eclesiástica do Veneto.

Torna-se difícil não encontrar semelhanças com o perfil e o governo veneziano de Angelo Roncalli, a quem foi reconhecido perfil reformador como Papa João XXIII, pelo seu particular empenho na reforma do Patriarcado, no exercício pastoral de bispo residente, ativo e dinâmico no bom governo diocesano, segundo o ideal de prelado consagrado por Trento, mas que também se mostrou aberto ao modelo sinodal, que acreditaria ser o meio para uma reforma mais profunda.

Se Lourenço Justiniano morreu na iminência do seu concílio provincial, Angelo Roncalli presidiu ao sínodo provincial que convocou para 1957, nas vésperas da sua eleição Pontifícia. A reunião magna do Patriarcado foi centrada na questão da formação religiosa e da prática litúrgica significativa e dignificada<sup>41</sup>, temáticas que tiveram relevo no passo seguinte da vida do Patriarca Roncalli: a afirmação plena da instituição conciliar e da sinodalidade da Igreja, promovida por João XXIII a partir da convocação do II Concílio do Vaticano<sup>42</sup>.

A ligação entre os dois Patriarcas fica mais evidente na carta pastoral que o Cardeal Roncalli dirigiu ao clero do Patriarcado na Quaresma de 1956, no âmbito das comemorações do V centenário da morte de S. Lourenço Justiniano. O texto do Patriarca propõe um olhar pastoral sobre o seu santo predecessor e a sua obra teológica, na qual ressalta a ligação às Sagradas Escrituras como fonte de vida eclesial, e que o futuro Papa resumirá numa expressão “Torniamo dunque alla S. Scrittura”<sup>43</sup>.

O pensamento de S. Lourenço Justiniano sobre a importância dos textos bíblicos teve tal reconhecimento em Angelo Roncalli que, já como Papa João XXIII, menciona-o na sua alocução aos membros do Pontifício Instituto Bíblico, colocando-o na esteira de um dos baluartes teológicos do cristianismo, e um dos mais significativos Padres e Doutores da Igreja, St.º Agostinho:

A queste profonde parole del grande Dottore e Vescovo di Ippona fanno eco mirabile quelle di un altro grande Dottore e Vescovo, il Protopatriarca

<sup>41</sup> TRANIELLO, Francesco – *Giovanni XXIII, beato*. In *Enciclopedia dei Papi*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000. Disponível em <[https://www.treccani.it/enciclopedia/beato-giovanni-xxiii\\_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/beato-giovanni-xxiii_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/)>. [Consulta realizada em 24/11/2021].

<sup>42</sup> Giuseppe Alberigo cita especificamente o papel deste sínodo de 1957 como um foco inspirador, em Roncalli, para a convocação do II Concílio do Vaticano, e para o futuro da sinodalidade na Igreja. Cf. ALBERIGO, Giuseppe - *L'ispirazione di un concilio ecumenico: le esperienze del cardinale Roncalli*. In *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965). Actes du colloque de Rome*. Roma: École Française de Rome, 1989. pp. 86-87.

<sup>43</sup> RONCALLI, Angelo Giuseppe (Papa João XXIII) - *La sacra scrittura e san Lorenzo Giustiniani. Lettera pastorale per la Quaresima 1956*. Venezia: Marcianum Press, 2013.

di Venezia, S. Lorenzo Giustiniani, il cui insegnamento sul valore pastorale e santificatore delle Sacre Scritture è divenuto familiare al Nostro spirito, come proponemmo, or sono quasi quattro anni, in una «Lettera Pastorale» al Clero ed ai fedeli di Venezia. Sentite con quali accenti egli parla del Libro Sacro, nella sua opera *De contemptu mundi*: «Ad evitare i lacci della umana sapienza, ecco gli oracoli dei profeti, le scritture degli apostoli, la vasta erudizione dei santi, i quali non parlano per conto loro, ma perchè Cristo è in loro... Oh! quanta e come grande l'autorità delle Divine Scritture! Quale tesoro di verità sotto il velo delle parole. Verità tutta santa, tutta ornata di sublimi sentenze. Nulla di sordido nel Libro Divino, nulla di obliquo, nulla di vacuo, nulla che non meriti venerazione. Verità splendida per se stessa: agli uomini dà alta e gustosa intelligenza: forma i credenti, nutre coloro che amano, dirige chi va pellegrino sulla terra, infonde letizia in chi spera, poichè quante volte leggiamo le Scritture, noi ascoltiamo Cristo che ci parla, e ci conferisce la pazienza e la consolazione»<sup>44</sup>.

O reconhecimento que João XXIII demonstrou, nesta matéria, ao Protopatriarca é tal que a recente reedição da carta pastoral de 1956 sugere-a como um subsídio para melhor compreender a génese da constituição dogmática *Dei Verbum*, do II Concílio do Vaticano, publicada sob a autoridade do seu sucessor, o Papa Paulo VI.

O retorno às fontes primárias do Cristianismo e, entre estas, às Sagradas Escrituras, e a ideia de uma simplificação doutrinal baseada no regresso à vera vita apostolica, será uma das marcas determinantes do Concílio, ainda que não represente uma verdadeira novidade eclesial.

O entendimento manifestado pelo Patriarca Roncalli, de Lourenço Justiniano como um dos expoentes deste pensamento que terá moldado toda a visão de mundo e obra teológica do Protopatriarca, está em consonância com a proposta de reforma da Congregação de S. Jorge em Alga, pensada como uma proposta reformista baseada na imitação perfeita da vida dos Apóstolos, de acordo com a leitura que da mesma faziam Lourenço Justiniano e os Cónegos de Alga, a partir da própria fonte Escritural e do seu livro dos “Atos dos Apóstolos”<sup>45</sup>.

O exemplo de S. Lourenço Justiniano, um santo tendencialmente regional, ligado a uma reforma eclesiástica já longínqua, superado pela força dominante dos santos e santas quinhentistas, renova-se pelas mãos do seu sucessor no Patriarcado de Veneza, que da sua obra teológica retira fundamentos para uma

<sup>44</sup> João XXIII, Papa - *Allocuzione del Santo Padre Giovanni XXIII in occasione del cinquantenario dell'attività del pontificio istituto biblico*. Roma: [s.e.], 1960. Versão digital disponível em <[https://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1960/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19600217\\_ist-biblico.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1960/documents/hf_j-xxiii_spe_19600217_ist-biblico.html)>. [Consulta realizada em 24/11/2021].

<sup>45</sup> Vd. FALCÃO, Nuno de Pinho - *Ecclesia Semper Reformanda. A Congregação dos Lóios e a Reforma da Igreja (Itália, Portugal e África 1404-1580)*. Porto: Edições Afrontamento/ CITCEM, 2018. pp.175 e segs.

projetada reforma geral da Igreja, consubstanciada num Concílio Ecuménico.

Apesar da hagiografia tradicional ter centrado a santidade de Lourenço Justiniano na vida estrita e na prática caritativa, o Patriarca Roncalli recupera no seu predecessor a visão teológica sobre as Escrituras, forma de conhecimento de Deus, mas também de vivência da Igreja. Une-lhe a eclesiologia que Lourenço e os seus companheiros de S. Jorge em Alga adotavam: retorno às fontes originais do cristianismo, a imitação dos Apóstolos, a vida comunitária voluntária e livre, a centralidade litúrgica focada na Eucaristia,

Todos estes vetores da reforma quatrocentista, presentes na reforma tridentina, mas verdadeiramente recuperados e aprofundados no contexto da reforma conciliar do século XX, estariam assim presentes no pensamento de Lourenço Justiniano, que os trabalhos promovidos por Angelo Roncalli permitiram redescobrir para a contemporaneidade.

Se Tramontin focou o seu trabalho na análise iconográfica do santo, bem como numa pertinente resenha bibliográfica das obras escritas sobre Lourenço Justiniano, já Napoleone Barbato trabalhou a doutrina ascética do santo, focado no tema da oração ascética, como propôs no III volume da “Collana Laurenziana”, ou numa abordagem mais ampla, como acontece na sua tese defendida em 1959, e em cuja introdução cita nominalmente o Patriarca Roncalli como a sua inspiração para o tema da pesquisa<sup>46</sup>.

A relevância reconhecida à Teologia de S. Lourenço Justiniano perdurará para além deste período comemorativo, alicerçado sobre a dinâmica promovida pelo Patriarca Roncalli. Encontramos um exemplo, datado de 1966, numa tese dedicada ao estudo sistemático (algo que até então não teria acontecido) da Teologia do santo<sup>47</sup>.

O autor, o teólogo Angelo Favero, menciona a renovação dos estudos sobre Lourenço Justiniano, que atribui ao Papa João XXIII (então já desaparecido). O seu estudo revela algumas características da Teologia do Protopatriarca que podemos colocar em paralelo com a proposta de aggiornamento da Igreja, nomeadamente uma construção teológica que se desenvolve não só no plano metafísico, mas que se alça também sobre a prática: “Forse sta proprio qui la grandezza di Lorenzo: saper adattare la Teologia alla pratica tanto da fare una pratica morale ed ascética veramente teologica”.

A importância da obra teológica de S. Lourenço Justiniano, que segundo Favero não contava ainda uma edição crítica, levará a que entre 2008 e 2012 se publique a tradução e edição crítica das obras completas do santo, resultante de

<sup>46</sup> BARBATO, Napoleone – *S. Lorenzo Giustiniani. Fonti. Dottrina ascetica.* [s.l.]: Pontificio Ateneo Internazionale “Angelicum”, 1959. Tese de Laurea.

<sup>47</sup> FAVERO, Angelo – *Dio nella teologia di S. Lorenzo Giustiniani.* Roma: Pontificia Università Lateranense, 1966.

um longo trabalho iniciado por Atilio Costantini ainda na década de 1960<sup>48</sup>.

Esta edição crítica demonstra como a renovação dos estudos sobre S. Lourenço Justiniano, proposta por Angelo Roncalli numa lógica de reconhecimento do perfil reformista e teológico do santo quatrocentista, marcou uma geração de teólogos e historiadores da Igreja em Veneza, criando um interesse de investigação que transcorre por décadas.

Santo marcado pelo seu tempo, e pelas mudanças de uma Igreja em busca de uma reforma, a figura de Lourenço Justiniano, fulcral na espiritualidade inicial da Congregação de S. Jorge em Alga, destaca-se pela sua forte marca reformista, seja como religioso de claustro ou como Bispo e primeiro Patriarca de Veneza.

Deixou um sentido indelével, no seu exemplo de santidade, que sobreviveu por mais de cinco séculos e teve a capacidade de apelar a figuras cimeiras de movimentos reformistas de épocas e contextos muito diferentes.

O interesse demonstrado por João XXIII, antes e depois da sua eleição pontifícia, demonstram até que ponto as marcas do pensamento reformista constituem um capital permanente e identitário no mundo cristão, de acordo aliás com a definição de ideia de reforma proposta pelo historiador austríaco Gerhart Burian Ladner<sup>49</sup>. Lourenço Justiniano entendia a reforma da Igreja na ligação aos tempos Apostólicos, um dos elementos identitários comuns nas reformas cristãs, e que terá um papel central no *aggionamento* proposto pelo Papa Roncalli.

Artigo recebido em 15/10/2021

Artigo aceite para publicação em 30/11/2021

---

48 GIUSTINIAN, Lorenzo, Santo - *Opera Omnia di San Lorenzo Giustiniani*. Veneza: Marcianum Press, 2008-2012. 10 volumes.

49 LADNER, Gerhart Burian - *The Idea of Reform. Its impact on Christian Thought an Action in the Age of the Fathers*. Massachusetts: Harvard University Press, 1959.



## UMA VIDA PARA MARIA DE JESUS: UM CONFESSOR EM DEFESA DE SUA BEATA, DIANTE DO SANTO OFÍCIO DE LISBOA (1700-1701)

MORENO LABORDA PACHECO

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28a4>

[mlpacheco@ufba.br](mailto:mlpacheco@ufba.br)

**RESUMO:** Este artigo se propõe a examinar as atitudes do arrábido fr. Masseu de São Francisco, da Ordem dos Frades Menores de Portugal, diante do Santo Ofício de Lisboa entre 1700 e 1701. Processado por obstruir os trabalhos do tribunal, além de continuar a dar crédito e tornar públicas as visões e revelações de sua confessada, a recém-falecida Maria de Jesus, duas vezes processada e anteriormente condenada por embusteira pelo Santo Ofício, Fr. Masseu optou por uma via de argumentação que unia sua defesa à defesa da memória daquela beata. Para isso, em vez de se submeter a perguntas e enquanto durou a paciência dos inquisidores, entregou-lhes, pouco a pouco, cadernos em que descrevia e justificava suas virtudes, numa espécie de sequência constrangida do antigo plano de ver redigida uma “vida” de Maria de Jesus em que constassem, reconhecidos como verdadeiros, os favores e as mercês que por décadas ela disse receber do Céu.

**PALAVRAS-CHAVE:** Tribunal do Santo Ofício (Inquisição); Beatas; Confessores; Direção Espiritual; Biografias Devotas.

**ABSTRACT:** This article aims to examine the attitudes of friar Masseu de São Francisco, of the Order of Friars Minor of Portugal, before the Holy Office of Lisbon between 1700 and 1701. He was prosecuted for obstructing the work of the court and for continuing to give credit and making public the visions and revelations of the recently deceased Maria de Jesus, who had been previously convicted for fraud by the Holy Office. Friar Masseu opted for a line of argument that linked his defense to the defense of the memory of that beata. To this end, instead of answering the questions given by the inquisitors, he turned over notebooks in which he described and justified Maria de Jesus' virtues. By doing so, he continued his old plan of writing the life of Maria de Jesus, in which the visions that for decades she said she had received from Heaven would be recognized as true.

**KEYWORDS:** Holly Office (Inquisition); *Beatas*; Confessors; Spiritual direction; Devout Biographies.

## A morte e a morte de fr. Masseu de São Francisco

Em 13 de maio de 1714, depois de mais de uma década recolhido no Convento do Barro de Torres Vedras, fr. Masseu de São Francisco, combalido por anos de rigorosa austeridade, sentia a vida lhe escapar. Conduzido pelos braços à capela dos noviços, lançou-se de joelhos em ardente oração, entremeada de lágrimas e “amorosos” colóquios com o Senhor Sacramentado, antes de comungar. A este espetáculo de entrega de si, os noviços responderam, compungidos, com suas próprias lágrimas e suspiros. No dia seguinte, o velho frade, conhecido por seu temperamento intratável e sua afeição à solidão, clamou pela presença de toda a comunidade. Diante dela, desabou em pedidos de perdão pelo mau exemplo que tinha dado e pelos desgostos que causou a toda a Província de Santa Maria da Arrábida, culpando sua “muita ignorância” pelas antigas faltas cometidas. Por fim, Masseu de São Francisco, que morreria no dia seguinte, pediu piedade a seus irmãos, não só para que o perdoassem pelo escândalo que causou, mas também para que rogassem a Deus que fosse misericordioso com sua alma.

Esta é, em linhas gerais, a versão que fr. José de Jesus Maria nos oferece do fim da vida de fr. Masseu de São Francisco no seu *Espelho de penitentes e crônica de Santa Maria da Arrábida*, publicado mais de 20 anos depois da morte do frade.<sup>1</sup> A julgar por uma série de deslizos que comete ao longo dessa curta narrativa, e isso para não comentar os limites e as torções próprias da construção apologética que costuma marcar as biografias de religiosos apensadas em crônicas religiosas, o relato de fr. José de Jesus Maria deve ser tomado com cautela. De todo modo, e talvez exatamente por essas razões, a narrativa que ele oferece a respeito da morte do pobre arrábido nos informa a respeito da fama que, passados quase 40 anos das desordens que causou, permanecia viva no interior de sua província.

O escândalo e o mau exemplo referidos pelo frade moribundo deviam ser bem conhecidos por sua comunidade, afinal, a reclusão em Torres Vedras lhe havia sido imposta em 1701 pelo Santo Ofício de Lisboa. Condenado por obstruir os trabalhos do tribunal e seguir dando crédito e divulgando virtudes de uma antiga confessada, de nome Maria de Jesus, morta nos cárceres do Santo Ofício em 1699 depois de confessar fingi-las, a morte social do arrábido também incluía o banimento permanente de Lisboa e a privação para sempre do poder de confessar e de dirigir espiritualmente a quem quer que fosse. Alegando respeito a procedimentos regimentais, os inquisidores evitariam que sua pena fosse pública – ou seja, que o frade terminasse saindo em auto-da-

<sup>1</sup> MARIA, José de Jesus – *Espelho de penitentes, e crônica de Santa Maria da Arrábida, em que se manifestam as vidas de muitos santos varões de avilizadas virtudes, e outros que pela verdade da fê sacrificaram as vidas distribuidas por todos os dias do ano*. Lisboa Ocidental: na oficina de José António da Silva, 1737, p. 814-822.

fê<sup>2</sup>. Essa decisão evitaria a espetacularização da mancha sobre sua honra, mas não impediria a divulgação dos erros de sua antiga confessada e, por tabela, os dele mesmo. Por um lado, estariam presentes à publicação da sentença “muitas pessoas assim eclesiásticas, regulares como seculares”, que decerto espalhariam, em suas redes, o desfecho do processo<sup>3</sup>. Este dado parece indicar a preocupação em infamá-lo sobretudo entre seus pares – e adversários em sua comunidade fr. Masseu possuía muitos... Mas, além disso, poucos dias depois, os inquisidores divulgariam um edital prevendo pena de excomunhão maior a quem mantivesse consigo ou fizesse circular uns papéis que continham “a vida e visões e revelações e mais favores de Deus que compôs e dizia ter Maria de Jesus”<sup>4</sup>. O documento foi lido nas igrejas da Sé, de Santa Justa – onde a beata fora sepultada –, e na de São Pedro de Alcântara, centro de atuação de Maria de Jesus, em cujo convento fr. Masseu morava e ocupava o cargo de porteiro<sup>5</sup>. Os apuros do frade, portanto, eram publicamente conhecidos, como pública e notória havia sido a fama e se tornava, agora novamente, a culpa de sua confessada<sup>6</sup>. Afinal, Maria de Jesus já havia sido condenada pelo Santo Ofício de Lisboa anteriormente, em 1668, dado de amplo conhecimento dos círculos que mantinham contato com ela, fossem aliados ou desafetos. Essa condenação anterior não escapava nem mesmo aos moradores do Brasil que lhe conheceram enquanto cumpria os três anos de degredo incluídos em sua sentença. E tampouco impedira que ela encontrasse simpatias do outro lado do Atlântico, ou que as redes de contatos que teceu em Pernambuco e na Bahia influíssem positivamente em seu retorno ao Reino, facilitando seu estabelecimento em Lisboa<sup>7</sup>.

Apesar da notoriedade de fr. Masseu de São Francisco – e certamente não

<sup>2</sup> Ainda que trate prioritariamente de condenações por sodomia, que imputavam nós de outra natureza à honra dos sacerdotes e, por extensão, de seus institutos, Veronica de Jesus Gomes assinala a tendência, desde cedo presente no comportamento e mesmo em regimentos e diretivas do tribunal, de sacerdotes condenados ouvirem suas sentenças reservadamente, em vez de em autos da fé, o que atenuava a degradação da autoridade eclesiástica. A opção por evitar espetacularização da leitura da sentença de fr. Masseu também seguiria as orientações para a aplicação de penas a membros do clero regular. GOMES, Veronica de Jesus – *“Com temerária ousadia e pouco temor de Deus e da Justiça”: clérigos sodomitas na Inquisição de Lisboa (1610-1699)*. Tese (História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019, p. 310 e ss.; «Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos reinos de Portugal» (1640). In: ANDRADE E SILVA, José Justino de – *Colecção chronologica da legislação portugueza*. Lisboa: Imprensa de F. X. de Souza, 1855, p. 251-378.

<sup>3</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa (TSO-IL), processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fol. 1022v.

<sup>4</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fol. 411.

<sup>5</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fol. 1035v.

<sup>6</sup> O edital publicado pelos inquisidores foi o primeiro documento em que o Santo Ofício de Lisboa se pronunciava publicamente a respeito do desfecho da prisão de Maria de Jesus, ocorrida em 1697. Volto a comentar este dado mais adiante, crucial para entender a batalha do tribunal para controlar as versões que corriam a respeito de sua vida e morte.

<sup>7</sup> EMERSON, Mark Cooper – *Maria de Jesus: a seventeenth-century Trans-Atlantic visionary*. «Portuguese Studies Review», 15 (2007), p. 307-319.

escapava ao burburinho o fato dele ter andado preso nos Estaus –, o edital divulgado pelo Santo Ofício, que caçava (e cassava) a tal “vida” da beata, nem sequer mencionava o seu nome. Nem mesmo ao declarar que, junto aos papéis que andavam divulgados, haviam sido adicionadas “algumas notas com que se aprovam as ditas visões e revelações falsas e fingidas”, que o Santo Ofício sabia terem sido obra do frade. O modo como o edital se refere ao conteúdo dos papéis é revelador dessa primeira camada de ocultação da parte que coube ao confessor em sua fabricação: o documento se refere, como dito, à “vida e visões e revelações e mais favores de Deus *que compôs* e dizia ter Maria de Jesus”. Calculada escolha de palavras, já que Maria de Jesus era iletrada e sempre contou com alguma pena de ocasião para redigir suas cartas e, a certa altura, registrar por escrito suas visões e revelações. Não é fato raro encontrar referências a iletrados que “compõem” ou “escrevem” na época moderna. Isto é, nem sempre a documentação registra distinções entre autores que redigem por conta própria ou ditam para que outros o façam, o que por si demonstra o caráter pervasivo do contato de iletrados com a cultura escrita, por meio da atuação de escribas de ocasião – ou de aluguel<sup>8</sup>. Mas aqueles papéis que andavam divulgados eram fruto de uma reorganização operada por fr. Masseu de São Francisco, que os copiou dos originais e os cobriu com comentários de sua própria lavra, buscando justificar como verdadeiras e de origem divina as visões e revelações ali descritas. Os inquisidores sabiam disso<sup>9</sup>. Apensados a seu processo estavam boa parte dos originais, com as diferentes caligrafias dos que emprestaram suas mãos à beata, e também alguns cópiões inacabados em que ele foi trasladando o conteúdo e adicionando suas notas e ponderações<sup>10</sup>.

Anos mais tarde, fr. José de Jesus Maria sacramentaria em seu *Espejo de penitentes* uma versão dos fatos que atenuava a culpa do frade. De partida, atribuiria ao Santo Ofício a orientação para que fr. Masseu tomasse Maria de Jesus por confessada, dado que não se confirma nem no processo do frade, nem no da beata. Em seguida, creditaria à inocência do arrábido a opção em aceitar o desafio de guiar espiritualmente uma mulher anteriormente sentenciada por “embustes, e ficção de revelações”. Ao fazê-lo, o cronista dos arrábidos abusaria de um jogo de imagens opostas e complementares, que fazia ressoar velhas e novas misoginias. Ao despreparo e à sinceridade de fr. Masseu – dono “de um coração sincero, e sem aquela astúcia, ciência e resolução necessária para

<sup>8</sup> CASTILLO GÓMEZ, Antonio – *Entre la pluma y la pared. Una historia social de la escritura en los Siglos de Oro*. Madri: Akal, 2006, p. 7-9; BOUZA, Fernando – «Los contextos materiales de la producción cultural». In: FERROS, Antonio; GELABERT, Juan (dirs.) – *España en tiempos del Quijote*. Madri: Taurus, 2004, p. 309-344, 317-321; BOUZA, Fernando – *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*. Madri: Marcial Pons, 2016.

<sup>9</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fols. 1005; 1010v.

<sup>10</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, passim.

tratar semelhantes embusteiros...” –, sobreporia a malícia da beata – “era esta embusteira tão destra em se fingir virtuosa, que não só enganou a sinceridade de fr. Masseu, mas a outros (...)”.<sup>11</sup> Residiria, portanto, no descompasso entre sua virtude e a má índole de Maria de Jesus a origem da seqüência de males que o condenou. Residiria nesse descompasso, enfim, a natureza dos erros de ambos. Os dela, saídos do engano artificioso e deliberado, hábil e calculado, nascido da busca por reconhecimento e satisfação do gosto de ver-se benquista; os dele, resultado da ignorância das ciências do espírito, destino trágico de um homem de poucas letras e bom coração que se viu encalacrado numa rede de mentiras tecida por gênio mais astucioso.

Esse modo de ver as coisas não aterrissava tão longe do desfecho que o próprio Santo Ofício desenhou para o caso, que se vê cristalizado no acórdão, lido em 9 de dezembro de 1701. Esse documento, de fato, acumula passagens desabonadoras da conduta e do perfil do arrábido, mas ainda assim o fecho da sentença assenta sua culpa numa mistura de despreparo e credulidade. Os caminhos do argumento final dos inquisidores costuram os erros de fr. Masseu ao comportamento que ele demonstrou desde que passara a ser “examinado solto” – isto é, antes que fosse recolhido aos cárceres da Inquisição e processado –, no ano seguinte ao da morte de Maria de Jesus. Despontam, dentre as culpas elencadas na sentença, dois argumentos mais contundentes. Um deles procedia da sua insistência em reiterar, dia a após dia, a inocência e as virtudes da beata, persistência que ofereceu o caminho para que o promotor o acusasse de “sentir mal” do procedimento do Santo Ofício. Por mais que dissesse reconhecer a justiça das sentenças e concordar que ao tribunal pertencia a tarefa de discernir os bons dos maus espíritos, o frade punha insistentemente em causa a decisão proferida na primeira passagem da beata pelo Santo Ofício, em 1666-1668, quando suas visões e revelações foram condenadas por fingidas e falsas<sup>12</sup>. Em certa altura, um encurralado fr. Masseu invocaria a natureza imperscrutável dos juízos divinos para explicar sua incapacidade em dizer por que a ele e a outros eleitos era dado “conhecer” o espírito de Maria de Jesus e, ao Santo Ofício, não. Os inquisidores, é claro, fariam questão de mencionar essa vacilação no acórdão, assim como sublinhar a resistência do frade em resolvê-la pela via do arrependimento e da submissão<sup>13</sup>. Veremos adiante como as rugas entre fr.

<sup>11</sup> MARIA, José de Jesus – *Espelho de penitentes*. Ob. cit., p. 816.

<sup>12</sup> ANTT, TSO-IL, processo 6616 – “Processo de Maria da Cruz” (*alias* Maria de Jesus), fol. 51.

<sup>13</sup> Fr. Masseu diria, tentando em vão se liberar do nó tático em que os inquisidores o puseram, que entendia “que o espírito de Maria de Jesus era bom”, e que “sempre disse que a sentença do Santo Ofício era justa, e que seria providência divina não se reconhecer no Tribunal do Santo Ofício o espírito de Maria de Jesus (...)”. No acórdão, os inquisidores resumiriam sua posição com estas palavras: “(...) [o réu] afirmou que ainda que conhecia que o Santo Ofício procedia nas matérias com toda a atenção e cuidado, e que ao Santo Ofício pertence o conhecimento

Masseu e os inquisidores, batalha assimétrica, desenvolveram-se ao longo de seu processo.

A segunda má caracterização do arrábido surge um tanto menos carregada de tinta na argumentação final dos inquisidores, mas foi crucial para o estabelecimento da natureza de sua culpa. Segundo os inquisidores, os testemunhos arrolados em seu processo indicavam que também o frade se deixava dominar por sentimentos de vaidade e amor-próprio, que se manifestavam no modo como ele se mostrava ao ser comparado pela sua confessada a São Pedro de Alcântara (e, ela, a sua Santa Teresa...) e regozijava-se com as visões que a beata dizia ter de anjos que lhe vinham assistir à missa, além das pistas que lhe dava a respeito do estado de sua alma, que lhe antecipavam a salvação<sup>14</sup>. Traços de soberba, presunção e orgulho que denunciariam, mais uma vez, a sua incapacidade em dirigir Maria de Jesus espiritualmente: pleno de afeto, o frade não enxergava as coisas claramente e, assim, não podia agir sobre elas – o termo “cegueira” e seus correlatos são empregados pelo acórdão para descrever essa condição. Por mais que os juízos divinos fossem no limite incompreensíveis, continuava o documento, a fr. Masseu de São Francisco, frade sem letras, ciência ou experiência – e também sem “luz interior” –, faltavam as ferramentas necessárias para sondá-los e examiná-los com propriedade<sup>15</sup>.

Eis o que diz o acórdão. Ao fim, a imagem que dele emerge também dá conta de um frade crédulo, ludibriado pela sagacidade da beata. A condução de seu processo, no entanto, conta a história de um sujeito que, a despeito de suas insuficiências em ciências e letras, construiu uma estratégia de defesa que o permitisse tentar esgrimir teologias com inquisidores e, no limite, questionar uma sentença anteriormente expedida pelo Santo Ofício de Lisboa. Tentativa frustrada, sabemos. Mas o fracasso não se deveu a uma falta de planejamento. Longe de se tratar de manobra feita às pressas e premida pela ocasião adversa, o debate que fr. Masseu de São Francisco tentou encetar constituiu o desdobrar de um plano elaborado há muito por ele para avaliar – e, depois, reabilitar – a condição caída da beata. Etapa substancial na execução desse plano era a que envolveria redigir uma “vida” de Maria de Jesus que ajuntasse argumentos e evidências comprovando a validade e a origem divina de suas visões e revelações. Corria ainda o processo de Maria de Jesus e Fr. Masseu de São Francisco trabalhava em uma versão dessa biografia devota, tarefa arriscadíssima, quando

---

de discernir os bons dos maus espíritos (...) fora, porém, mistério de Deus e de seus juízos incompreensíveis dar o conhecimento a ele réu, e a outras pessoas que aprovavam o espírito da dita pessoa, e não ao Tribunal do Santo Ofício”. ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fols. 902; 1011v.

<sup>14</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fols. 902; 1011v.

<sup>15</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fols. 1016v.

uma batida em sua cela no Convento de São Pedro de Alcântara, comandada pelo Santo Ofício, recolheu-a, inacabada, aos Estaus.

### Os cadernos do réu

Em março de 1700, o Conselho Geral do Santo Ofício aprovou a estratégia desenhada pelo promotor e chancelada pelos inquisidores e deputados de Lisboa, que a avaliaram: antes de decidir processá-lo ou não, a Inquisição procederia com o exame do frade, sem prendê-lo, a respeito daqueles escritos recolhidos em sua cela e da crença que aparentava seguir alimentando em Maria de Jesus, falecida em dezembro de 1699, por causas naturais<sup>16</sup>. Convocado, fr. Masseu de São Francisco compareceu pela primeira vez ao tribunal em 18 de maio de 1700, quando disse ao inquisidor que tinha muito a comentar a respeito de Maria de Jesus mas que, naquela ocasião, alegando se recuperar de doenças e precisar de muitos dias para tratar a matéria com o cuidado devido, estava impossibilitado de fazê-lo<sup>17</sup>. Dali a duas semanas, fr. Masseu de fato retornaria, dessa vez com o roteiro de sua defesa esquematizado, na ponta da língua e da pena. Diante do inquisidor, afirmaria o desejo de demonstrar diversas coisas. Entre elas, que Maria de Jesus teria sido uma simples pastorinha do campo destituída de qualquer malícia; que suas visões e revelações eram reais e tinham origem divina; que diversos confessores e pessoas de capacidade e virtude haviam dado testemunhos disso; e que, por fim, as perseguições que ela havia sofrido tinham origem também em Deus: isto é, que a ela fora revelado tempos antes que, como Cristo, haveria de sofrer os padecimentos do mundo.

Nessa mesma ocasião, o frade entregou ao inquisidor “uma meia folha de papel”, que oferecia “para ir dizendo o que nesta matéria sabe”. O que fr. Masseu fazia ali, ao entregar a meia folha, era dar início à estratégia de se defender por escrito. E, desde já, no que ia no papelzinho contido ou nas palavras que acabava de dizer, o frade anunciava que se defenderia argumentando em favor das virtudes de sua antiga confessada. Nos meses seguintes, outras folhas dobradas seguiriam aquela primeira, que ia arrematada, ao fim, com uma espécie de promessa antecipadora do método que o frade assumiria dali em diante: “E para mostrar as coisas [com] clareza e evidência, irei referindo as coisas conforme foram sucedendo, seguindo os anos da sua vida de Maria de Jesus”<sup>18</sup>.

Fr. Masseu voltaria a pedir audiências entre junho e julho de 1700, ocasiões

<sup>16</sup> O “por causas naturais” fica por conta do próprio Santo Ofício, claro. ANTT, TSO-IL, processo 6616-1 – “Processo de Maria de Jesus”, fols. 388 et seq.

<sup>17</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fols. 254-255.

<sup>18</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fols. 363v.

em que entregou o 2º, o 3º e o 4º papéis. Um mês depois, em 25 de agosto, sem novos cadernos, ouviria a primeira advertência dos inquisidores para que seguisse aquele negócio com a pontualidade necessária. Nas semanas seguintes, compareceria aos Estaus com mais 16 papéis. Em 24 de novembro, contudo, voltariam as admoestações por atrasos. Naquela ocasião, perguntado se trazia algum papel “dos que costuma acerca do modo de vida e procedimento de Maria de Jesus”, o frade respondeu que não, mas que tinha uns três ou quatro em produção. Seguiu-se daí uma troca reveladora tanto da estratégia de fr. Masseur em escrever a vida da beata por extenso – “as coisas conforme foram sucedendo” –, como da percepção dos inquisidores a respeito disso. O inquisidor perguntou se o frade estaria lembrado de que lhe fora dito que fizesse os tais “papéis ao modo de apontamentos, declarando o que tinha que dizer sem extensão demasiada e não declarando extensamente por modo de história os sucessos, ao modo em forma de quem compõem livros”. Sem admitir qualquer possibilidade de rever o seu comportamento, fr. Masseur simplesmente respondeu que assim vinha escrevendo por entender que era coisa “necessária em matéria de tanta consideração”<sup>19</sup>.

Diante da recusa do frade em reduzir sua prosa a um mero elenco de tópicos, o inquisidor reposicionou a bateria de perguntas que preparara. Se então era assim o seu proceder, ao modo de quem escreve livros, que fontes vinha consultando para fazê-lo? Seria o seu conteúdo retirado “de outros em que os tinha apontados ou são discursados, e só ditados pelas memórias que dos ditos papéis tem”? O questionamento derivava da percepção de que os 20 papéis que fr. Masseur entregara até ali continham evidências de consultas a outros materiais – longos trechos aspeados de memórias da beata, remissões a cartas trocadas por ela com diversas figuras, elenco intensivo de nomes, acontecimentos, datas, lugares... Se confirmada pelo frade, a existência de outros escritos impunha que os inquisidores chegassem a duas conclusões preocupantes – preocupantes para eles, naturalmente. A primeira, a de que fora incompleta a busca por escritos em posse do arrábido, executada possivelmente ainda em 1698<sup>20</sup>. A segunda, e dado esse mais inquietante para o tribunal, a de que a existência de outros papéis de teor semelhante, que não puderam ser encontrados com o frade anteriormente, indicava que estes escritos passaram por outras mãos e andavam a circular por Lisboa e, quiçá, por onde quer que as redes de contato da beata se espalhassem – Pinhel, Guarda, Pernambuco, Bahia...

Confirmando a suspeita, fr. Masseur de São Francisco disse que havia tirado “o conteúdo nos ditos papéis (...) de cartas que tem, as quais nelas se refere, e

<sup>19</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fols. 363v.

<sup>20</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fol. 5.

de experiências que fez no decurso de dezenove anos que foi confessor da dita Maria de Jesus”. O inquisidor lembraria a ele que o Santo Ofício já era possuidor de mais de 30 folhas de papel por ele escritas a respeito da vida da beata, e que outras 20 haviam sido entregues sob a forma daquelas folhas dobradas. Demonstrando que o frade atingira o limite da paciência do tribunal, lembrava ainda que sempre lhe fora recomendada brevidade na compilação das notícias que queria dar à mesa, e que já havia cinco meses que ele trazia papéis que basicamente remoíam o material já em posse o Santo Ofício, além de prometer tratar de outros tópicos já declarados nos primeiros apontamentos. Para isto, arrematava o inquisidor, só poderia haver uma explicação: fr. Masseu desejava protelar o andamento do caso “por razões particulares que tenha contra o que se lhe tem dito nesta Mesa”<sup>21</sup>. Por fim, encerrando aquela sessão, ordenou-lhe que entregasse em até uma semana os três ou quatro papéis que dizia preparar, além de “todas quantas cartas tiver, e papéis acerca dos sucessos que tem dito, dos que mais que tem que declarar, e de tudo o mais pertencente à dita Maria de Jesus”<sup>22</sup>.

Fr. Masseu de São Francisco assim o fez, mas no limite do prazo concedido, em 2 de dezembro de 1700. Em 20 daquele mesmo mês, voltaria a se apresentar nos Estaus com mais dois de seus papéis. Em ambos, e para consternação dos inquisidores, seguia com seu modo de operação e repetia com mais ou menos ções matérias já tratadas. Janeiro de 1701 começaria com os inquisidores escrevendo ao Conselho Geral para queixarem-se da “digressão muita” com que o frade ia “gastando tempo” na redação daqueles cadernos, que de resto estavam repletos de “comparações irreverentes e outras coisas escandalosas”. Alegando que, solto, o frade podia continuar protelando a sequência de seu exame e, ademais, ficaria livre para “publicar os exames que se lhe fizerem”, os inquisidores requisitaram sua recolha ao cárcere da penitência. A prisão de fr. Masseu foi acompanhada de uma nova batida em seus aposentos, no Convento de São Pedro de Alcântara<sup>23</sup>. Nada foi encontrado, a despeito de ele ter afirmado que seguia na redação de novos cadernos. Confrontado com essa contradição, fr. Masseu seria obrigado a reconhecer a existência de um compartimento secreto em sua cela – “... por baixo da janela, onde faz a forma de um bofete, e a porta do dito bofete está pregada com uns pregos e está coberto com um pano” –, onde mantinha outros escritos<sup>24</sup>.

O material apreendido no bofete não continha novidades no que tocava ao seu conteúdo. Tratava-se basicamente dos “cinco ou seis cadernos” em vias de

<sup>21</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fols. 363-364.

<sup>22</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fols. 364-364v.

<sup>23</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fol. 620.

<sup>24</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fol. 622v.

finalização, borrões dos que já haviam sido entregues ao tribunal e outras cópias dos apontamentos de Maria de Jesus sobre sua “atração à vida espiritual”. Mas, confirmando as suspeitas dos inquisidores, estas cópias secretamente mantidas eram de caligrafia de quatro sujeitos diferentes. O frade terminaria admitindo que elas foram feitas após a prisão de Maria de Jesus, em 1697, a partir dos apontamentos que ele mesmo preparara. Em outras palavras, o frade confessaria que passara a fomentar a cópia daquele material, por pessoas com quem falava “a respeito do espírito da dita Maria de Jesus” e a quem mostrara “os ditos apontados”<sup>25</sup>.

O Santo Ofício de Lisboa acabava de descobrir, assim, que o círculo de sujeitos que tinham a beata em alta conta andava publicando sua vida sob a forma manuscrita. Já há algumas décadas a historiografia interessada nas práticas de leitura e escrita passou a relativizar o excessivo peso que, por muito tempo, os estudos assentaram no surgimento da imprensa e em seu caráter supostamente revolucionário. Sem negar as mudanças atreladas à adoção dos tipos móveis, as investigações passaram a formular e buscar responder outros tipos de inquéritos, mais atentos aos espaços de acomodação e apropriações diversas que foram sendo alimentados pelos circuitos de produção e difusão de manuscritos<sup>26</sup>. Dentre os motivos frequentemente apontados como definidores para a opção pela publicação manuscrita, estão o maior controle que os autores podiam exercer sobre suas obras e a chance de evitar os mecanismos de vigilância e repressão que, em Portugal, tomavam a forma da censura tripartite estabelecida desde 1576<sup>27</sup>. Em um cenário de alto grau de controle do conteúdo que saía das casas impressoras, a via manuscrita de fato oferecia um caminho menos vigiado, fosse para quem simplesmente não estivesse disposto a alterar seus textos de modo a obter as chancelas necessárias à publicação, fosse para quem desejasse evitá-las completamente. Evidentemente, a “vida” de Maria de Jesus copiada à mão e distribuída entre seus seguidores se encaixava neste último caso. Mas havia complicações adicionais.

A confiar nos testemunhos reunidos nos processos de Maria de Jesus e de fr. Masseu de São Francisco, a beata passara a reunir suas visões e revelações

<sup>25</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fol. 622v.

<sup>26</sup> BOUZA, Fernando – *Para qué imprimir: de autores, público, impresores y manuscritos en el Siglo de Oro*. «Cuaderno de Historia Moderna», 18 (1997), p. 31-50; LOVE, Harold – *The culture and commerce of texts: scribal publication in Seventeenth-century England*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1998; BOUZA, Fernando – *Corre manuscrito*. Ob cit.; JUSTICE, George; TINKER, Nathan (eds.) – *Women's writing and the circulation of ideas: manuscript publication in England, 1550-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002; MAROTTI, Arthur F. – *Manuscript, print, and the social history of the lyric*. In: CORNS, Thomas N. (ed.). *The Cambridge companion to English poetry: Donne to Marvell*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 52-79.

<sup>27</sup> MARTINS, Maria Teresa Esteves Payan – *A censura literária em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2005, p. 20-57.

por escrito ainda durante o degredo no Brasil<sup>28</sup>. Anos mais tarde e já diante do Santo Ofício pela segunda vez, ela diria que começara a tomar nota dos favores que alcançava de Deus por indicação de um de seus confessores em Lisboa, Pantaleão de Carvalho, que viria a ser provincial dos jesuítas entre 1678 e 1681. Esta versão buscava chancelar seus escritos com a autorização de seu diretor espiritual à época, mas foi facilmente questionada pelo qualificador que passou em revista os manuscritos apreendidos com fr. Masseu: as datas simplesmente não batiam<sup>29</sup>. De todo modo, em princípios dos anos 1680, estabelecida na Corte há alguns anos, ela já teria reunido um bom número de folhas de papel contendo passagens de sua vida espiritual, a maioria delas ditadas a uma amiga, a também beata Mariana do Espírito Santo. Sabemos disto por um frade simpático a Maria de Jesus que, em testemunho ao Santo Ofício, afirmou que esses papéis foram repassados a fr. Masseu de São Francisco depois de encontrados na cela de Pantaleão de Carvalho<sup>30</sup>. Daí, presume-se, naturalmente, que o jesuíta já era falecido, o que aconteceu em janeiro 1685<sup>31</sup>.

Fr. Masseu lembraria ter assumido a direção da beata em abril de 1682, não sem algumas murmurações alheias e receios próprios – àquela altura, diria, não tinha “bom conceito dos que tinham beatas à sua conta, pelo que tinha ouvido nesta matéria”<sup>32</sup>. A esses obstáculos, inicialmente vencidos pelos sinais que acreditou receber dos Céus, viria se juntar, em fins de julho, a prisão pelo Santo Ofício de outra beata frequentadora de São Pedro de Alcântara e confessada por um de seus frades. O caso de Susana de Andrade, que acabaria condenada no ano seguinte também por fingimentos e embustes<sup>33</sup>, aguçou a suspeita sobre as interações de frades e beatas na igreja daquele convento recém-fundado. Mas, de par com as contingências que incidiram diretamente no comportamento da comunidade de fiéis e de religiosos de São Pedro de Alcântara, o aumento do nível geral de desconfiança também devia responder ao clima de crescente receio antimístico que ganhava tração em Portugal e na Europa por aquela altura. Segundo Pedro Vilas Boas Tavares, as últimas décadas do século XVII de fato viam o reaquecimento das polêmicas a respeito das formas da vida contemplativa e dos riscos envolvidos em sua adoção por religiosos ou leigos. Não à toa, as obras de autores espirituais publicadas a partir dos anos 1670

<sup>28</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fol. 703.

<sup>29</sup> ANTT, TSO-IL, processo 6616-1 – “Processo de Maria de Jesus”, fol. 228v; ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fols. 14; 822v.

<sup>30</sup> ANTT, TSO-IL, processo 6616-1 – “Processo de Maria de Jesus”, fols. 234v-235.

<sup>31</sup> FRANCO, Antonio – *Synopsis annalium Societatis Iesu in Lusitania, ab anno 1540 usque ad annum 1725*. Augustae-Undelicorum & Graecii: sumptibus Philippi, Martini, & Ioannis Veith, Haeredum, 1726, p. 379; ANTT, TSO-IL, processo 6616-1 – “Processo de Maria de Jesus”, fol. 262.

<sup>32</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fols. 264-265, 826v.

<sup>33</sup> ANTT, TSO-IL, processo 4802 – “Processo de Suzanna de Andrade de Sequeira”, fol. 179.

surgiriam vincadas pelo afã de distinguir a verdadeira da falsa mística e, dessa forma, salvaguardar a verdadeira, visto que o reavivamento das polêmicas viria acompanhado da vocalização de opiniões abertamente desfavoráveis a estas “atrações espirituais” e ao estilo de vida que elas engendraram. Diga-se de passagem, por exemplo, que dos sete maus comportamentos apresentados pelos que se davam à vida “que chamavam iluminativa, ou unitiva, e extática”, segundo o *Tratado da vida, virtudes e doutrina admirável de Simão Gomes*, como notou Tavares, republicado em 1673, Maria de Jesus seria associada por testemunhos de eclesiásticos e civis a quase todos<sup>34</sup>. Ela seria acusada de ociosidade, por abandonar os trabalhos de pastoreio e se recusar a servir em casas alheias...<sup>35</sup> de vanglória, por se gabar de suas intimidades com Deus e exigir tratamento especial dos que a rodeavam...<sup>36</sup> de não agir em conformidade com seu estado por, sendo leiga, maldizer o matrimônio e optar pelo celibato<sup>37</sup>, etc.

Os exemplos acima poderiam ser multiplicados, se este artigo buscasse esmiuçar a trajetória espiritual de Maria de Jesus e as acusações que sofreu, trabalho que envolveria um estudo intensivo de seus alentados processos, como Luiz Mott desejava já há quase 30 anos<sup>38</sup>. Uma investigação dessa natureza, aliás, teria que cuidar tanto das matérias do espírito quanto das flutuações políticas que protegeram ou fragilizaram a posição da beata ao longo das duas últimas décadas de sua vida: a crer nas descrições das testemunhas, Maria de Jesus e fr. Masseu de São Francisco contaram com bons padrinhos durante um tempo – o Cardeal Inquisidor... o Provincial dos Arrábidos... o cirurgião-mor do Reino...<sup>39</sup> –, o que explicaria tanto a permissão para que o frade continuasse a dirigi-la, quanto a demora para que o Santo Ofício voltasse a processá-la, a despeito dos falatórios e das novas denúncias que se avolumaram nesse meio tempo. Porém, no âmbito deste artigo, interessa notar como as desconfianças, as acusações e o clima hostil se refletiram no esforço realizado por fr. Masseu em reorganizar os escritos da beata e buscar modos de acreditar as visões e revelações que iam ali contidas, com o objetivo de protegê-la.

<sup>34</sup> TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Beatas, inquisidores e teólogos...*, p. 44-45; VEIGA, Manuel da – *Tratado da vida, virtudes, & doutrina admirável de Simão Gomes Português, vulgarmente chamado o sapateiro santo*. Lisboa: na oficina de Francisco Vilela, 1673, p. 184 et seq.

<sup>35</sup> As acusações de ociosidade figurarão entre as primeiras feitas contra Maria de Jesus, desde a sua passagem pelo Santo Ofício nos anos 1660, e a acompanharão ao longo de toda a vida. Veja-se, por exemplo, ANTT, TSO-IL, processo 6616 – “Processo de Maria da Cruz” (*alias* Maria de Jesus), fols. 3, 11, 21, 23, 30 et passim.

<sup>36</sup> ANTT, TSO-IL, processo 6616-1 – “Processo de Maria de Jesus”, fols. 69, 123, 137, 146v-147 et passim; processo 753, “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fols. 237-240 et seq.

<sup>37</sup> ANTT, TSO-IL, processo 6616-1 – “Processo de Maria de Jesus”, fols. 141-141v, 143v et passim.

<sup>38</sup> MOTT, Luiz – *Santos e santas no Brasil colonial*. «Varia Historia», 13 (1994), p. 44-66; 62.

<sup>39</sup> ANTT, TSO-IL, processo 6616-1 – “Processo de Maria de Jesus”, fols. 162, 175-175v, 203 et seq., 255 et passim.

## Uma vida para Maria de Jesus

Os mais de 20 papéis que fr. Masseu de São Francisco entregou aos inquisidores entre 1700 e 1701 eram fruto, portanto, de um trabalho de longo curso que ele pusera em movimento desde que assumira a direção espiritual da beata. Naquela altura, ele iniciara uma longa sondagem com as pessoas que a conheceram, e chegou a receber um bom número de cartas atestando sua pureza e virtude. Essas cartas, que aliás estão embutidas em seu processo, foram incrementadas com o material que herdou de Pantaleão de Carvalho, em algum momento a partir de 1685. Se, depois de convocado pelo tribunal, em 1700, ele passaria a redigir uma outra versão da “vida” de sua confessada, sob a forma daqueles caderninhos, não haveria nada de substancialmente novo nisto além do formato e das condições em que o fazia. A base documental de que partia era a mesma que andava construindo há pelo menos 15 anos e, sob a perspectiva de sua lógica de argumentação, os cadernos seguiam a reorganização do material que ele concebeu após a prisão de Maria de Jesus – de onde saíram, lembremos, as subversivas cópias feitas por outras mãos... A partir de 1697, de fato, premido pela vergonha da nova prisão da beata e pelos riscos que isso acarretava – se novamente condenada, seria agora na condição de reincidente, o que a sujeitaria a penas mais duras –,<sup>40</sup> fr. Masseu iniciaria um traslado comentado dos originais, que intentava, a crer no próprio texto, entregar ao Inquisidor Geral, D. José de Lencastre. Ao fazê-lo, fr. Masseu adotaria um formato textual que mimetizava o estilo dos qualificadores do Santo Ofício. Em miúdos, ao copiar os textos de Maria de Jesus, o frade passou a organizá-los em duas colunas: na da direita, dispunha os escritos da beata – é possível calibrar o grau de fidelidade da cópia, já que os originais estão anexados ao processo; na da esquerda, reunia anotações de sua própria lavra, na tentativa de interpretá-los, julgar sua validade e, ao fim, defendê-los. Este trabalho, nunca concluído, deve ter sido interrompido na primeira busca à sua cela, comandada em 29 de agosto de 1698<sup>41</sup>. Em paralelo à feitura desse traslado comentado, fr. Masseu também copiaria e “qualificaria” as cartas trocadas pela beata com figuras diversas, além de passar a redigir, ele mesmo, uma “vida” para Maria de Jesus.

O emparelhamento entre os papéis entregues aos inquisidores e a vida que o frade preparava é flagrante. A construção geral dos argumentos é semelhante e muitas são as repetições de ideias presentes num e noutros documentos. No primeiro desses papéis, por exemplo, além de antecipar as demonstrações

<sup>40</sup> WICKERSHAM, Jane – *Relapso*. In: PROSPERI, Adriano. *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. III. Pisa: Edizioni della Normale, 2010, p. 1310.

<sup>41</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fol. 5.

que faria diante da mesa do Santo Ofício – que por sua vez se repetem na introdução da vida e no preâmbulo que escreveu direcionado a D. José de Lencastre –, fr. Masseu de São Francisco apresentou os contornos gerais da vida da beata, afirmando suas origens humildes e rústicas, e demarcando que as perseguições que sofreu a aproximavam do exemplo de Cristo e lhe haviam sido antecipadas por Deus. Desse modo, e dado que as visões e revelações da beata seriam, portanto, reais, terminava por alegar que os debates em torno de sua veracidade constituíam “caso mui gravíssimo”. Na vida que ia preparando, todas essas ideias já estavam antecipadas. O reconhecimento do espírito de Maria de Jesus era mesmo central para seu argumento e sua causa, e fr. Masseu tentara em vão alcançá-lo, consultando figuras diversas, incluindo, entre outros, o já célebre na matéria Manuel Bernardes<sup>42</sup>. Enquadrar a sua demanda em termos categóricos era essencial para firmar sua posição, e este passo se revela, no primeiro dos papéis entregues aos inquisidores, com a insinuação de que, sendo reais as visões de Maria de Jesus, a falta de reconhecimento era “grave e de grandíssima consideração e peso, pois atende [i.e. atenta] tanto a honra e glória do Altíssimo Deus e fica ele neste reconhecimento sendo o mais empenhado”; já na introdução da vida, fr. Masseu definira o problema com os seguintes, e semelhantes, termos: “(...) e como este caso hoje é mui gravíssimo, que atende a honra do Altíssimo Deus, porque é certo que tão grandíssima ofensa e afronta do Senhor é o atribuírem-se as suas divinas obras a embustes e enganoso...”<sup>43</sup>.

Nos papéis ou na vida, fr. Masseu retornava à primeira infância da beata para rastrear e elencar os sinais que, então, já apontavam para sua eleição divina e antecipavam sua jornada difícil, cheia de percalços e perseguições. Num e noutros, também desandava a citar nomes de eclesiásticos e civis que haviam conhecido e “tratado” com a beata, cujos testemunhos podiam afiançar sua conduta virtuosa – nessas passagens é que fr. Masseu se remete às cartas que trocou com diversas pessoas e foi copiando, ao modo de quem elabora um dossiê... Nos papéis e na vida, por fim, fr. Masseu de São Francisco se referia às visões e revelações que Maria de Jesus disse ter por mais de 30 anos. Nas

<sup>42</sup> A crer em testemunho antipático, fr. Masseu e os seus passaram a ter o padre Manuel Bernardes “por oposto e contrário”, após o oratoriano se recusar a validar de pronto as visões e revelações de Maria de Jesus – “... este lhe disse lhos fiasse e deixasse ficar para que com toda atenção os advertisse, o que feito lhos restituiria e daria seu parecer, porquanto com as Escrituras e autoridades dos Padres e Teologia os havia conferir, e instando o dito Padre Frei Masseu a que logo a sua proposta respondesse, e aos papéis que lhe oferecia, o dito Padre Manuel Bernardes o não quis fazer, parecendo-lhe não era aquela matéria de tão momentânea resolução”. ANTT, TSO-IL, processo 6616-1 – “Processo de Maria de Jesus”, fols. 187v-188. Sobre o padre Manuel Bernardes, sua produção espiritual e representações acerca das mulheres, ver, entre outros: TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Beatas, inquisidores e teólogos...*, p. 58 et seq.; MARTINS, William de Souza – *Representações femininas na obra do padre Manuel Bernardes (1644-1710)*. «Locus: revista de história», v. 17, n. 2 (2011), p. 35-55.

<sup>43</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fols. 82-82v, 262.

passagens em que tratava do tema, o frade buscou dar sentido e razões para crê-las reais, além de oferecer explicações para as mudanças na natureza dessas experiências sobrenaturais ao longo do tempo.

No estudo que publicou sobre Maria de Jesus, Mark Cooper Emerson argumentou que a passagem pelo Brasil, a proximidade que experimentou com os carmelitas de Pernambuco e o treinamento que deles recebeu influenciaram a evolução de sua trilha espiritual. Do degredo em diante, suas visões e revelações tomariam outro rumo, quando comparadas com aquelas condenadas em sua primeira passagem pelo Santo Ofício, por sua vez definidas pelos horizontes de suas origens rurais – ela, que era de Barregão, termo de Pinhel, Bispado da Guarda...<sup>44</sup> Certamente Santa Teresa D'Ávila seria uma de suas principais referências, como foi de tantas outras beatas e religiosas crescidas em virtude de inícios do século XVII em diante<sup>45</sup>. Para além das diversas menções que faz à carmelita descalça, Maria de Jesus chega mesmo a afirmar ter ouvido sua amiga íntima, Mariana do Espírito Santo, ler passagens de seus livros<sup>46</sup>. No entanto, e de par com as remissões à tradição carmelitana, ostensivas ou ocultas, a avaliação das matrizes de seu percurso espiritual também deve abrir espaço para o ecletismo das influências que, àquela altura, ela dizia conhecer por outros livros, fossem os que lhe chegavam por empréstimo – caso “do primeiro livro da freira castelhana de Ágreda, chamada Maria de Jesus, o qual lhe emprestou uma moça por nome Maria”, e que “lhe lera a mesma moça todo a rogo dela declarante” – ou os que ela afirmava ter “na sua casa” – estes, de “vidas de santos e alguns sermões impressos”<sup>47</sup>. Em determinadas passagens, a imitação do conteúdo dessas obras é mesmo explícita, como nas menções que Maria de Jesus fez da vida de Santa Rosa de Lima, publicada em tradução portuguesa, em 1674, no embalço de sua canonização<sup>48</sup>.

A despeito das diferenças entre as visões da juventude e da maturidade,

<sup>44</sup> EMERSON, Mark Cooper – *Maria de Jesus*. Ob. cit., p. 311-314.

<sup>45</sup> CASTILLO GÓMEZ, Antonio – *La pluma de Dios: Maria de Ágreda y la escritura autorizada*. «Via Spiritus», 6 (1999), p. 103-119; GRAÑA CID, María del Mar – *Palabra escrita y experiencia femenina en el siglo XVI*. In: CASTILLO GÓMEZ, Antonio (comp.) – *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. Barcelona: Gedisa, 1999, p. 211-240; BARANDA, Nieves – *Mujer, escritura y fama: la Hespéria Libertada (1618) de Doña Bernarda Ferreira de Lacerda*. «Península: revista de estudos ibéricos», n. 0 (2003), p. 225-239; TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII (Alguns dados, problemas e sugestões)*. «Via Spiritus», 3 (1996), p. 163-215.

<sup>46</sup> Aos escritos de Teresa essa beata iletrada recorre no momento em que, buscando refutar a insinuação do inquisidor sobre a veracidade de seus enlevamentos, argumenta nunca ter experimentado arrebatamentos a ponto de perder contato com a realidade ou de ficar impossibilitada de “tratar com as criaturas” – tal e qual, diz, Teresa. ANTT, TSO-IL, processo 6616-1 – “Processo de Maria de Jesus”, fol. 367.

<sup>47</sup> ANTT, TSO-IL, processo 6616-1 – “Processo de Maria de Jesus”, fols. 321-321v.

<sup>48</sup> HANSEN, Leonardo – *Vida admirável e morte preciosa da bem-aventurada Santa Rosa de Santa Maria, natural da cidade de Lima, religiosa da Terceira Ordem de N.P.S. Domingos*. Lisboa: na oficina de João da Costa, 1674; ANTT, TSO-IL, processo 6616-1 – “Processo de Maria de Jesus”, fols. 347, 351, 362.

explicáveis pelos exemplos das místicas que a beata foi conhecendo ao longo da vida, foram aquelas primeiras, as rurais ou pastoris, que fr. Masseu de São Francisco escolheu como eixo articulador de seu argumento geral. Em parte, essa opção parece conectada à preocupação do frade em pontuar a simplicidade de Maria de Jesus – uma “pastorinha do campo”, “naturalmente mui simples, cândida e singela”, “lá do mais pequenino e retirado lugar do Reino” –, de modo a ressaltar as origens divinas de suas elevações espirituais, de outra forma inexplicáveis<sup>49</sup>. Essa ideia, que abusa do argumento da predileção divina pelos pequenos, é repisada em diversas passagens pelo arrábido, que ainda encontra momentos para insinuar que as perseguições também advinham de sua condição simples – “... se ela assim não fora pobre, pequena e humilde, (...) os seus contrários lhe não haviam de fazer tanto mal, nem agora maquinar-lhe a prisão”<sup>50</sup>. Do sétimo e do oitavo papéis que entregou ao Santo Ofício em diante, fr. Masseu passou a descrever os cheiros e as visões sobrenaturais que Maria de Jesus experimentara ainda na juventude e, recorrendo aos livros que, admite, passou a consultar depois que começou a dirigi-la, arriscou alguma interpretação. Da *Mística Cidade de Deus*, de María de Ágreda, fr. Masseu aproveitou a ideia das visões chãs – caso dos cheiros divinos – como “alimento de parvos”. Isto é, uma maneira pela qual “o Senhor começou a atrair a Maria de Jesus” para o caminho espiritual, oferecendo, pouco a pouco e por uma via simples e palpável, apropriada a uma pessoa rústica, uma rota de saída do “sensível da terra”<sup>51</sup>. A essa ideia fr. Masseu combinou outra, retirada de Santa Teresa, a de que as visões “corpóreas” são as mais inferiores e, “como se percebem pelos sentidos exteriores, ficam sendo mais convenientes para semelhantes sujeitos”<sup>52</sup>. Lentamente, um fr. Masseu de São Francisco sem letras ou ciências passava a enxertar, aqui e ali, associações entre a trajetória espiritual da beata e uma tradição mística bem assentada e reconhecida. A origem camponesa de Maria de Jesus, que surge ora como justificativa para as perseguições sofridas, ora como explicação – em chave paternalista – para a rudeza de suas primeiras visões, torna-se peça fundamental

<sup>49</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fols. 262, 272. Mais adiante, dirá: “E se o Senhor não obrasse nela estas coisas: que poderia falar de Deus uma pastora do campo, não mais que somente no Padre Nosso e Ave Maria que seus pais lhe ensinaram” (303v).

<sup>50</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fol. 83.

<sup>51</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fols. 292, 296; ÁGREDA (de Jesus), Maria de – *Mystica ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia, y abismo de la Gracia*. Primera parte. Lisboa: en la imprenta de Antonio Craesbeeck de Mello, 1681, p. 325 (não pude detectar se foi esta a edição conhecida por fr. Masseu, dentre as que, naquela altura, circulavam por Lisboa...).

<sup>52</sup> Se retirou essa ideia do *Libro de la Vida*, fr. Masseu de São Francisco escondia o detalhe importante, indicado pela santa na mesma passagem em que hierarquiza os tipos de visões, de que as corporais eram as mais propensas a serem fruto de ilusão demoníaca. ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fol. 296v; JESUS, Teresa de – *Los libros de la B. Madre Teresa de Jesus, fundadora de los monasterios de monjas y frayles carmelitas descalços de la primera Regla*. Lisboa: por Antonio Alvarez, 1616, p. 214.

para compreender sua pureza e, portanto, a sua virtude<sup>53</sup>.

Outra experiência dessa juventude chã seria recuperada e usada por fr. Masseu para atravessar de sentido toda a vida da beata. Esta, ligada ao pastoreio, tarefa a que Maria de Jesus se dedicou dos cinco aos 15 ou 16 anos, dava conta da proximidade que ela passou a cultivar com as ovelhas e do gosto particular que desenvolveu por algumas delas. A própria beata, anos depois, entenderia aquele gozo e alegria como antecipações dos que ela haveria de ter com as almas que enviaria pelo “caminho da virtude”. A certas ovelhas, uma jovem Maria de Jesus – que àquela altura se chamada Maria da Cruz... – marcaria com cruzeiros ou as cobriria com sua própria mantilha, o que “significavam as almas a quem eu havia de fazer algum fruto com os conselhos”, no futuro<sup>54</sup>. Outras, no entanto, mesmo marcadas (“almagradadas”), seriam levadas pelo lobo, e assim ficavam representadas aquelas que se desagarrariam, mais adiante, do rebanho de uma Maria de Jesus já mais velha e experimentada em aconselhamentos<sup>55</sup>. A “significação das ovelhas” – como diria fr. Masseu –<sup>56</sup> antecipava, assim, o pastoreio de almas em que Maria de Jesus se exercitaria, depois de abandonar os trabalhos manuais de seu passado campesino<sup>57</sup>.

Esse argumento, extraído por fr. Masseu das próprias reavaliações que a beata fez de suas visões da juventude, reconectava os inícios de sua “atração” à vida espiritual aos bens que Maria de Jesus realizou, na maturidade, ao encaminhar almas para a salvação. Essa era a deixa escolhida pelo frade para não só articular a totalidade de sua vida, mas para elencar as pessoas a quem Maria de Jesus assistiu, como as diversas donzelas que, com o seu apoio e os donativos que reuniu, meteu em conventos, matéria dos papéis de número 10 e 11, por exemplo. Mas esta era a oportunidade criada pelo frade para, também, tratar das pessoas que se afastaram de Maria de Jesus depois de conhecê-la, parte das quais se tornaram seus desafetos: seriam essas como as ovelhas almagradadas, levadas pelo lobo...

Os sinais de eleição divina apresentados desde a tenra infância, combinados com a abundância de cenas e descrições que exploram o gosto pelo maravilhoso, entre outras características, aproximam as narrativas sobre “atração” de Maria de

<sup>53</sup> Inversão curiosa, esta: se fr. Masseu construiu a defesa da beata apoiado em sua rusticidade – o que a tornava uma mulher sincera, desprovida de malícia, incapaz de dizer o que dizia senão por intervenção divina –, no fim das contas seria ele mesmo o beneficiado pelo recurso à ignorância. Sobre a condição da rusticidade em ambiente jurídico, ver: HESPANHA, António Manuel – *Savants et rustiques: la violence douce de la raison juridique*. «Ius Commune», 10 (1983), p. 1-48.

<sup>54</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fols. 302v et seq., esp. 303v-304; 639 et seq.

<sup>55</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fols. 325.

<sup>56</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fol. 306.

<sup>57</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fols. 273v-274, 282, 324.

Jesus com os roteiros estabelecidos ao longo da gestação da “biografia devota” moderna entre os séculos XVI e XVII, que Paula Mendes posiciona, por um lado, no cruzamento entre os filões de uma hagiografia de corte tardomedieval e a ascensão da biografia no Renascimento e, por outro, como tributário de um afã contrarreformista assentado na produção e no consumo combativos de uma literatura religiosa<sup>58</sup>. É claro que os modelos oferecidos pelos títulos consumidos pela beata e seu confessor se derramaram sobre a composição que, enfim, combinava os textos de um e outro. A “vida” que, dessa forma, cosiam juntos refletia e se conformava aos gêneros textuais intensamente procurados no período, dando lugar a uma dupla imitação: se a primeira era a reprodução dos comportamentos lidos nessas hagiografias e biografias devotas, a segunda se cristalizava no novo registro escrito, baseado nessas mesmas imagens, práticas e comportamentos modelares...

Porém, se a remissão à infância prodigiosa dos biografados constituía lugar-comum na construção das vidas que apoiavam processos de beatificação, a vida de Maria de Jesus, recontada em circunstâncias adversas, era concebida como um modo de redimi-la da sua condição de mulher caída. E, nesse sentido, havia um empecilho de grande monta a enfrentar e desfazer. Afinal, a opção de fr. Masseu de São Francisco por exaltar as experiências da beata em sua juventude, tão afeita ao gosto da biografia devota, terminaria por reafirmar a veracidade das visões e revelações condenadas em sua primeira passagem pelo Santo Ofício. Esta manobra, portanto, colocaria o arrábido em rota de colisão com os inquisidores que voltavam a examinar os sucessos da Maria de Jesus em fins do século XVIII.

### **Batalha de versões**

Os trechos do processo de fr. Masseu de São Francisco em que estão preservadas as “qualificações” que fez dos escritos de Maria de Jesus são um exemplo formidável de escrituras sobrepostas. De partida, temos os originais, fruto do registro escrito das palavras ditadas por Maria de Jesus, realizado principalmente por Mariana do Espírito Santo. A esta primeira camada, já atravessada pelo processo de tradução que envolve toda transcrição<sup>59</sup>, viria se

<sup>58</sup> MENDES, Paula Almeida – *Paradigmas de papel: a escrita e a edição de «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto: CITCEM, 2017, p. 55-57; 177 et seq. Para definições a respeito do conceito de biografia devota e seus contornos, ver também FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Entre a família e a religião: a «Vida» de João Cardim (1585-1615)*, «Lusitania Sacra», 2ª série, 5 (1993), p. 93-120.

<sup>59</sup> Maria de Jesus tinha plena consciência de que seus escritos variavam em qualidade, a depender da sua pena de ocasião. Em carta enviada às carmelitas do Convento dos Cardais, em dezembro de 1683, por exemplo, a beata alertava que as religiosas deveriam lê-la “muito devagar, porque isto fez um menino, e não tira tão aclarado”. ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fol. 434.

juntar uma segunda, a tal da “qualificação” de fr. Masseu, que de sua parte também envolveu o redesenho do texto em nova mancha gráfica que acomodasse suas interferências laterais, e, dado importante, a redivisão dos originais em pequenos trechos numerados. São essas unidades de sentido menores e mais facilmente controláveis que, posteriormente, fr. Masseu cobriria com suas próprias interpretações. Interferência semelhante ele faria, aliás, com as cartas trocadas pela beata, depois de copiá-las com sua letra, sob a justificativa de que assim se podiam “ler melhor”<sup>60</sup>. Leitura facilitada, de fato, pois a caligrafia do frade é um primor. Mas tratava-se, evidentemente, de uma manobra de condução da leitura. A esse já complexo emaranhado de escrituras, viria se somar um terceiro estrato de interferências, saído das mãos de Francisco de Santa Maria, qualificador convocado para avaliar o material após sua apreensão<sup>61</sup>.

O futuro cronista dos lóios terminaria por qualificar não só a vida ditada pela beata, mas também a “qualificação” que seu confessor havia começado a fazer, sustada pelo Santo Ofício na batida à sua cela em São Pedro de Alcântara. No primeiro caso, fustigando os escritos com detalhismo, Francisco de Santa Maria registrou contradições internas, “maus indícios” ou simplesmente o que considerou erros de doutrina ou de conhecimento da liturgia. Em determinada passagem, por exemplo, julgou como “devoção supersticiosa e contra o uso da Igreja” a que Maria de Jesus afirmou ter feito, por mandamento divino, ao em certa ocasião “dizer o credo e, enquanto o dizia, fazer cruzeiras nas costas...”. Em outra altura, chamou atenção para o fato de que a beata registrava ser a festa da Virgem do Rosário celebrada em 1º de outubro, e não no primeiro domingo do mês...<sup>62</sup> Pequenos e grandes deslizes que, somados, iam construindo a imagem de uma figura indigna de qualquer crédito. Já na qualificação que fez da “qualificação”, Francisco de Santa Maria capturou e registrou as contradições em que fr. Masseu foi caindo à medida em que comentava as visões e revelações da beata – contradições estas detectadas no cotejo com a própria narrativa por ela ditada –, o que terminaria por municiar os inquisidores que conduziriam o seu processo.

Os dois esforços de fr. Masseu em escrever a vida da beata, enfim, naufragariam. O primeiro, a “qualificação” que realizou de seus escritos em combinação com a vida que começou a redigir, terminaria por alimentar a construção do caso montado contra si pela promotoria. O segundo, o de verter aquele conteúdo em novos cadernos depois de convocado pelo tribunal, desgastaria a paciência dos inquisidores em vez de convencê-los, e denunciaria,

<sup>60</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fol. 81v.

<sup>61</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fol. 5.

<sup>62</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fols. 15, 25.

por fim, que o frade permanecia de posse de outros papéis que tratavam da beata. A insistência em defender Maria de Jesus e a opção por fazê-lo por escrito lhe custariam caro.

Apesar de tudo, quando a mesa se reuniu para decidir o futuro do frade, em junho de 1701, houve vacilação entre processá-lo ou resolver seu caso por outras vias. Na ocasião, um inquisidor e um deputado argumentaram que a única culpa cabalmente atribuível ao arrábido fora a de assumir a direção do espírito de Maria de Jesus, coisa que excedia a sua capacidade. Por não haver demonstrado malícia ou dolo, o frade deveria ser asperamente repreendido, proibido de voltar a ser diretor espiritual e banido para sempre de Lisboa, com direito à leitura dessa repreensão em seu convento e diante de sua comunidade. Essa resolução copiaria a formulada para outro caso recente, em alguns aspectos semelhante<sup>63</sup>. Ou seja, fr. Masseu de São Francisco, por fim, não deveria ser processado. Mas entre os inquisidores e os deputados formou-se maioria em direção oposta, exigindo que, uma vez que não reviu suas posições durante os exames e que, pelo que se podia perceber de alguns testemunhos recolhidos no processo de Maria de Jesus, ele desdizia do Santo Ofício, o frade deveria ser processado. Essa maioria entrava em cena para, enfim, proteger as prerrogativas de uma instituição que, por aquela altura, batalhava para recuperar prestígio<sup>64</sup>, mesmo que os derrotados não estivessem plenamente convencidos de que fr. Masseu de São Francisco havia cometido crime ao aventar a possibilidade de o tribunal haver se enganado anteriormente<sup>65</sup>.

Fortalecendo a posição vencedora, um deputado de nome Manuel Veloso acresceu-lhe um detalhe essencial para o desfecho do caso da beata e seu confessor. O deputado lembrava, no apagar das luzes daquela sessão de 6 de junho de 1701, que o processo e um eventual sentenciamento de fr. Masseu permitiria ao Santo Ofício tornar pública a confissão feita por Maria de Jesus antes de morrer, coisa que até aquela altura o tribunal estivera impedido de fazer. É que, morta a beata antes de finalizados seus exames, e por seu caso não envolver crime de heresia, mas de embustes e fingimentos, seu processo havia sido automaticamente extinto sem a produção de assento final ou sentença<sup>66</sup>. Ainda em fins de dezembro de 1699, parte da mesa se revelou temerosa de que, sem publicação da confissão, o tribunal se veria incapaz de dar “pública satisfação” das razões que levaram à prisão da beata, o que consideravam necessário para a bom “crédito do Santo

<sup>63</sup> ANTT, TSO-IL, processo 6476 – “Processo do padre Antônio Gonçalves do Sacramento”, fol. 144.

<sup>64</sup> MARCOCCI, Giuseppe e PAIVA, José Pedro – *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013, p. 242-248.

<sup>65</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fols. 889 et seq.

<sup>66</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fols. 889v-890v.

Ofício” – o que indica que o caso dela era, sim, motivo de bulha. Naquela altura, a maioria decidiu, contudo, que o seguimento do processo após a morte da ré, além de juridicamente inválido, deixaria os inquisidores e o tribunal em situação delicada, por se tratar de quebra de jurisdição e desrespeito a uma série de disposições derivadas do direito natural, que se derramavam sobre ambos os direitos, canônico e civil. Mais que isso, argumentava a maioria, a publicação de assentos finais redundaria em condenação da memória da ré, pena reservada para casos graves, o que ultrapassaria em muito as acusações contra ela – puníveis, na forma do regimento, com castigos “meramente” corporais. Ou seja, exatamente para conservar a reputação do Santo Ofício – e boa parte das críticas que recebia naquela conjuntura incidia sobre questões processuais<sup>67</sup> -, melhor seria extinguir o processo e, no máximo, informar os parentes a respeito da confissão final da beata, sem leitura pública<sup>68</sup>.

A decisão por processar – e sentenciar – fr. Masseu de São Francisco ofereceria, assim, uma saída juridicamente saudável para tornar conhecido o arrependimento de sua confessada, dado que a menção a seus escritos liberaria o tribunal para mencionar a origem cavilosa das visões e revelações ali contidas. Quase dois anos passados desde a morte da beata, o Conselho Geral se reuniria, em 4 de novembro de 1701, para aprovar a sentença do frade e, no mesmo dia, ordenar a elaboração do tal edital em que se proibiriam “os papéis que tratam da vida da dita Maria de Jesus, e notas que neles se fizeram”, sem deixar de lembrar que o documento também deveria declarar “serem fingidos os sucessos, confessados também pela mesma, e falecer arrependida de suas culpas”<sup>69</sup>. Tratava-se, evidentemente, de resolver o nó da questão. O Santo Ofício encontrava finalmente um modo de interferir publicamente no controle da memória a respeito de Maria de Jesus, cuja morte havia deixado o tribunal em uma sinuca regimental, incapaz de fazer frente ao burburinho – e aos escritos – que, ademais, desdiziam de uma sentença emanada do mesmo tribunal 30 anos antes.

Artigo recebido para publicação em 10/10/2021

Artigo aceite para publicação em 20/11/2021

<sup>67</sup> MATTOS, Yllan de. “*De iuri não se presumem fatos nem pensamento*”: a crítica jurídica aos procedimentos inquisitoriais (sécs. XVII e XVIII). In: FURTADO, Júnia; ATALLAH, Cláudia; SILVEIRA, Patrícia Ferreira – *Justiças, Governo e Bem Comum na administração dos Impérios Ibéricos de Antigo Regime (séculos XV-XVIII)*. Curitiba: Prisma, 2017, p. 531-561, esp. p. 542-551.

<sup>68</sup> ANTT, TSO-IL, processo 6616-1 – “Processo de Maria de Jesus”, fols. 401-404.

<sup>69</sup> ANTT, TSO-IL, processo 753 – “Processo de Frei Mazeu de São Francisco”, fol. 1002; ANTT, TSO-IL, processo 6616-1 – “Processo de Maria de Jesus”, fol. 405.



## EXPERIENCING FOOD IN ANNE OF SAINT BARTHOLOMEW (1549-1626)

REBECA SANMARTÍN BASTIDA  
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28a5>

rebecasb@ucm.es

**ABSTRACT:** The Blessed Ana de San Bartolomé (1549-1626) is a famous disciple of Saint Teresa of Avila who devoted much attention to food in her prolific writings (letters, autobiographies, declarations, meditations, prayers...). The role that food plays in her life interests us in several ways: her conception of the prioress as a breastfeeding mother; her cannibal understanding of Saint Teresa's relics; her ambivalent relationship with fasting; and finally, her broad description of conventual food, which help us to better understand how 16th to 17th centuries diets were conformed.

**KEYWORDS:** Anne of Saint Bartholomew; Food Studies; Visionary Women; 16th-17th Centuries Spirituality.

To Pablo Acosta-García,  
*amicitia animae alma*

Recent studies have been interested in food-related texts, and newer projects such as *Alimentopia* have explored the ways in which food functions utopically<sup>1</sup>. In the field of religious history, works such as Labère's delve into medieval times, Curran's on convent food, and Bell, Bynum, and Mazzoni's on food related to female mysticism, to name but a few important examples<sup>2</sup>. A few years ago, in *La comida visionaria*, I studied various ways of presenting food in the visionary discourse of 16<sup>th</sup> century nuns<sup>3</sup>. I then realized the richness of Anne of

---

<sup>1</sup> See BOTELHO, Teresa; RAMALHETE GOMES, Miguel; and REIS, José Eduardo (orgs.) - *Utopian Foodways: Critical Essays*. Porto: Universidade do Porto, 2019 (Coleção Transversal, serie Alimentopia 4).

<sup>2</sup> LABÈRE, Nelly (ed.) - *Être à table au moyen âge*. Madrid: Casa de Velázquez, 2010 (Collection de la Casa de Velázquez, 115). CURRAN, Patricia - *Grace Before Meals: Food Ritual and Body Discipline in Convent Culture*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1989; BELL, Rudolph M. - *Holy Anorexia*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985; BYNUM, Caroline Walker - *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: University of California Press, 1987; MAZZONI, Cristina, *The Women in God's Kitchen: Cooking, Eating and Spiritual Writing*. New York/ London: Continuum, 2005.

<sup>3</sup> Most of the information I gather here is to be found in SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca - *La comida visionaria: Formas de alimentación en el discurso carismático femenino del siglo XVI*, prologue by Catherine Davies. London: Critical, Cultural and Communications Press, 2015; reed., with corrections, London: SPLASH, 2017.

Saint Bartholomew's work on this subject. In this article I shall prove it by summarizing the different aspects of food that she illuminates in her prose, which let us reflect on the ways in which food and utopia are related in her work regarding aspects such as: food as intercultural conversation and form of sociability; utopia, food and gender; dystopia, food disorders and transgressions; and food ethics and utopian diets<sup>4</sup>.

The Blessed Ana de San Bartolomé (1549-1626), here called Anne of Saint Bartholomew, is a famous disciple of Saint Teresa of Ávila who devoted much attention to food in her prolific *corpus*: letters, autobiographies, declarations, meditations, or prayers.<sup>5</sup> The role that food plays in her life interests us on several levels: her conception of the prioress as a breastfeeding mother; her cannibal understanding of Saint Teresa's relics; her ambivalent relationship with fasting; and finally, her broad description of conventual food, which help us to better understand how 16<sup>th</sup> to 17<sup>th</sup> centuries diets were conformed.

First, I would start dealing with this broad issue: conventual diets. Regarding this field, I should state that Anne of Saint Bartholomew is a great source of information about meals in convents, which, incidentally, were more varied than those of monasteries, though they were more affected by the vagaries of economy. If information about conventual diets has been extracted from theater plays of visionary women such as Francisca de Santa Teresa, carols sung at Christmas, or from nuns' epistolaries, Anne of Saint Bartholomew's letters have not yet been studied in this regard, but they tell us a lot about the food tasted in Carmelite convents of her times, and this may be due to her occasional occupation as a kitchen supply lady<sup>6</sup>.

As Anne traveled much as a founder of Carmelite convents in Europe, her letters provide us with important information about diverse menus and establish differences between nationalities' tastes, for example those of Dutch and French women. Anne declares that she advises her nuns to eat everything they need, but indeed French nuns prefer their casseroles cold, differing in this from

---

<sup>4</sup> These are the issues addressed at the International Conference «More Meals to Come» (11-13 April 2019), held at the Universidade do Porto (Faculty of Arts and Humanities), where I presented this work in a reduced format. I am grateful to Paula Almeida and Maria Luísa Malato for encouraging me to develop this paper and publish it here.

<sup>5</sup> For a brief biography of the Carmelite nun, see POUTRIN, Isabelle - *Le voile et la plume: autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne modern*. Madrid: Casa de Velázquez, 1995, p. 289-290. From Anne's time we have both versions of her *Autobiography* (Bologna, ca. 1622-1623, and Amberes, ca. 1624) and the life composed by Crisóstomo Enríquez in 1632 (*Le voile et la plume*, p. 441).

<sup>6</sup> See SOR FRANCISCA DE SANTA TERESA - *Coloquios*, ed. by M. Carmen Alarcón Román. Sevilla: ArciBel, 2007, p. 125. As regards Christmas carols, see *La comida visionaria*, p. 26-27. Anne of Saint Bartholomew states in one of her autobiographies that at some moment in her life she worked at the kitchen: see BEATA ANA DE SAN BARTOLOMÉ - *Obras completas*, ed. by Julián Urkiza. Burgos: Monte Carmelo, 1998, p. 346 (Maestros Espirituales Cristianos 16). From now on, all my quotes of Anne come from this edition.

the Dutch, and Anne proceeds to describe their astonishment when they saw onions in their garden, whose use they ignored since they even questioned if onions were eatable. Anne also assures that Dutch nuns eat their herbs with just salt, butter, milk, and boiled eggs, and that she and her Spanish fellow nuns kindly accept these habits since they live for the time being in Antwerp<sup>7</sup>.

*Yo les hago comer todo lo que han menester para la comida y que lo guisen, porque los guisados son diferentes las unas de las otras; las francesas todo ha de ser frío, y las flamencas no han menester eso. (...) Y cuando vieron las cebollas en nuestro jardín, me dijo: «¿Y de qué sirven éstos? ¿Es posible que las comen?». Ellas comen sus hierbas con solo sal y manteca y leche y huevos cocidos, con esto están tan contentas; y nosotras todas las queremos y mostramos buena gracia, que lo merece su virtud.*

[I let them eat everything they need for their meals and cook it, because the stews are different for each of them; for the French ones everything must be cold, but the Flemish have not need for that. (...) And when they saw the onions in our garden, one said to me: «And what good are these? Is it possible that they eat them?». They eat their herbs with only salt and butter and milk and boiled eggs, with this they are so happy; and we all love them and show them good grace, which their virtue deserves.]

On the other hand, diet was important in the medical theory of humours that was still in force in the 16<sup>th</sup> century, especially to combat illnesses such as melancholy (and I will return to this issue later), and thus we can find Anne advising against eating salty or spicy foods, as all this inflame the blood<sup>8</sup>. Furthermore, we can also deduce from Anne's writings that Carmelites privileged herbs in their diets: she graciously points out that once that she was in great need, she went to the garden and thought that if those animals were maintained exclusively with grass, she could also do it, and accepted to graze to get through her work<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> *Obras completas*, p. 1444. All translations in this article are mine.

<sup>8</sup> «(...) guárdese de no comer cosas saladas ni de especias, que todo eso la enciende la sangre», *Obras completas*, p. 1112. Regarding melancholy as a disease, see CARRERA, Elena - *Understanding Mental Disturbance in Sixteenth- and Seventeenth-Century Spain: Medical Approaches*. «Bulletin of Spanish Studies», vol. LXXXVII.8 (2010a), p. 105-136.

<sup>9</sup> «Las bestias se sustentan con hierba, yo lo soy también» («The beasts are sustained by grass, so am I»), thinks Anne of St. Bartholomew (*Obras completas*, p. 644). Also, in one of her poems, the Carmelite María de San José (I shall deal with her now), acknowledges that her conventual food is poor, composed of herbs and vile things, so that the nun could humble and perfect herself (*La comida visionaria*, p. 108, n. 16).

Anne's letters to Ana de la Ascensión welcome many culinary tips spattered through hundreds of papers, where we can learn the ingredients that went into their everyday meals<sup>10</sup>. As a mode of example, here is a quotation: «Ahí le envío unas poquitas de guindas negras. Si no tiene manzanas enviarle he unas pocas para que coman cocidas, que aunque no estén bien maduras, para esto están buenas y secan con este aire» [«Here I send you a few black cherries. If you don't have apples, I've got to send you some for cooking; even if they aren't well ripe, they work fine and can dry with this air»]<sup>11</sup>.

Culinary habits of the Carmelites are also shown in the *Libro de recreaciones* (Book for the Hour of Recreation) by María de San José (1548-1603; in English called Mary of Saint Joseph), also a disciple of Saint Teresa and Anne of Saint Bartholomew's companion in some of her vicissitudes. In this work, which shows us with wit and humour the daily life among Carmelites, María gives us an account of the complaints about food: in the refectory nuns are given eggs with a lot of breadcrumbs, and although it is intended to be one for each one, it does not even come to that, and some of them scrape the plate when their stomachs are faint<sup>12</sup>. And in her *Instrucción de novicias* (Instruction for novices), María de San José promotes the vegetarian diet by comparing those who eat meat to crows and those who eat bread to angels and stressing that vegetables can make men much more beautiful and stouter than those who eat delicatessen at the royal table. This Carmelite encourages her nuns, therefore, to pay no attention to the food when it is given to them in the refectory, and to take it as if it came from angels<sup>13</sup>.

Certainly, sometimes it seems that they were told to do so: according to Anne, on occasions food was offered miraculously in her Carmelite convents, for it appears suddenly when the nuns are subject to severe fasts and do not even have bread. Anne recounts other episodes, such as when a couple of loaves of bread were brought to them by surprise, or when she felt ill, and someone miraculously appeared at the lathe with jam and at another time with three sweet oranges that were much craved by her<sup>14</sup>.

Expanding on the information given by Anne, the epistolary of the Augustinian nun Mariana de San José (1568-1638) show culinary customs that would

<sup>10</sup> For more allusions to food, see *Obras completas*, p. 1252-1253, 1309, 1331, 1346-1347, 1396, 1399 & 1490.

<sup>11</sup> *Obras completas*, p. 1244.

<sup>12</sup> María DE SAN JOSÉ (SALAZAR) - *Escritos espirituales*, ed. and notes by Simeón de la Sagrada Familia. Roma: Postulación General O. C. D., 1979, p. 59. The *Book for the Hour of Recreation* has been edited by Alison Weber (also introduction and notes) and translated into English by Amanda Powell (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

<sup>13</sup> *Escritos espirituales*, p. 421-422.

<sup>14</sup> *Obras completas*, p. 367, 644 (cf. 492).

not be very different from those of the Carmelite convents of Anne's time: there is talk of legumes and vegetables mixed with oil, peaches, vinegar, melons, black hens, chestnuts, sugar pills, preserves, salmon, dogfish, conger eel, cheeses, bacon, chocolate, etc.<sup>15</sup>. From these notes one can deduce that nuns of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries had a much more favorable diet for a healthy life than friars: though there was a lack of dairy products, which caused bone problems, and of wine, which was considered detrimental to women's understanding, women eat fish rather than meat, as well as fruit, vegetables, cocoa, and sweets made of sugar with no butter<sup>16</sup>. Indeed, Anne proves that the early 17<sup>th</sup> century conventual sweets are made with sugar rather than with honey, and she even provides in one of her letters to Beatriz de la Concepción the recipe for «miel rosada» («pink honey»), which is made with plenty of sugar, and offers her fellow nun to make the dessert herself, since, though not having good sugar, she expects it to arrive soon: «Si V.R. quiere que yo se lo haga acá, dígamelo, que aunque no tengo buen azúcar, mas lo espero ahora» («If Your Reverend want me to do it for you here, tell me, since even if I don't have good sugar, I expect it soon»)<sup>17</sup>.

Knowing that these practices do not astonish us for the nuns of those times, I would like to quickly move to a more extravagant habit and thus finish this first topic with a matter that has fuelled my curiosity. María de Santo Domingo (1486-1524), a Dominican visionary who was judged by four ecclesiastical courts, was asked in one of the trials which was the amount of incense she was taking, to which she responded that three or four grains a day, on the advice of doctors and due, apparently, to her headaches<sup>18</sup>. Almost a century later, Anne of Saint Bartholomew also claims to have mixed her food with bitter and minced incense, as a sort of discipline, trying not to be seen by others<sup>19</sup>. Perhaps she was inspired by Saint Catherine of Siena, who apparently inhaled incense when very young in local churches<sup>20</sup>. If plants and bread at the time could have hallucinogenic as well as curative properties, as demonstrated by Piero Camporesi, I must say that incense could also have them<sup>21</sup>. Incense was

<sup>15</sup> SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, María Leticia - *Vida cotidiana y coordinadas socio-religiosas en el epistolario de Mariana de San José (1603-1638)*. In ZARRI, Gabriella; BARANDA LETURIO, Nieves (coords.) *Memoria e comunità femminili: Spagna e Italia, secc. XV-XVII*. Firenze: Firenze University Press/ UNED, 2011, p. 99 (Biblioteca di Storia, 12).

<sup>16</sup> I will not dwell here on the symbolic significance of meat, but it was certainly important in the choice of food.

<sup>17</sup> *Obras completas*, p. 1505. One century before, in the times of another famous visionary woman, Juana de la Cruz (1481-1534), sweets were still made with honey, as she shows in her visions of Paradise. See SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca - *Juana de la Cruz's Heavenly Banquet: A Utopian Way of Thinking about Food*. In *Utopian Foodways: Critical Essays*, p. 221-239.

<sup>18</sup> SASTRE VARAS, Lázaro - *Proceso de la Beata de Piedrahíta (II)*. «Archivo Dominicano», vol. 12 (1991), p. 357.

<sup>19</sup> *Obras completas*, p. 338.

<sup>20</sup> *Holy anorexia*, p. 35.

<sup>21</sup> CAMPORRESI, Piero - *El pan salvaje*, trad. Margarita Vivanco. Madrid: Editorial Mondibérica, 1986, p. 160-

prescribed because it had medical properties: it was considered an antiparasitic medicine for the digestive system, but its uncontrolled use could cause vomiting, dizziness, convulsions, hallucinations, sensitivity disorders and other severe affections of the central nervous system<sup>22</sup>. Since this could explain many visionary raptures, the habit of eating incense deserves a detailed study, which would take us to address the possible link between this act and the supernatural experiences lived by some women, but I will not dwell on this issue because it is not my purpose to guess the reasons of some charismatic experiences (which could be several and complex), and I want to move on now to a second topic: how Anne of Saint Bartholomew connects food with the dead body.

Indeed, Anne not only informs us of conventual diets, but also of a sort of culinary cannibalism: I will explain further. Undoubtedly, the highest aspiration of a nun is, as Anne tells her fellow nun Ana Elvira de San Angelo, to be so holy as to become a relic<sup>23</sup>. In this regard, it must be said that Anne makes abundant references to the power of Saint Teresa's dead flesh, even in her letters<sup>24</sup>. Anne leads us to the association between body, food and cooking after Teresa's death, in her *Declaración en el Proceso de beatificación de Teresa de Jesús (Declaration in the process of beatification of Teresa of Ávila)*, dated 1595. The passage where Anne speaks of the treatment of Teresa's holy body arouses a certain amazement at the relationship established between scents and tastes. Anne tells us first that Saint Teresa expires in Alba de Tormes leaving a great smell throughout the room, and this, in principle, does not surprise us because it is a well-established belief that the good odour of relics is essential to corroborate sanctity. Everyone who was in the cell felt that smell, which was so powerful that even the sauce dishes where Teresa had been given some ratatouille were contaminated with it, smelling all of them so well that left the nuns admired<sup>25</sup>.

We know, then, that the last thing Teresa took was a hot ratatouille, made with poultry meat (which was given at that time to the sick), since she could only swallow liquid, but it is curious that mention is made of the mixture of the smell of ratatouille with the miraculous body odour of the saint. Shortly afterwards, Anne describes how she found the incorrupt body of the foundress after it has been buried under lime in Alba de Tormes once it has been brought to the convent of San José in Ávila. There, in a linen that had been used to cover

---

161.

<sup>22</sup> Juana de la Cruz (see note 18 above), sometimes wore, as a penitence, bitter wormwood in her mouth, which could also have hallucinogenic qualities. See the different versions of Juana de la Cruz's hagiography in [http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana\\_de\\_la\\_Cruz](http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana_de_la_Cruz) [accessed 29/06/2021].

<sup>23</sup> *Obras completas*, p. 1149.

<sup>24</sup> See *Obras completas*, p. 1067.

<sup>25</sup> *Obras completas*, p. 95.

her blood after her death, that blood was as fresh as if distilling, and it soaked all the cloths as if it were fresh blood. Afterwards, Anne touched Teresa's stomach with all its guts, and Teresa's head with all her hair, as when she was buried; and all that produced a great and good smell. But the uncanny part comes later, because in her declaration Anne goes from the smell of ratatouille to the colour of dates: Teresa was just missing an arm, but the flesh around this amputation was in such a good condition that it took the colour of dates<sup>26</sup>.

Some days later, Anne again sees the body of Teresa in Alba de Tormes, in the ark where she was laid, but the body lacked a great amount of flesh in the back and the belly (since it has been cut), and yet there was no bad smell, but a much better one than at the beginning, with the same oil sweat the body had previously produced<sup>27</sup>. Of course, oil used to flow from relics, sometimes mixed with wine as a sacred liquid: this is not a new phenomenon if we recall the relevance of holy oil for the Catholic doctrine. But after insisting on this miracle, she proceeds to expose another striking aspect: the smell coming from Teresian flesh served to find a piece of her body when this relic is lost, leaving its owner, an ill nun, in great distress<sup>28</sup>.

This peculiar odour, Anne says, also spread along the roads where the body of the saint was taken, and Anne recognizes that it constantly accompanies her, as if Teresa was always besides her<sup>29</sup>. But most interesting of all is that this body odour is later mixed with the smell of food, once more invading the culinary sphere. One day when Anne was very tired, she went to the kitchen and opened the oven where her fellow nuns had cooked, and it was filled with ash; and as if Teresa were there, the scent of her body in the ashes was so great that strengthened her spirit, and her tiredness went away. In fact, Anne adds, pans and everything she touched in the kitchen often smelled like the relics of Teresa's body, as if she were holding them with her hands<sup>30</sup>.

Thus, Anne of Saint Bartholomew shows us that Saint Teresa, who said that in the kitchen God moves among pots, continues, after her death, to flood the discourse of sanctity with elements of cooking<sup>31</sup>. And she does so through the smell of her body mixed with stews and kitchen items. Finally, Anne teaches us that many of the miracles performed by a dead Teresa have to do with feeding others. In this sense, Saint Teresa is one more link in a long chain of visionary

---

<sup>26</sup> *Obras completas*, p. 96-97.

<sup>27</sup> *Obras completas*, p. 99.

<sup>28</sup> *Obras completas*, p. 104.

<sup>29</sup> *Obras completas*, p. 119.

<sup>30</sup> *Obras completas*, p. 359.

<sup>31</sup> SANTA TERESA - *Obras completas*, ed. by Tomás Álvarez, 13<sup>a</sup> ed. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004, p. 898 (Maestros Espirituales Carmelitas, 1).

women who focused part of their miraculous lives on food<sup>32</sup>.

Let us now move on to the next subject of this article: how a long tradition of food metaphor appears in Anne's writings: I am referring here to milk as a sign of love and to mystical lactation or nursing visions<sup>33</sup>. Visionary and theologians develop some images in which God / Christ-Mother breastfeeds the soul: milk can become divine food for those infant souls initiated into the faith, as stated by Saint Paul, Saint Peter, or Origen of Alexandria (and this is also one of Saint John of the Cross' arguments)<sup>34</sup>. Or either milk can be used to describe the relationship of tenderness of the soul with his Creator, if we follow Saint Bernard's interpretation of a famous verse (1.2) from one of the *Song of Solomon's* versions: «thy breasts are better than wine»<sup>35</sup>.

Having said this, I should point out that Anne of Saint Bartholomew is unique in her visions of breastfeeding, because she does not refer to the figure of the mother, but to that of the wet nurse. And her discourse also differs from the Humanist authors of the 16<sup>th</sup> century, who, in their interpretation of the Classics in treatises on how to govern families, advocate the breastfeeding by the mother, since outperforms the wet nurse<sup>36</sup>. Thus, Anne of Saint Bartholomew's identification of the maternal figure not with God but with the mistress of novices and the prioress, calls our attention. She is joining here another explanation given by Saint Bernard in his commentary to the *Song of Salomon*, not employed by any other Spanish visionary women. Saint Bernard states that the abbot should be like a mother who teaches tenderness with authority and illustrates this through breastfeeding. For Anne, the soul of the novice receives the milk from a nursing mistress of novices, who acts as a loving wet nurse. In her text *Formación de novicias y ejercicios de piedad (Training novices and exercises of piety)*, she displays a great power of observation, as Saint Teresa does in her breastfeeding visions, relating maternal love with authority.

*Ha de pensar la que tuviere este oficio, que es como un ama que cría a un niño a los pechos; y que es tan tierno, que no puede sufrir otros manjares más que leche (...), y que con paciencia le ha de ir criando de día en día, esperándole a que crezca (...), y se ha de hacer niño y hacer que llora y ríe*

<sup>32</sup> See *Holy Feast, Holy Fast*.

<sup>33</sup> For a thorough study of Anne of Saint Bartholomew's lactating visions, comparing them with John of the Cross's, see SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca - *La lactancia en el imaginario religioso: Los discursos diferentes de Juan de la Cruz y Anne de Bartolomé*. In HIREL, Sophie; THIELUIN PARDO, Hélène (coords.) - *La leche polifónica: Estudios sobre las nodrizas en la Península Ibérica (siglos XIII-XVI)*. Madrid: La Ergástula, 2021, p. 207-222.

<sup>34</sup> For all this see *La comida visionaria*, p. 42-65.

<sup>35</sup> Cf. *Song of Solomon*, 1.4, 4.10, 8.1. For Bernard of Clairvaux and Teresa of Ávila's explanations of this suggestive biblical verse, see p. 44-46 & 72-85. Saint Teresa introduces an erotic desire in her explanation of the verse.

<sup>36</sup> See *La comida visionaria*, p. 65-72.

*con él; y esto con más cuidado por no ser su hijo propio sino del rey a que desea tener contento y criarle su hijo (...). De esta manera ha de hacer una madre de novicias, que se ha de haber con ellas (...) con una dulzura y blandura de leche para aficionarlas a la virtud (...)*<sup>37</sup>.

[The nun who has this office (mistress of novices) must think that she is like a wet nurse raising a child with her breasts, and that this child is so tender that he cannot bear other delicacies than her milk (...) and that with her patience she has to raise him day by day, waiting for him to grow (...); and she has to be like this baby herself and pretend to cry and laugh with him; and this with much care because he is not her son but that of the king whom she desires to make happy while raising his child (...). A mistress of novices must behave in this way, she must behave with these souls (...) with such a sweetness and softness of milk to make them fond of virtue (...).

Anne of Saint Bartholomew, again, in her work on the *Noticias sobre los comienzos del Carmelo teresiano* (*On the beginnings of the Teresian Carmel*), draws the figure of a prioress Saint Teresa as the wet nurse who gives her milk for the nuns.

*En este recato las va criando nuestra madre, y ellas, las que hasta aquí han venido, son escogidas de la mano de Dios. Y así como a un niño que conforme a la leche que mama del ama va recibiendo las fuerzas y la salud o enfermedad conforme a la que ella tiene, así a estos ángeles se les va imprimiendo lo que ven como si no hubieran visto ni entendido otra cosa sino que ahora salían al mundo*<sup>38</sup>.

[Our mother raises the nuns in this modesty, and they, those who have come here, are chosen by the hand of God. And as a child who with the milk of her wet nurse receives the strength and health or disease which she happens to have, so these angels are imprinted with what they see as if they had not seen or understood anything but that they were now born.]

Likewise, speaking of Saint Paul's virtues and the attention he devoted to his disciples in his letters of encouragement, Anne uses the same image to speak of

<sup>37</sup> *Obras completas*, p. 708.

<sup>38</sup> *Obras completas*, p. 149.

love connected with authority, as if Saint Paul was a mother breastfeeding his children in order to help them grow: «Que como si fuera una madre que trae a sus niños a los pechos dándoles su leche para que crezcan, así lo hacía [Saint Paul] con sus discípulos» («As if he were a mother bringing her children to her breasts and giving them her milk so that they may grow, so he did with his disciples»)<sup>39</sup>. Interestingly, milk for Anne is always related to spiritual growth, as in the case of Saint Paul, Saint Peter, Origen, or John of the Cross, but she does never refer to the famous image of the Virgin of the Milk. Although Anne has visions of Mary with Child, breastfeeding does not appear in them, and she scarcely refers to a baby Jesus, preferring, as Saint Teresa, the adult Christ, who on the cross says to her: «No me busques más niño» («Seek me no more as child»), and who offers her both drink and nourishment through his wounds<sup>40</sup>. Finally, this Carmelite also show us her belief in the miraculous power of milk: in her *Conferencias espirituales* (*Spiritual Lectures*), speaking of Henry Suso, she reminds us of a famous episode in which «Nuestra Señora le vino a echar unas gotas de leche sobre la lengua porque se ahogaba» («Our Lady went on to pour a few drops of milk on his tongue when he was choking»)<sup>41</sup>. A Virgin mother whom she addresses scarcely, but who is nevertheless present in her prayers, as seen in her *Meditaciones sobre el camino de Cristo* (*Meditations on the Path of Christ*): «y después de engendrado de vuestras entrañas y nacido a este mundo, había de mamar vuestra leche y le habíais de traer en vuestros brazos, tan unido a vos como parecido» («and after he was begotten of your womb and born into this world, he was to suckle your milk and you were to bring him in your arms, as united to you as he resembled you»)<sup>42</sup>.

Summarizing, she distances herself from Teresa of Ávila, who addresses breastfeeding from the contemplation of a maternal God. Anne, as we have seen, aligns her lactating pictures with the Cistercian image of a nursing abbot, establishing, thus, a new concept of authority when she considers the mistress of novices or the prioress as a wet nurse of her sisters. Perhaps the relevance given

<sup>39</sup> *Obras completas*, p. 673.

<sup>40</sup> *Obras completas*, p. 337. For visions of Mary with Jesus see p. 329, 423, 426, 566 & 581; for Christ's quotation, see p. 337. For Christ offering nourishment through his wounds, see p. 618 & 619. The differentiation between Christ as a child and Christ as an adult is made explicit in a festivity near Christmas Eve, when Anne asks while adoring Jesus' wounds, «Ahora, Señor, venís niño; y Vos, en la cruz. ¿qué haré de veros? ¿Siempre así, o niño?» («Now, Lord, you come as a child; and You, on the cross. How shall I see you? Always like this, or as a child?») (p. 426; cf. 566). On the other hand, Anne uses another image of the *Song of Solomon* to refer to Christ's blood from his wounds as drink: «Miren que anda Su Majestad (...) convidando a unas y a otras a que entren en su cueva del vino adobado de sus manzanas, que es la sangre preciosa de sus llagas» («Look that His Majesty walks (...) inviting some souls and others to enter into his cave of wine marinated with apples, which is the precious blood of his wounds») (p. 617-618).

<sup>41</sup> *Obras completas*, p. 669.

<sup>42</sup> *Obras completas*, p. 728.

to the prioress can be framed in terms of Anne's desire to present Teresa as a spiritual mother above other authority.<sup>43</sup>

Let us now turn to the third topic that we are dealing with here: the fasting of visionary women, which, when taken to extremities, has led to the expression «holy anorexia», coined by Rudolph Bell to explain cases like that of Catherine of Siena. Anne of Saint Bartholomew's writings are relevant since they give us arguments for not classifying Saint Teresa as anorexic, as some previous studies have done. If in analysing the behaviour of the visionary María Vela y Cueto (1561-1617) in my book *La comida visionaria*, I defended that her obsession with food and her tricks to hide it (bordering on deceit) could correspond to an anorexic personality, the same cannot be said for Saint Teresa or Anne of Saint Bartholomew<sup>44</sup>.

In her text *Últimos años de la Madre Teresa de Jesús (The last years of Mother Teresa of Ávila)*, and, to a lesser extent, in her autobiographies, Anne shows us a late Teresa who is granted any culinary desire, giving us a detailed account of what Teresa ate during her last days<sup>45</sup>. As Anne justifies eating to give strength to the body in her *Autobiography*, her spiritual teacher, Teresa of Ávila, recognizes her need for food to overcome prostration, which both interpret as caused by fasting or a deficient diet<sup>46</sup>. Even Christ himself feeds Teresa, telling her, according to Anne of Saint Bartholomew: «Come, hija, que ya veo que pasas mucho; toma ánimo, que no puede ser menos» («Come, daughter, I see that you are going through a lot; take courage, it cannot be less»), thereby showing that in times of weakness (in this case caused by the discouragement caused by the Nuncio chasing the Discalced) what helps is to eat, even if it is a slice of bread<sup>47</sup>. Thus, in one of the trips made with Saint Teresa, Anne tries every effort to find decent food (for example, some eggs), and she complains of not even being able

<sup>43</sup> LEWANDOWSKA, Julia - *Escritoras monjas: Autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglo de Oro*. Madrid/ Frankfurt: Iberoamericana/ Vervuert, p. 267.

<sup>44</sup> See the third chapter of *La comida visionaria*, p. 109-148. See also SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca *El caso de María Vela y Cueto: De la 'inedia milagrosa' al trastorno físico-mental*. In MASSIP, Francesc (ed.) *Repensar el sombrío Medioevo! Those Dark Ages Revisited: Nuevas perspectivas para el estudio de la cultura medieval y de la temprana Edad Moderna/ New Perspectives for the Study of Medieval and Early Modern Culture*. Kassel: Edition Reichenberger, 2014, p. 177-195. I must say that I am not convinced by approaches to this subject that tend to interpret the attitudes of visionary women as mental disorders.

<sup>45</sup> See especially chapter 3 of her *Autobiography* of Bologna and Antwerp. See also *Escritos espirituales*, p. 195, 198 & 366.

<sup>46</sup> *Obras completas*, p. 349 & 352. See also SANTA TERESA - *Obras completas*, p. 49.

<sup>47</sup> For the quotation, see *Obras completas*, p. 357. In this sense, I do not think Saint Teresa was anorexic, as proposed by Cristina Segura, who considers this condition as a determinant of her behavior (with the same determinism attributed for decades to her converse ancestry), framing it in a concept of anorexia as rebellion. SEGURA GRAÍÑO, Cristina - *Teresa de Jesús. Una vida sin vivir*. In MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (ed.) - *La escritura femenina. De leer a escribir II*. Madrid: Asociación Al-Mudayna, p. 131-48. See also for this subject *La comida visionaria*, p. 130-136.

to feed Teresa, as her growing weakness cannot be solved with some dry figs; the recognition of these constraints and of the need for protein is not to be found in María Vela<sup>48</sup>.

Additionally, Anne shows that in her difficult travels the Carmelite saint is offered plenty of food, and even if she distributes it among the poor, yet she eats knowing the necessity to stay strong, although some food gives her a stomachache (for example, «las berzas cocidas con harta cebolla» («cabbage cooked with lots of onions»)<sup>49</sup>. However, sometimes the distribution of food as an act of charity may contribute to some degree of deception. Anne recognizes once to her confessor that she lied to her brothers when she said that she ate; instead, she was choosing to substitute the feeding of her body for the feeding of her soul and by doing so to deliver her food to the poor<sup>50</sup>. In any case, fasting to feed others is not a possible equation in anorexics like María Vela: in her case, fasting has not the purpose of feeding the other.

Finally, to conclude this subject, I should say that sometimes fasting was associated with the disease of melancholy, a sort of black bile which was manifested often by a lack of appetite for food: the proliferation of this disease in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries led to mistrust, affecting even Teresa of Ávila<sup>51</sup>. In the 16<sup>th</sup> century there was a debate about whether the capacity for visions and prophecy of certain people could be attributed to black bile, although in the 17<sup>th</sup> century melancholy is taken more as a weakness than as a pathology<sup>52</sup>. Somehow, this is an issue that worries Anne, who comments, in several of her letters from Antwerp, on Angélique du St.-Esprit's malady, without specifying whether she considers it as melancholy<sup>53</sup>. But she might refer to melancholy when in her second letter on this subject she speaks of her scruples at learning that this young nun neither sleeps nor is given the Eucharist, for she cannot swallow water or any substance, and that Angélique suffers intermittent fevers that are considered supernatural and miraculous. Anne points out: «Podrá ser que sea, mas yo soy mala y pecadora y no entiendo caminos trasordinarios» («It may be, but I'm bad and sinful since I don't understand these extraordinary ways»)<sup>54</sup>. That is, Anne distrust Angélique du St.-Esprit's extreme fasting, and this should come as no surprise after what we have seen previously.

<sup>48</sup> See *Obras completas*, p. 66 & 352. This attitude also contrasts with the example given by Margaret of Cortona, a holy anorexic saint who once felt guilty for having taken cooked figs (*Holy anorexia*, p. 100).

<sup>49</sup> *Obras completas*, p. 61 & 66.

<sup>50</sup> *Obras completas*, p. 340.

<sup>51</sup> See CARRERA, Elena - *Madness and Melancholy in Sixteenth- and Seventeenth-century Spain: New Evidence, New Approaches*. «Bulletin of Spanish Studies», vol. LXXXVII.8 (2010b), p. 1-15.

<sup>52</sup> *Madness and Melancholy*, p. 5.

<sup>53</sup> See *Obras completas*, p. 1414, 1420 & 1581.

<sup>54</sup> *Obras completas*, p. 1420.

To end this article, I would like to summarize all the observations gathered here. From all these topics I have discussed we can draw some conclusions that may affect our understanding of some of the issues outlined at the beginning of my work: food as intercultural conversation and form of sociability (through Anne's letters); utopia, food and gender (regarding Anne's conception of milking the soul); dystopia, food disorders and transgressions (through Anne's view of the cannibalism of relics); and food ethics and utopian diets (with regards to holy fasting).

Illustrating this, I may also state that: first, Anne of Saint Bartholomew describes the diets of her convents, which provide valuable information about food and how to cook it, conceiving this activity as a way of sociability through her letters. In addition, she speaks of food in a utopian way through its contact with a holy dead body, and through milk, which provides wisdom and learning within female communities, relating authority to love. Third, Anne treats food disorders through her approach to fasting in convents, rejecting extremes that could affect the health and proper functioning of the body (thus becoming transgressions), although accepting them when eating incense, which she hides from others. All in all, unlike some fellow visionaries and nuns of her time, Anne of Saint Bartholomew generally has a positive ethic of eating, without giving up, I should say, a utopian meal that she knows waits for her in Heaven.

Artigo recebido para publicação em 27/05/2021

Artigo aceite para publicação em 01/12/2021



## HAGIOGRAFIA(S) NO SÉCULO XXI: ALGUMAS LEITURAS, DIFUSAS "VISÕES" E BREVES INTERROGAÇÕES

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

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28a6>

[lleal@ucp.pt](mailto:lleal@ucp.pt)

**RESUMO:** É consensual entre investigadores de múltiplas sensibilidades epistemológicas a afirmação de que a contemporaneidade, interpretada ora como *pós* ora como *hiper* modernidade, se manifesta marcada por um conjunto muito vasto de fenómenos socioculturais que não podem ser desconsiderados pelo olhar atento do historiador e/ou hagiógrafo, *latu sensu* considerados. Entre tais fenómenos, o advento da “Web 2.0/3.0” adquire particular relevo, concretamente no que tal significa no quadro das vivências e expressões da espiritualidade/religiosidade contemporâneas, cada vez mais enquadradas numa “religião (dita) digital”. Assim, adotando a presente reflexão uma focalização hagiográfica de tais fenómenos, pretende-se sublinhar tal influxo e aventar algumas possíveis consequências desta crescente imersão no “mundo digital” por parte do *homo religiosus* contemporâneo. Após uma inicial clarificação de conceitos tidos como fundamentais à análise proposta, e onde se invocam os contributos de Zygmunt Bauman, Gilles Lipovetsky e Pierre Lévy, apresentam-se de seguida alguns “epifénomenos” – aqui considerados paradigmáticos – do referido influxo e que apontam a uma consideração mais aprofundada. A terminar, e embora de modo não exaustivo, elencam-se algumas das “interrogações” que o panorama descrito suscita, particularmente no quadro de análise hagiográfica aqui proposto.

**PALAVRAS-CHAVE:** santidade; hagiografia; contemporaneidade; cibercultura; ciberespaço; redes sociais; *media* social; santidade digital/virtual; canonizações.

**ABSTRACT:** There is a consensus among researchers of multiple epistemological sensibilities that contemporaneity, sometimes interpreted as post-modernity or as hiper-modernity, manifests itself as marked by a very wide range of sociocultural phenomena that cannot be disregarded by the attentive eye of the historian and/or hagiographer, *latu sensu* considered. Among such phenomena, the advent of the “Web 2.0/3.0” acquires particular importance, specifically in what it means in the context of experiences and expressions of contemporary spirituality/

religion, increasingly framed in a “(so-called) digital religion”. Thus, adopting the present reflection a hagiographic focus on such phenomena, it is intended to underline such influx and to suggest some possible consequences of this growing immersion in the “digital world” by the contemporary *homo religiosus*. After an initial clarification of concepts considered fundamental to the proposed analysis, and where the contributions of Zygmunt Bauman, Gilles Lipovetsky and Pierre Lévy are invoked, some “epiphenomena” – here considered paradigmatic – of the referred influx and which point to further consideration are analyzed. Finally, and although not exhaustively, some of the “questions” that the described panorama raises are listed, particularly in the framework of hagiographic analysis proposed.

**KEYWORDS:** sanctity; hagiography; contemporaneity; cyberculture; cyberspace; social networks; social media; digital/virtual sanctity; canonizations.

## 0. Palavra prévia

Não se considere de todo concluída a reflexão a que as seguintes linhas apontam. Com efeito, elas resultam, outrossim, e *grosso modo*, da adaptação de algumas “notas de investigação” que serviram de base à exposição apresentada na sessão ocorrida a 12 de maio de 2021, sob título similar, do Seminário Permanente “A Hagiografia antes e depois de Trento”, organizado pelo CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», nas pessoas das Doutoradas Paula Almeida Mendes, Maria João Oliveira e Silva e Marta Sofia Costa (e cujo gentil convite muito agradeço). Por isto mesmo se impõe esta ressalva inicial que não só sublinha a intrínseca provisoriidade de qualquer esforço de sistematização de problemáticas como as que aqui se invocam, mas também – e sobretudo – pretende apontar ao *leitmotiv* que orienta e, em certa medida, justifica as presentes considerações: o de não se poder confundir estas linhas com umas “conclusões acabadas” sobre a questão aqui aludida mas que devem antes ser compreendidas como um ressoar de algumas “provocações e desafios” que os espaços e contextos epistemológico-hermenêuticos aqui trazidos à colação me parecem suscitar. Deste modo, e esclarecendo o título proposto, cumpre dizer que o mesmo exprime aqueles elos principais da “espinha dorsal” – temática e metodológica – da reflexão aqui proposta.

## 1. "Hagiografia(s) no século XXI": clarificando horizontes

Assim, a expressão "hagiografia(s) no séc. XXI" encerra, por si só, uma não despidianda complexidade conceptual. Com efeito, as constantes (e sobremaneira acentuadas) mutações registadas no sentir e viver religiosos no quadro da contemporaneidade significam e exigem, a quem se abeira da problemática hagiográfica, um crescente esforço de análise cada vez mais transdisciplinar<sup>1</sup>, também em virtude da sua concretização multifacetada: a variedade de figuras, paradigmas, categorias, textos e de todas as demais expressões espirituais correlativas assim o atestam. Se o mister do *hagiographos há-de ser, latu sensu*, o de identificar, (re)conhecer, discutir, aprofundar a compreensão das "coisas santas" nas suas multiformes concretizações epocais, então, nesta contemporaneidade densamente marcada por «*uma midiatização altamente individualizada ou individualizante de práticas religiosas através da internet [em que] é possível ouvir pregações ao vivo de religiosos através das redes sociais como Facebook, ou ainda assistir a testemunhos ou pregações a partir do canal YouTube*»<sup>2</sup>, este novo *habitat* deverá ser necessariamente tido em conta para que tal percepção não peque por se posicionar num terreno dramaticamente distante da realidade concreta que se visa analisar e conhecer. Esta será, portanto, a consideração de fundo da qual se arranca para a presente análise: o *homo religiosus* contemporâneo, quer dizer, aquele que é simultaneamente autor e protagonista, recetor e "consumidor" do "religioso", continua a ser igualmente o "construtor" e o "destinatário" das "narrativas da santidade" contemporânea; e se a *internet* é já um dos espaços da sua vivência e concretização relacional e societal (também em âmbito religioso, como veremos), então este âmbito – dito digital ou "cibernético" – não poderá ficar arredado da análise do *hagiographos*, nem se deverão ignorar os desafios que tal diálogo/debate coloca<sup>3</sup>.

## 2. "Algumas leituras"

Por conseguinte, e como que significando um primeiro estádio da análise

---

<sup>1</sup> Com efeito, a denominada "religião digital" surge aqui como um universo mais abrangente de descrição e análise destas mesmas interseções entre as instâncias religiosas e os *media* digitais. CAMPBELL, Heidi A.; EVOLVI, Giulia - *Contextualizing Current Digital Religion Research on Emerging Technologies*. «Human Behavior and Emerging Technologies», 2, n. 1 (2020): 6, <https://doi.org/10.1002/hbe2.149>.

<sup>2</sup> MIKLOS, Jorge - *A construção de vínculos religiosos na cibercultura: A ciber-religião*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010, p. 62. Dissertação de Doutorado em Comunicação e Semiótica apresentada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

<sup>3</sup> Cfr. BELLOTTI, Karina Kosicki - *Desafios teóricos para os estudos de Religião, Mídia e Cultura na contemporaneidade*. «Espaço e Cultura», n. 43 (18 de Junho de 2018), p. 7ss.

aqui sugerida, o subtítulo desta exposição começa precisamente por invocar umas "leituras". Usa-se aqui este termo num duplo sentido: em primeiro lugar, faz-se referência àquilo que se entende ser o universo, por assim dizer, das "leituras necessárias" ou seja, daquelas leituras "de contexto" que permitem identificar e compreender os contornos conceptuais essenciais e as perspetivas hermenêuticas em questão, mormente quando se trata de entrar neste interessante mas deveras complexo debate em torno das problemáticas que se podem abrigar debaixo do tríptico "religião-*internet*, redes digitais e contemporaneidade".

São, de facto, vastas e muito diferenciadas as ramificações epistemológicas a ter presentes neste debate, com correlações e influências (mais adiante arriscar-se-á o termo "contaminações") mútuas de configurações e consequências cada vez mais difíceis de identificar/sistematizar. Da Filosofia à Literatura, da Sociologia (Religiosa) às Ciências e Filosofia da Comunicação, da Semântica e Semiótica ao Marketing Digital e à Arquitetura, da Teologia (Fundamental, Eclesiológica, Sacramental ou Espiritual) à História das Ideias e do Pensamento, da Antropologia (Cultural) à Geografia (Cultural ou da Religião), da Pintura e Escultura à Música, múltiplos e dispersos (no sentido de não imediatamente correlacionados) são os âmbitos em que a presente discussão hoje acontece: «*A denominação de pós-modernidade, aplicada ao final do século XX e à transição do segundo milénio para o terceiro, tornou-se património comum a múltiplos âmbitos da cultura e da sociedade. Por isso mesmo, torna-se extremamente difícil uma caracterização precisa deste conceito*»<sup>4</sup>. Por conseguinte, este sempre necessário (e ainda que breve e necessariamente limitado) "ponto de situação" e de clarificação conceptual se revela não apenas útil como essencial, se queremos evitar que a mensagem se perca por qualquer problema de identificação do "comprimento de onda" usado para a transmitir. É, pois, neste sentido muito próprio que aqui se apela a este universo de "leituras necessárias", que visa abranger os "instrumentos mínimos" à compreensão do que a seguir se dirá. Não se pretende, contudo, um aprofundamento pleno dos mesmos, de todos os contextos de reflexão a que remetem nem do máximo alcance a que apontam; este é tão-só um ponto de partida – metodológico e conceptual – básico que merece, em si e por si mesmo, uma prévia ponderação.

## 2.1. "Pós-modernidade" e "hipermodernidade"

O primeiro dos conceitos cuja menção e clarificação se apresenta oportuna é o de "pós-modernidade" e o seu correlativo "hipermodernidade". Sem aprofundar

---

<sup>4</sup> DUQUE, João Manuel - *Dizer Deus na pós-modernidade*. Lisboa: Livraria Alcalá, 2003, p. 5.

termos já muito debatidos (o atrás citado estudo de João Duque é exemplo de esforço de sistematização filosófico-teológica desta problemática), registem-se aqui, em rápida e panorâmica síntese, as reflexões do sociólogo polaco Zygmunt Bauman, quando define a (atual) sociedade pós-moderna como fluida, líquida, de profunda individualização, e assente numa lógica de consumo<sup>5</sup>, na esteira da já clássica análise de Baudrillard<sup>6</sup>, segundo a qual «*O consumo tornou-se, assim, a gramática da nossa linguagem, o "jogo de linguagem" que determina a cultura actual*»<sup>7</sup>, e isto também ao nível da própria ética. Concomitantemente, e sem de modo algum obnubilarmos quaisquer das nuances conceptuais deste termo, poderemos, com o também sociólogo francês Gilles Lipovetsky, falar de "hipermodernidade"<sup>8</sup>, expressão com que, ao juntar o prefixo *hiper* ao noema *modernidade*, quis assim apresentar um novo contexto em que

*Através da excrescência dos produtos, das imagens e da informação, nasceu uma espécie de hipercultura universal que, transcendendo as fronteiras e confundindo as antigas dicotomias (económica/imaginário, real/virtual, produção/representação, marcalarte, cultura comercial/alta cultura), reconfigura o mundo em que vivemos e a civilização por vir [...] um mundo em que a cultura, não se separando mais da indústria mercantil, exhibe uma vocação planetária e infiltra-se em todos os setores de atividade*<sup>9</sup>.

Recorrendo à síntese proposta por Jefferson Rodrigues de Oliveira<sup>10</sup> e Eurico José Gomes Dias<sup>11</sup>, aos termos "pós-modernidade" ou "hipermodernidade" corresponderá um período epocal, mas sobretudo uma mundividência, carac-

<sup>5</sup> BAUMAN, Zygmunt - *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001; BAUMAN, Zygmunt - *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007; BAUMAN, Zygmunt - *A Sociedade Individualizada. Vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008; BAUMAN, Zygmunt - *Vida para Consumo. A transformação das pessoas em mercadoria* (trad. Plínio Dentzien). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

<sup>6</sup> BAUDRILLARD, Jean - *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 1991.

<sup>7</sup> DUQUE, João - *Cultura Contemporânea e Cristianismo*, Nunc 1. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004, p. 117.

<sup>8</sup> LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien - *Os tempos hipermodernos* (trad. Mário Vilela). São Paulo: Editora Barcarola, 2004; VELIQ, Fabiano - *Religião e personalização. Lipovetsky e a sociedade hipermoderna*. «Espaço e Cultura» 0, n. 43 (18 de Junho de 2018), p. 21–37; OLIVEIRA, Jefferson Rodrigues de; DIAS, Eurico José Gomes - *Geografia, religião e mídia: novas interfaces do sagrado na era hipermoderna*. «REVER - Revista de Estudos da Religião», 19, n. 3 (2019), p. 61; LIMA, Paulo Afonso Dias de - *Religião e mídias sociais: des(re)territorializações no ciberespaço*. «Espaço e Cultura». *Rio de Janeiro*, n. 42 (2017), p. 44–61.

<sup>9</sup> LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean - *A cultura-mundo. Resposta a uma sociedade desorientada* (trad. Maria Lúcia Machado). 2ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 7–8.

<sup>10</sup> OLIVEIRA, Jefferson Rodrigues de - *O on e o off da fé na hipermodernidade: a religião e as novas interfaces do sagrado na era 2.0. O exemplo no Vale do Paraíba (SP)*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2017, p. 38ss. Dissertação de Doutoramento em Geografia.

<sup>11</sup> OLIVEIRA, Jefferson Rodrigues de; DIAS, Eurico José Gomes - *Geografia, religião e mídia: novas interfaces do sagrado na era hipermoderna*. Art. cit., p. 61ss.

terizados por:

. extremado individualismo<sup>12</sup>: assente numa auto-referencialidade absoluta, em que é o indivíduo, os seus sonhos, aspirações, necessidades e ideias a orientarem as suas opções e atos; a primeira consequência (visível) desta atitude é a diluição do sentido do “bem-comum”, social e/ou político;

. (consequentemente) uma permanente busca do *self* (“meu-eu”, do “verdadeiro-eu”): ignorando ou pretendendo esquivar-se dos enunciados (e respetivas consequências, quer epistemológicas quer mesmo éticas) do esquema freudiano, esta incessante indagação, conjugada com o referido individualismo, exprime, tal como este, o predomínio de uma visão solipsista e narcisista de toda a realidade humana e social. Não deixa, contudo, de ser curioso registar que é este mesmo solipsismo, se projetado *ad absurdum*, a desembocar num intrigante paradoxo: embora faça desta busca (de interioridade) uma quase obsessão, é na revelação pública dessa interioridade que as identidades (e as relações) ganham significatividade. Sintetizando a reflexão levada a cabo por Zygmunt Bauman a este respeito, a expressão «sociedade confessional»<sup>13</sup> seria uma forma breve, mas certa, de exprimir este dualismo paradoxal:

*Os adolescentes equipados com confessionários eletrônicos portáteis são apenas aprendizes treinando e treinados na arte de viver numa sociedade confessional- uma sociedade notória por eliminar a fronteira que antes separava o privado e o público, por transformar o ato de expor publicamente o privado numa virtude e num dever públicos, e por afastar da comunicação pública qualquer coisa que resista a ser reduzida a confidências privadas, assim como aqueles que se recusam a confidenciá-las.*<sup>14</sup>

. predomínio da estética sobre a ética: dá-se, aqui, como que a inversão do adágio popular que tem Pompeia como protagonista: “*A mulher de César, vale mais parecer séria do que ser séria*”. Tudo é divulgável, partilhável, visível, “transparente”, se possível de forma imediata, instantânea, “Instagramável”: é o *Instagram* e as suas *hashtags* que estabelecem as novas “redes de similitude” e de interconexões (imagéticas... e mesmo de “comunidade”) pois “ligam” de forma imediata aqueles que as utilizam para identificar as suas fotos ou “pensamentos/partilhas”;

<sup>12</sup> LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean - *A cultura-mundo. Resposta a uma sociedade desorientada*. Ob. cit., p.46–56.

<sup>13</sup> AZEVEDO, Bonnie Moraes Manhães de; FERREIRA, Raphael da Silva - *Redes sociais e religião: A Igreja Católica diante da sociedade imaginária conectada*. «Numen: revista de estudos e pesquisa da religião» (Juiz de Fora) 21, n. 1 (2018), p. 65.

<sup>14</sup> BAUMAN - *Vida para Consumo*. Ob. cit., p. 9–10.

. lógica da hipervisibilidade (*hipershow*): tudo é (deve ser) fantástico, fabuloso, estritamente espetaculoso e, se possível, conjugando “múltiplas dimensões” dos sentidos (experiências “3D”, experiências “imersivas”): «Na contemporaneidade, a exposição virtual é uma forma de comunicar-se ao mundo, de existir, de criar identidade, e identidade real. Pois “há mais coisas na vida além da mídia, mas não muito... na era da informação, a invisibilidade é equivalente à morte”<sup>15</sup>;

. predomínio da ótica de mercado em progressão geométrica, *standardizada* e fixa, previsível e (por isso) maleável: a realidade económico-social (e, com ela, a cultural e idiossincrática) é como que reduzida, por abstração, a uma grande “folha de *excel*” onde tudo está identificado, seriado, agrupado, calculado e previsto. Por outras palavras, é o advento do “nominalismo económico” que tem, segundo alguns teóricos da Ciência e Pensamento Económico, predominado nos últimos setenta anos<sup>16</sup>.

Para o contexto particular da presente reflexão, o elemento fundamental a reter reside no facto de que nesta pós-modernidade (ou “hipermodernidade digital”) se opera uma mistura (nem sempre articulada) entre “arcaico” e “tecnológico”:

*[...] é a partir das tecnologias que vemos ressurgir a importância daquilo que é nossa raiz: o mistério, a fantasia e o lúdico. No limite, percebemos [que é] com as redes digitais [que se dá] um retorno do sagrado como um elemento do estar-junto contemporâneo. Nesses espaços, o importante acima de tudo é estar em conexão, religar-se não só com o transcendente, mas também com o outro. [...] o conteúdo desses ambientes pouco importa, o que está em jogo é esse potencial de religação. Os espaços sagrados virtuais – múltiplos e heterogêneos – são habitares atópicos nos quais se vive também a religiosidade pós-moderna. Imerge-se nesses espaços em busca do sagrado que, fora do controle das religiões institucionais, não tem contorno nem conteúdo preciso. Os próprios trajetos ou percursos por esses espaços sagrados são o elemento chave dessa nova religiosidade<sup>17</sup>.*

Estamos, portanto, diante de uma nova configuração do *homo viator*, logo, do *homo religiosus* e, por consequência também, de todo um novo ambiente de

<sup>15</sup> AZEVEDO, Bonnie Moraes Manhães de; FERREIRA, Raphael da Silva - *Redes sociais e religião: A Igreja Católica diante da sociedade imagética conectada*. Art. cit., p. 65.

<sup>16</sup> Cfr. KANITEZ, Stephen - *Nominalismo Económico: Por Que a Ciência Económica Não Funciona Abaixo Do Equador?*. *Blog Para Se Pensar* (blog), 20 de Maio de 2017.

<sup>17</sup> MAFFESOLI, Michel - *Imaginaire et postmodernité: synergie de l'archaïsme et du développement technologique*. Paris: Ed. Manucius, 2013. A tradução e transcrição é de Carlos Eduardo Souza AGUIAR, *O imaginário Místico do Espaço Sagrado Virtual*. «Sessões do Imaginário», 18, n. 30 (2013), p. 104.

compreensão do fenómeno da santidade.

## 2.2. “Rede social” e “*media social*”

O segundo conceito-chave (ou, melhor, minigrupo de conceitos) a ter presente será o de “rede social” e de “*media social*”. Convirá, de facto, distinguir os enunciados: por “rede social” entende-se o agrupamento de “atores” (pessoas, grupos ou instituições, ou seja, os “nós” da rede) e as suas conexões (interações ou laços sociais)<sup>18</sup>. Concretizando com alguns exemplos: é de “redes sociais” que falamos quando nos referimos ao *Orkut*, *Facebook*, *Snapchat*, *Youtube*, *Twitter*, *Tumblr*, *Instagram*, *WhatsApp*, *Flicker*, *Google+*, etc., onde interagem os respetivos *users*, nos seus “perfis”, “contas” ou “muraís”. Por sua vez, o “*media social*” / “*new media*” designa «um formato de Comunicação Mediada por Computador (CMC) que permite a criação, compartilhamento, comentário, avaliação, classificação, recomendação e disseminação de conteúdos digitais de relevância social de forma descentralizada, colaborativa e autónoma tecnologicamente»<sup>19</sup>. Ou, de forma mais simples, «[um] grupo de aplicações para Internet construídas com base nos fundamentos ideológicos e tecnológicos da Web 2.0, e que permitem a criação e troca de Conteúdo Gerado pelo Utilizador (UGC)»<sup>20</sup>. Um ponto importante a reter a este respeito consiste na verificação de que, aqui, o sujeito/ indivíduo não é nunca um mero espectador/recetor/destinatário de mensagens/ conteúdos, mas antes participante, integrante, elo (fundamental?) na/da “rede” pois nela (inter)age como verdadeiro autor-ator, promotor e «provedor de conteúdos digitais»<sup>21</sup>.

## 2.3. “Cibercultura”, “ciberespaço”

Finalmente, um terceiro e último universo de conceitos-chave que se nos impõe aqui considerar gravita em torno da ideia de “cibercultura” e “ciberespaço” (ou “mundo cibernético”), propostos pelo filósofo francês Pierre Lévy<sup>22</sup>. Quanto ao neologismo “cibercultura”, ele especifica aqui o conjunto de «*técni-*

<sup>18</sup> MIKLOS, Jorge - *A construção de vínculos religiosos na cibercultura: A ciber-religião*. Ob. cit., 89.

<sup>19</sup> SILVA, Cristiomar da; NALINI, Lauro Eugénio Guimarães - *Religião e Mídias Sociais: a disseminação do discurso religioso no Facebook*. «Revista Panorama - online», 5, n. 1 (2016), p. 68. {\vi}Revista Panorama - online} 5, n. 1 (2016

<sup>20</sup> SILVA, Cristiomar da; NALINI, Lauro Eugénio Guimarães - *Religião e Mídias Sociais: a disseminação do discurso religioso no Facebook*. Art. cit., p. 68. {\vi}Revista Panorama - online} 5, n. 1 (2016

<sup>21</sup> SILVA, Cristiomar da; NALINI, Lauro Eugénio Guimarães - *Religião e Mídias Sociais: a disseminação do discurso religioso no Facebook*. Art. cit., p. 68. {\vi}Revista Panorama - online} 5, n. 1 (2016

<sup>22</sup> Cfr. LÉVY, Pierre - *Cibercultura* (trad. Carlos Ireneu da Costa). 1ª ed; 1ª reimp. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 17.

cas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço»<sup>23</sup>. Quanto a “ciberespaço” (a que é por vezes aposto o conceito de “rede” como sinónimo) é definido pelo mesmo autor como

*o novo meio de comunicação que surge da interconexão mundial dos computadores. O termo especifica não apenas a infra-estrutura material da comunicação digital, mas também o universo oceânico de informações que ela abriga, assim como os seres humanos que navegam e alimentam esse universo»<sup>24</sup>.*

Este conceito aparece muitas vezes desdobrado em múltiplos seus correlativos, destilados a partir da aposição do prefixo *ciber-* a um termo já existente. São disto exemplos as noções (para o presente estudo, deveras relevantes) de:

. “ciber-religião”<sup>25</sup>, uma «nova categoria de religião emergente»<sup>26</sup>, que aparece definida como o «conjunto das experiências religiosas que utilizam as tecnologias comunicacionais e que se dão no espaço da rede»<sup>27</sup>. Esta “ciber-religião”, ao resultar do processo de transferência para o espaço cibernético de todas (ou, pelo menos, das principais) experiências religiosas/espirituais do sujeito (independentemente dos motivos que possam ser invocados para tal transferência) significaria, em suma, que se «aboliu o corpo físico e o espaço material, promovendo a desmaterialização e o sacrifício do corpo. Sai o corpo e entra a imagem»<sup>28</sup>. O novo púlpito desta “ciber-religião” é agora a câmara de vídeo do computador ou *smartphone*<sup>29</sup>, convertidos estes não já em meros “apêndices tecnológicos” a que recorreremos esporadicamente, mas antes em portas de acesso essenciais ao novo *habitat* (digital) em que estamos submergidos. E é nesta submersão (mais ou menos consciente) que se dá o maior “perigo” (ou paradoxo): atendendo a que a experiência do *re-ligare* e da transcendência não são possíveis a partir de um ritual em que o corpo e o espaço não são convocados (ou seja, sem a

<sup>23</sup> Cfr. LÉVY, Pierre - *Cibercultura*. Ob. cit., p. 17.

<sup>24</sup> Cfr. LÉVY, Pierre - *Cibercultura*. Ob. cit., p. 17. Ver igualmente, a este respeito e no mesmo sentido: JACOBS, Stephen - *Virtually Sacred: The Performance of Asynchronous Cyber-Rituals in Online Spaces*. «Journal of Computer-Mediated Communication», 12, n. 3 (Abril de 2007), pp. 1105–8.

<sup>25</sup> CAMPBELL e EVOLVI - Contextualizing Current Digital Religion Research on Emerging Technologies. Art. cit., p. 6–7; LÖVHEIM, Mia - *Rethinking Cyberreligion: Teens, Religion and the Internet in Sweden*. «Nordicom Review», 29, n. 2 (1 de Novembro de 2008), pp. 206ss.

<sup>26</sup> CAMPBELL, Heidi A. - *Religious Communication and Technology*. «Annals of the International Communication Association», 41, n. 3–4 (2 de Outubro de 2017), pp. 228.

<sup>27</sup> MIKLOS - *A construção de vínculos religiosos na cibercultura: A ciber-religião*. Ob. cit., p. 88.

<sup>28</sup> MIKLOS - *A construção de vínculos religiosos na cibercultura: A ciber-religião*. Ob. cit., p. 120.

<sup>29</sup> SILVA e NALINI - *Religião e Mídias Sociais*. Art. cit., p. 74.

imanência que a invoque), esta anulação da corporeidade e da espacialidade que lhe é correlativa parece eliminar, em si mesma, a própria hipótese do “evento religioso” *in se* e *per se*. Por outras palavras:

*Sem o lugar da imanência, abolido pela ciber-religião, a experiência religiosa converte-se em consumo e não resulta em transcendência, mas apenas em consumo de imagens (iconofagia). [...] A ciber-religião sacrifica, silenciosamente, o religare, a transcendência e o humano que há em todos os que buscam o encontro com o sentido maior*<sup>30</sup>.

No fundo, também aqui reside um paradoxo de difícil (senão mesmo impossível) resolução: embora invocando uma (suposta) facilitação e estreitamento das “redes de contacto” entre os sujeitos (mediante o esbatimento das barreiras físicas/geográficas existentes), o fenómeno da “ciber-religião” «*promove, sobretudo, a in-comunicação, pois a comunicação não é mera transmissão de informação: é conexão! As máquinas conectam-se... mas os seres humanos veiculam-se. Comunicação é vínculo, é desejo, é busca e é encontro de alteridade(s)*»<sup>31</sup>, constatação que desemboca numa consequência-limite para o próprio conceito aqui em análise;

“ciber-teologia”, conceito que pode ser aqui entendido em duplo sentido. Numa primeira hipótese, associando-o à análise sistemática do modo como as autoridades eclesíásticas (em particular as católicas) foram refletindo, enquadrando e atuando a respeito da crescente evolução tecnológica verificada no âmbito dos meios e tecnologias de informação e comunicação. Neste quadro, falamos de uma “ciber-teologia da comunicação”, que, historicamente, tem a sua génese no Decreto *Inter Mirifica* do II Concílio do Vaticano, perpassa os textos pontifícios de João Paulo II e Bento XVI (mormente as respetivas “mensagens” alusivas às celebrações anuais do “Dia Mundial das Comunicações Sociais”), e que chega até nós pelas recentes intervenções a este respeito do atual Papa Francisco<sup>32</sup>. Num segundo sentido, poderemos falar da “ciber-teologia” enquanto horizonte e exercício de reflexão, de ordem estritamente teológico-fundamental e/ou dogmática, que visa, de acordo com a proposta do jesuíta Antonio Spadaro<sup>33</sup>, promover uma integração (ou, pelo menos,

<sup>30</sup> MIKLOS - *A construção de vínculos religiosos na cibercultura: A ciber-religião*. Ob. cit., p. 118.

<sup>31</sup> MIKLOS - *A construção de vínculos religiosos na cibercultura: A ciber-religião*. Ob. cit., p. 121.

<sup>32</sup> Ver uma proposta de análise desta evolução em: GONÇALVES, Kelber Pereira - *Cyber comunidades e comunicação católica na era da internet 2.0: notas e perspectivas*. «Espaço e Cultura», 0, n. 44 (16 de Dezembro de 2018), pp. 53–57.

<sup>33</sup> SPADARO, Antonio - *A Igreja e o desafio das redes sociais*. *Secretariado Nacional da Pastoral da Cultura*, 29 de Julho de 2021, [https://snpcultura.org/a\\_igreja\\_e\\_o\\_desafio\\_das\\_redes\\_sociais.html](https://snpcultura.org/a_igreja_e_o_desafio_das_redes_sociais.html).

uma consciencialização teórico-pastoral) da «*reforma mentis*»<sup>34</sup> que este novo contexto da “era da internet” provoca no *homo religiosus* contemporâneo. Neste quadro, a reflexão “ciber-teológica” propõe, como primeiro passo da concretização do seu plano, efetuar uma revisão (ou mesmo depuração) de toda a linguagem “cibernética”, na tentativa de nela se identificarem os pontos de contacto com o “espírito” do *kerygma* cristão. O resultado imediato de tal exercício consiste no surgimento de novas metáforas (teológicas, eclesiológicas, sacramentais, litúrgicas, etc.) que conjugam tal novi-linguagem e o “mistério” a que se pretende, através dela, apontar.

Mediante estes conceitos (e de outros seus correlativos a que aqui poderia apelar<sup>35</sup>), torna-se perceptível que «*A pós-modernidade líquida e a cibercultura estão [como que mutuamente] incluídas*»<sup>36</sup>. Regressando a Pierre Lévy, vemos como «a Internet traz benefícios inexoráveis para a espécie humana na medida em que o formato *descentralizado da rede possibilita às pessoas conectadas construir e partilhar a inteligência coletiva sem submeter-se a qualquer tipo de restrição politico-ideológica*»<sup>37</sup>. Não obstante, esta visão “utópica” (diria mesmo “romântica”) da realidade cibernética, que vê a *internet* como um «agente democrático e humanitário», promotor de uma «nova ecologia cognitiva», uma «inteligência coletiva» de mais intensa «*cidadania por meio do exercício da tecnodemocracia*» que acontece agora num verdadeiro «*ágora virtual*»<sup>38</sup>, não colhe a aceitação total dos teóricos destas questões.

Na verdade, esta «visão redentora da cibercultura» proposta por Pierre Lévy encontra o seu contraponto diatríbico em autores como Paul Virilio, arquiteto francês que, no seu livro *Cibermundo: a política do pior*<sup>39</sup>, percebe a cibercultura como «*uma cultura de controle (apropriação por parte do poder instituído por grandes empresas, classes militares e o Estado)*», defendendo que, uma vez mais, foi o capital a «*tragar*» e a «*apropriar-se*» dos efeitos tecnológicos positivos potenciados pela cibercultura<sup>40</sup>. Por conseguinte, e aplicando aqui as lógicas do mercado (uma opção metodológica partilhada com Lipovetsky e Serroy<sup>41</sup>), defende que tudo é busca de lucro, tudo é transacionável, tudo é indústria;

<sup>34</sup> Cfr. SPADARO, Antonio - *Ciberteologia. Pensar o cristianismo na era da internet*. Prior Velho: Paulinas, 2013, pp. 21. 24.

<sup>35</sup> “Cibertemplos”, “ciberatedrais”, “ciberguias”, “ciberpáscoa”, “ciber-rituais” são outros exemplos a merecer atenção. Cfr. CAMPBELL, Heidi - *Religion and the Internet*. «Communication Research Trends», 25, n. 1 (2006), pp. 5–6.

<sup>36</sup> MIKLOS - *A construção de vínculos religiosos na cibercultura: A ciber-religião*. Ob. cit., p. 81.

<sup>37</sup> MIKLOS - *A construção de vínculos religiosos na cibercultura: A ciber-religião*. Ob. cit., p. 81.

<sup>38</sup> Cfr. MIKLOS - *A construção de vínculos religiosos na cibercultura: A ciber-religião*. Ob. cit., p. 81–82.

<sup>39</sup> VIRILIO, Paul - *El Cibermundo, la política de lo peor* (trad. Mónica Poole; Colección Teorema). Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.

<sup>40</sup> Cfr. MIKLOS - *A construção de vínculos religiosos na cibercultura: A ciber-religião*. Ob. cit., p. 82.

<sup>41</sup> LIPOVETSKY e SERROY - *A cultura-mundo*. Ob. cit., p. 33–68.

a rapidez e velocidade, sobremaneira patentes e exacerbados no universo das operações comunicativas, são prova da “eficiência” dos processos. Como conclui Virilio: «Na cibercultura, a velocidade é o próprio poder»<sup>42</sup>. E não é de considerar estranho que este novo poder – “dromocracia” –, provoque a aparição de uma nova lógica relacional – a “dromologia” – assente nas “dromoaptidões” dos agentes e estruturas nela imersos e por ela sustentados, potenciadora esta, por si mesma, de novas formas de exclusão social<sup>43</sup>. Qual “sistema de castas 3.0”, de um lado estão agora as elites *high tech*, dotadas dos meios técnicos e dos conhecimentos (teórico-práticos) necessários ao “domínio” da “rede”, à plena compreensão do seu funcionamento e ao aproveitamento das suas potencialidades; e, do outro, os “dromoexcluídos”, os “dromoinaptos”, os que padecem de “iliteracia digital”, os “infoexcluídos”, ausentes – *ergo* inexistentes – em relação a esse novo *habitat* onde “tudo (o que importa?) acontece”: «A virtualidade mediática devora a realidade. O que não está nos “media” não existe»<sup>44</sup>. Como que paradoxalmente, esta novi-realidade é, ela própria, expressão evidente das consequências nefastas geradas pela onnipotência da comunicação em rede – «*mimiofagia*»<sup>45</sup>. Percebe-se melhor agora a citação de Ralph Waldo Emerson com que Zygmunt Bauman abre a sua reflexão acerca da *Vida líquida*: «Quando se patina sobre o gelo fino, a segurança está na nossa velocidade»<sup>46</sup>.

É requerida ainda uma palavra a respeito do horizonte mais amplo da presente análise, desta feita no que concerne à noção de religião aqui em presença. Partirei, portanto, da dupla (e clássica) conceptualização proposta por Émile Durkheim<sup>47</sup> e por Max Weber<sup>48</sup>. Acompanharemos Durkheim quando define religião através da ideia de articulação e permanente (re)construção entre espaço/tempo sagrado e espaço/tempo profano. Tendo tal conceptualização como pano de fundo, será possível compreender melhor as mutações que se intuem estar em curso no que respeita à “transferência espaço-espiritual” (e correlativa fruição) dos fenómenos e vivências religiosos. Do mesmo modo, as considerações de Weber que apresentam o fenómeno religioso como resposta/proposta de sentido servir-nos-ão como “pano de fundo” para compreender a

<sup>42</sup> Cfr. VIRILIO - *El Ciber mundo, la política de lo peor*. Ob. cit., p. 18.

<sup>43</sup> MIKLOS - *A construção de vínculos religiosos na cibercultura: A ciber-religião*. Ob. cit., p. 59-60, 77.

<sup>44</sup> MARDONES, José Maria - *Homo Cyberneticus: Predomínio da imagem e pobreza simbólica*. In *Deus no século XXI e o futuro do cristianismo*, 1ª ed. Porto: Campo das Letras, 2007, p. 145.

<sup>45</sup> MIKLOS - *A construção de vínculos religiosos na cibercultura: A ciber-religião*. Ob. cit., p. 64.

<sup>46</sup> Cfr. BAUMAN, Zygmunt - *Vida Líquida* (trad. Carlos Alberto Medeiros). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007, p. 7.

<sup>47</sup> DURKHEIM, Émile - *Las formas elementales de la vida religiosa* (trad. Ramon Ramos). Madrid: Akal Editor, 1982.

<sup>48</sup> WEBER, Max - *Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1978, p. 5; MIKLOS - *A construção de vínculos religiosos na cibercultura: A ciber-religião*. Ob. cit., p. 52.

permanência e transversalidade temporal destas problemáticas, não obstante a pluralidade de configurações epocais pelas mesmas assumidas.

Assim, parece-me ser notório que vivemos um momento epocal em que se dá uma nova correlação entre hipermodernidade, religião e sociedade (dita) de consumo / do espetáculo:

1. «o homem religioso na hipermodernidade não apenas possui suas características e práticas tradicionais do viver e sentir o sagrado [...] *mas também apresenta novas práticas de vivência da fé a partir dos meios de comunicação e o ciberespaço, ou seja, uma prática religiosa virtual, imaginária e simbólica*»<sup>49</sup>;

2. a hipermodernidade não se compreende apenas como uma hiperbolização/ aceleração/intensificação do já existente, mas como uma verdadeira recriação de tudo o que é essencial à existência humana: novos valores, nova cultura, novas vivências, novas relações<sup>50</sup>;

3. cria-se, assim, uma nova compreensão da dimensão política-pública do ato crente, passível de ser analisada através da *internet* e das tecnologias da informação (cibercultura, ciberteologia, religião virtual, mídias sociais, redes sociais, entre outros...) <sup>51</sup> e que, como tal, não pode ser ignorada ou menosprezada à hora de tentar compreender as dinâmicas, os espaços e os conteúdos com/em que o fenómeno religioso (onde se inclui a questão hagiográfica) se inscreve e reveste na atualidade;

4. as tradicionais unidades de expressão pessoal e inscrição societária (família, paróquia, bairro, associação...) deram lugar a experiências (virtuais) fora das fronteiras físicas a que estas tradicionalmente se viam confinadas. Tal mutação, quando analisada sob o prisma da vivência religiosa, exige reconhecer quer a expansão quer a rarefação do «polo hierofânico» existencial/espiritual do homem e mulher contemporâneos<sup>52</sup>, característica de valor não despiendo no quadro da problemática aqui em questão;

5. «*A internet tornou-se uma poderosa semântica, constituindo uma interatividade livre, de difícil controle e que estabelece distintas direções do processo de comunicação (um-para-todos, todos-para-todos, todos-para-um, um-para-um) com formas mais próximas ou mais distantes em relação às mídias tradicionais*»<sup>53</sup>. Por conseguinte, a difusão da fé (v. g. católica) no período hipermoderno, outrora marcada por uma “unidireccionalidade autorizada e autoritária”, ocorre agora em dois sentidos/planos:

<sup>49</sup> OLIVEIRA e DIAS - *Geografia, religião e mídia: novas interfaces do sagrado na era hipermoderna*. Art. cit., p. 64.

<sup>50</sup> SILVA e NALINI - *Religião e Mídias Sociais*. Art. cit., p. 67.

<sup>51</sup> OLIVEIRA e DIAS - *Geografia, religião e mídia: novas interfaces do sagrado na era hipermoderna*. Art. cit., p. 65.

<sup>52</sup> OLIVEIRA e DIAS - *Geografia, religião e mídia: novas interfaces do sagrado na era hipermoderna*. Art. cit., p. 67.

<sup>53</sup> SILVEIRA, Emerson José Sena da - *Devoções, catolicismo e mundo cibernético: semântica nova ou antiga permanência?*. «Espaço e Cultura», n. 44 (16 de Dezembro de 2018), p. 37.

a) difusão através dos *media* (TV, rádio, internet, plataformas digitais, redes sociais, etc...), com a não desprezível novidade de que os próprios leigos podem ser agora, também eles, “promotores de doutrina(s)” (e isto sem a possibilidade de um efetivo controlo da autoridade eclesiástica);

b) através da absorção/contaminação da “lógica mercantilista” pelo universo e agentes religiosos: as celebrações/encontros cedem espaço a *shows* e “eventos” de (por vezes duvidoso) conteúdo religioso, a que se cola a imagética dos mega-*shows* e/ou mega-eventos multitudinários (sejam estes realizados em modo *online* ou *offline*)<sup>54</sup>. Um outro sinal desta crescente “contaminação” reside na constatação de que são cada vez mais numerosos os padres (ou outros ministros sagrados) que ao seu tradicional múnus pastoral acrescentam uma faceta de cantores, escritores ou mesmo protagonistas na TV, rádio e demais *media* sociais, seja no papel de comentadores da atualidade (não só religiosa) quer como “*digital influencers*”<sup>55</sup>. Alguns destes são mesmo (auto)denominados “*e-priests*” (“*padres virtuais*”)<sup>56</sup>, ou seja, aqueles que, de certo modo, não se limitaram a complementar as suas estratégias/instrumentos pastorais com o recurso às redes e ferramentas digitais (do “velho” *Facebook* aos mais recentes *Tik-Tok*<sup>57</sup> ou *Clubhouse*<sup>58</sup>) mas antes “transferiram” muito do seu labor pastoral para o próprio ambiente digital, disponibilizando/garantindo parte dos seus “serviços” através dos *media* (missas através do *Youtube*, confissões *online*, etc...). Neste grupo se incluem ainda aqueles que, por via de alguma mediatização de algum aspeto particular da sua personalidade/atributos/ação pastoral (o padre-escritor, o padre-motoqueiro, o padre-humorista, o padre-cantor/músico, o padre-surfista, etc...) colhem particular atenção dos *media*... e usam tal atenção para captar ainda mais atenção (sobre si... e/ou sobre a mensagem/ministério que representam...). Outro exemplo desta “contaminação mercantilista” reside na proliferação de bandas religiosas de música *rock*, *pop* ou de outros estilos musicais em que, sob a capa da “(primeira) evangelização”, pouco mais são do que estruturas e organizações comerciais, devidamente articuladas e organizadas

<sup>54</sup> OLIVEIRA e DIAS - *Geografia, religião e mídia: novas interfaces do sagrado na era hipermoderna*. Art. cit., p. 67.

<sup>55</sup> ALVES, Martha - *Influenciadores da fé superam famosos ao usar canais digitais para atingir milhões de fiéis*. «Folha de São Paulo (online)», 21 de Fevereiro de 2021, sec. Viva Bem, <https://f5.folha.uol.com.br/viva-bem/2021/02/influenciadores-da-fe-superam-famosos-ao-usar-canais-digitais-para-atingir-milhoes-de-feis.shtml>.

<sup>56</sup> NICOT, Yves Bernardo Roger Solís - *De la centralización romana a la descentralización de las redes sociales: la promoción de la figura de Luis María Martínez, Siervo de Dios, en la Web 2.0*. YouTube. «Intersticios Sociales», n. 10 (Setembro de 2015), p. 21.

<sup>57</sup> DE PECHPEYROU, Charles - *TikTok e evangelização: Oportunidades, riscos e desafios do novo continente digital* (trad. Rui Jorge Martins). «L'Osservatore Romano», 26 de Maio de 2021, [https://www.snpcultura.org/tik\\_tok\\_e\\_evangelizacao.html](https://www.snpcultura.org/tik_tok_e_evangelizacao.html).

<sup>58</sup> RAVAGNANI, Alberto - *Um padre na nova rede social que está a dar que falar* (trad. Rui Jorge Martins). «L'Osservatore Romano», 23 de Fevereiro de 2021, [https://www.snpcultura.org/um\\_padre\\_na\\_nova\\_rede\\_social\\_que\\_esta\\_a\\_dar\\_que\\_falar\\_clubhouse.html](https://www.snpcultura.org/um_padre_na_nova_rede_social_que_esta_a_dar_que_falar_clubhouse.html).

de acordo com os critérios e princípios atuais, apenas visando o lucro e a disseminação da sua influência enquanto tal (e não como referência a um qualquer projeto estrita e assumidamente evangelizador).

6. Os *media* passam a ser um (senão mesmo o principal) horizonte de compreensão das novas relações sociais:

[sendo] *um sistema complexo que envolve não mais simplesmente os meios, mas o sujeito, os meios (artefatos), as organizações de mídia com as suas várias combinações e articulações: publicidade, marketing etc. [...] é nele que o homem contemporâneo se move, se articula, se alimenta, produz, consome e 'satisfaz' seus desejos, através da variedade e diversidade das ofertas sempre em crescente inovação; com isso, [...] para as novidades que poderiam atrair e despertar as necessidades, reais ou imaginárias, dos consumidores". Como também já vaticinara Roger Silverstone (2002, 09): nós não podemos escapar da mídia: ela "está presente em todos os aspectos da nossa vida cotidiana"*<sup>59</sup>.

7. O universo do "ciberespaço" acaba por replicar os espaços e temas das lutas religiosas, concretizando assim uma preocupante transposição/deslocalização da violência religiosa (luta de domínio/influência ou mesmo aniquilamento) para o ambiente digital<sup>60</sup>.

Num segundo sentido, as "leituras" aqui invocadas adquirem uma interpretação de ordem "histórico-teológica": é à "leitura de alguns sinais dos nossos tempos", quer dizer, de alguns "epifenómenos cibernético-religiosos" relacionados com o tema de fundo aqui em análise que aqui se pretende trazer à colação. E é neste contexto que se compreendem e se inscrevem as "difusas visões" que o título do presente artigo enuncia e que agora se concretizam nestes que serão alguns dos (novos) epifenómenos desta "religiosidade virtual(izada)".

### 3. "Difusas visões"

Enumerem-se, por conseguinte, alguns desses epifenómenos, correlacionados em maior ou menor grau com aquilo que tradicionalmente se considera ser uma pesquisa de teor hagiográfico, para ilustrar o "ambiente ideológico-religioso" atual a que, em meu entender, devemos estar particularmente atentos. Certo de que os mesmos suscitam uma reflexão que se exige aprofundada e sistemática tanto quanto possível, reserva-se, para o apartado final do artigo, o esboço de algumas linhas da dita.

<sup>59</sup> OLIVEIRA e DIAS - *Geografia, religião e mídia: novas interfaces do sagrado na era hipermoderna*. Art. cit., p. 68.

<sup>60</sup> OLIVEIRA e DIAS - *Geografia, religião e mídia: novas interfaces do sagrado na era hipermoderna*. Art. cit., p. 69.

### 3.1. "Visitas virtuais"

O clássico tema das peregrinações (e respetivos relatos) poderá ser aqui invocado pelas chamadas "visitas virtuais" a templos/espços arquitetónicos sagrados, propostas hoje cada vez mais comuns no ambiente digital. Assinalando a variedade destes espaços cuja visita se nos torna possível através dos atuais meios cibernéticos, registre-se, a título de exemplo (e sobretudo pelas questões de hermenêutica sócio-religiosa e espiritual que suscita), o Muro das Lamentações (Jerusalém) como um desses espaços sagrados em que, além da tradicional visita *in situ*, se promove no seu "sítio *online*" uma miríade de hipóteses de "presença/ inscrição/fruição" do sujeito crente/religioso face à "espacialidade sagrada" em causa. Com efeito, através do endereço eletrónico <https://www.aish.com>, é proporcionada a possibilidade a qualquer "internauta" de (1) realizar uma "visita virtual" ao dito Muro, (2) o envio remoto de orações/desejos/pedidos (via e-mail), que depois são impressas e deixadas no Muro por estudantes judeus, bem como (3) a visualização "panorâmica", em "360º", e "em direto" do Muro e dos seus visitantes/peregrinos. Ultrapassando, deste modo, as dificuldades geradas pelas distâncias geográficas (a que não são alheias relevantes questões económico-financeiras, bem como condicionalismos de ordem securitária), a "visita virtual" permite ao *homo religiosus ciberneticus* (ou mero "turista" ou "curioso") uma fruição, tão "imersiva" quanto tecnologicamente (lhe) for possível, daquele espaço e respetiva envolvimento, além de lhe permitir inscrever, digitalmente, a sua "marca" pessoal, através da referida submissão, via e-mail, de orações/petições pessoais. Que estas últimas sejam, após validação dos estudantes judeus para tal designados, impressas e depositadas no Muro (físico), não é pormenor de sobras: a "atualização" da vivência espiritual que aqui (aparentemente) se pretende potenciar acontece não por substituição mas por complemento àquela que é a dinâmica ritual "tradicional". Com efeito, poder-se-ia concluir que o Muro das Lamentações nunca se converterá (pelos menos para os autores-gestores desta página *online*) num mero "mural de queixumes"; a transposição do "real" para o "virtual" não parece ser, aqui, totalmente desejada: os estudantes, encarregados pela receção, validação, impressão e depósito das orações enviadas via e-mail pelos "internautas", parecem desempenhar um papel (tão simbólico quanto literal) tradicionalmente atribuído à *auctoritas* religiosa – controlar e vigiar a "validade" do "rito" em causa. Curiosamente, convirá assinalar que este "controlo" não se verifica na versão "tradicional" da visita/peregrinação, o que permite intuir que a sensação de que estes novos recursos digitais proporcionam um nível superior de "democratização do acesso" a este tipo de espaços é questão que, no caso presente, se revela, no mínimo, problemática, senão mesmo apenas aparente, o que exige particular cuidado na

afirmação de uma direta correlação entre estes dois fatores.

### 3.2. “Peregrinações virtuais”

Um segundo exemplo, em tudo similar ao anterior, mas simultaneamente diverso, porque esvazia por completo a possibilidade de uma perspetivação de ordem estritamente turística, seria o das denominadas “peregrinações virtuais”. Podendo aqui repetir-se o que atrás se referiu acerca da multiplicidade (geográfica, tipológica, etc.) dos espaços religiosos/sagrados em questão no ponto anterior, permita-se-nos reorientar aqui a análise para um universo deveras novo e que concretiza, com ainda maior acuidade, a problemática a que aqui se pretende apontar.

Refira-se, por conseguinte, a existência de uma plataforma *online* denominada “*Second life*”<sup>61</sup> que, entre a miríade de possibilidades que proporciona aos seus *users*, permite a quem nela esteja inscrito que possa fazer uma “peregrinação virtual a Meca” (*Hajj*)<sup>62</sup>. Com efeito, foi em 2020, e como forma de dar resposta às dificuldades criadas pela situação pandémica a nível global, que a empresa Bigitec Studio, sediada na Alemanha, criou uma experiência digital interativa do *Haje*. Apelidado de “Muslim 3D”, esta “experiência virtual” pode parecer um jogo de vídeo, mas é antes uma viagem, uma “peregrinação” (virtual) pelo estilo de vida, história e rituais islâmicos. Mediante a criação de um *avatar* – espécie de “alter-ego”, totalmente imaginado e criado pelo utilizador e com um grau infinitamente variável de proximidade imagética em relação ao sujeito pessoal real seu “criador” e que, desse modo, se converte na «*most conspicuous on-line manifestation of people’s desire to try out alternative identities or project some private*

---

<sup>61</sup> O “*Second Life*” é definido pelo seu próprio manual de utilização como «“a virtual environment in which almost all of the content is created by users—people like you. You are the one who determines what Second Life means to you. Do you enjoy meeting people online, talking to them and doing things together in real time? Welcome to Second Life. Do you enjoy creating stuff and making it come alive? Welcome to Second Life. Do you enjoy running a business and making money—real money? Welcome to Second Life. The list of possible Second Life activities is as long as you can imagine” (Rymaszewski et al., 2007)» - Apud KABURUAN, Emil et al. - “*Let’s Meet in Holy Land*”: *The Pilgrimage in Virtual Worlds* (International Conference on Religion and Spirituality in Society, University Center, Chicago, USA, 2011), <https://www.researchgate.net/publication/215541328>. Neste sentido, “*Second Life*” «is not just a virtual playground. It’s a place where people can enhance their real-life possibilities on an economical, a social life as well as in a religious level» - KABRUAN, Emil R.; CHEN, Chien-Hsu - *Play and pray: Spiritual enlightenment in virtual worlds*, em *2013 IEEE International Games Innovation Conference (IGIC)* (2013 IEEE International Games Innovation Conference (IGIC), Vancouver, BC, Canada: IEEE, 2013, p. 97, <https://doi.org/10.1109/IGIC.2013.6659171>. O panorama dos mundos (e jogos) virtuais *online* tem-se alargado desde então com o surgimento de outras propostas mais ou menos semelhantes, tais como: THERE (<https://www.prod.there.com/>), MOOVE (<http://www.moove.com/>), Active Worlds (<https://www.activeworlds.com/>), Dreamworld (<https://dreamworld.space/dream-world-1/vr/>), entre outros.

<sup>62</sup> AGUIAR - *O imaginário Místico do Espaço Sagrado Virtual*. Art. cit., p. 99; TAGLIACOZZO, Eric TAGLIACOZZO; TOORAWA, Shawkat M. - *The Hajj: Pilgrimage in Islam*. Cambridge University Press, 2015; ARJANA, Sophia Rose - *Pilgrimage in Islam: Traditional and Modern Practices*. Simon and Schuster, 2017.

*aspect of them (Hemp, 2006)*»<sup>63</sup>–, o utilizador da plataforma pode assim cumprir, em ambiente virtual, todos os passos da dita peregrinação e ver cumpridas as suas obrigações rituais.

Trago este exemplo à colação por dois motivos substanciais: em primeiro lugar, por esta proposta significar uma migração de um preceito/obrigação religiosa da ordem do “real” para o espaço “virtual”, migração esta que foi validada pela autoridade religiosa em causa. Por outras palavras: o “*Haje* virtual” aqui proposto foi efetivamente reconhecido como espiritual e religiosamente válido pelas autoridades islâmicas enquanto cumprimento/concretização deste que é um dos cinco pilares-preceitos do Islão. Tal validação, que já mereceu abundante atenção também por académicos<sup>64</sup>, não pode deixar de suscitar interessantes questões a outras sensibilidades e universos religiosos que partilhem as mesmas (ou no mínimo semelhantes) dinâmicas de vivência/expressão ritual-espiritual, questões a que aludirei num terceiro momento desta reflexão. Em segundo lugar, o carácter incomum da proposta em si, pelo menos no contexto de uma análise comparativa que incida sobre outros espaços de peregrinação de diferentes sensibilidades e tradições religiosas<sup>65</sup>. De facto, e não querendo ser exaustivo, permita-se-me assinalar que nenhum outro local de peregrinação igualmente “clássico” (v. g. o atrás citado Muro das Lamentações, a Basílica de São Pedro<sup>66</sup>, a Basílica de Santo António em Pádua<sup>67</sup> ou de S. Francisco em Assis<sup>68</sup>, a Catedral de Santiago de Compostela<sup>69</sup>, o templo budista Mayadevi, em Lumbini - Nepal<sup>70</sup>, os Santuários marianos de Lourdes<sup>71</sup> ou de Fátima<sup>72</sup>) apresenta uma qualquer espécie de proposta similar, apesar da grande aposta na virtualização dos seus espaços físicos (e de alguns “recursos”/dinâmicas espirituais) patente nos respetivos endereços digitais e nas várias plataformas

<sup>63</sup> Apud KABURUAN et al. - “*Let’s Meet in Holy Land*”. *The Pilgrimage in Virtual Worlds*. Art. cit.

<sup>64</sup> SCHLOSSER, Dominik - *Digital Hajj: The Pilgrimage to Mecca in Muslim Cyberspace and the Issue of Religious Online Authority*. «Scripta Instituti Donneriani Aboensis» 25 (2013), pp. 35–49; KABURUAN et al. - “*Let’s Meet in Holy Land*”. *The Pilgrimage in Virtual Worlds*; KABURUAN e CHEN - *Play and pray*. Art. cit.; DENG, Boer - *The Controversy Over a Virtual Hajj for Muslims*. «Slate Magazine» (blog), 7 de Outubro de 2014, <https://slate.com/technology/2014/10/digital-hajj-how-religion-feels-using-mecca-3d-second-life-virtual-worlds-and-online.html>.

<sup>65</sup> J. Zaleski, no seu livro *The soul of cyberspace: How technology is changing our spiritual lives*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997, foi o primeiro autor a apresentar «the first comparison of Internet use within different religious traditions, covering Judaism, Islam, Christianity, Buddhism, and Hinduism as well as new cyber-religions» - CAMPBELL - *Religion and the Internet*. Art. cit., p. 12.

<sup>66</sup> [https://www.vatican.va/various/basiliche/san\\_pietro/index\\_it.htm](https://www.vatican.va/various/basiliche/san_pietro/index_it.htm)

<sup>67</sup> <https://www.santantonio.org/>

<sup>68</sup> <https://www.sanfrancescoassisi.org/html/ita/index.php>

<sup>69</sup> <http://catedralsantiago.es/>

<sup>70</sup> <https://whc.unesco.org/en/list/666>

<sup>71</sup> <https://www.lourdes-france.org/>

<sup>72</sup> <https://www.fatima.pt/pt/>

onde os mesmos estão presentes.

### 3.3. “Orações virtuais/online”

Um terceiro fenómeno que merecerá a nossa atenção é o da partilha de “orações virtuais / orações *online*”: o sujeito religioso é convidado a “partilhar”, num “mural” público, a sua “oração/pedido/agradecimento/grança recebida”, mediante registo (ou de forma livre), assegurando-se assim a “divulgação” da sua “prece” por toda a “comunidade” virtual<sup>73</sup>. Sem que, neste caso, este movimento promova, de forma evidente/declarada, a substituição de outras práticas tradicionais de oração por esta, ele acaba, não obstante, por alargar o “especto de possibilidades” (e sobretudo o da “comunhão”) entre os que “partilham” da mesma “prece”, algo nem sempre valorizado/conseguido nos referidos ambientes/métodos/espacos habituais de oração comunitária.

Sem pretender interromper este apartado de carácter “descritivo”/explorativo com uma reflexão que se impõe ser devidamente sistematizada, permita-se que se coloque desde já uma questão de fundo que atravessa toda esta dinâmica. Concretamente: que motivos interiores/profundos justificam este desejo/necessidade de publicitação “virtual/cibernética” destas que são manifestações de espiritualidade/religiosidade intrinsecamente pessoais? A pertinência desta questão justifica-se pela necessidade de perceber qual o mecanismo (endógeno ou exógeno ao sujeito) que lhe desperta/impõe o recurso a um (canal/instrumento) intermediário (o suporte digital) para algo que o dito sujeito pode, efetivamente, concretizar mesmo sem dispor de tal recurso (a sua oração pessoal à entidade divina/sagrada em que acredita). Formule-se a questão na sua crueza: para quê escrever/partilhar orações (ditas) “pessoais” via *Twitter* (ou *Facebook* ou outra rede qualquer)? Significará isto (e sem qualquer ironia, pois a questão é profundamente “teo-lógica”, como acertadamente assinala Rachel Wagner<sup>74</sup>) que Deus – assumido aqui este termo em qualquer das suas aceções religiosas – tem que “abrir conta” nessas “redes/plataformas sociais” para poder “ouvir” – e atender a – tais pedidos? Se não é assim, então porque não dirigir-lhe a palavra

<sup>73</sup> Não me refiro aqui à possibilidade, apresentada por inúmeros *sites* de santuários/lugares de peregrinação, de os internautas submeterem, através de *e-mail* ou de formulário especificamente preparado para tal, uma “oração particular” a ser impressa e depois depositada junto da imagem ou túmulo do santo da sua devoção (como é o caso, a título de mero exemplo, da proposta existente na página da Basílica de Santo António em Pádua - <https://www.santantonio.org/it/invia-una-preghiera>). Como adiante se verá, a tipologia oracional é aqui diversa, tal como o são as questões (teológico-espirituais) que a mesma suscita. Um interessante exemplo das possibilidades de análise e questões que este fenómeno suscita pode ser encontrado em AP SIÓN, Tania - *The Church of England's pray one for me intercessory prayer site : a virtual cathedral?*. «Journal of Beliefs & Values» 37, n. 1 (2016): 78–92, <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13617672.2016.1141531>.

<sup>74</sup> WAGNER, Rachel - *Godwired: Religion, Ritual and Virtual Reality*. Londres: Routledge, 2012; NICOT - *De la centralización romana a la descentralización de las redes sociales: la promoción de la figura de Luis María Martínez, Siervo de Dios, en la Web 2.0. YouTuben*, p. 7.

«em segredo», se não é ele um deus que «*vê o oculto*» (cfr. Mt 6, 6)?

Simplificando, o que aqui se intui acontecer é uma espécie de justaposição/transposição das metodologias/recursos/manifestações devocionais e espirituais tradicionais para o espaço/ambiente cibernético, mediante uma espécie de reconfiguração das ferramentas de transmissão/partilha devocional<sup>75</sup> em que o principal elemento de atratividade parece ser o notório alargamento do “espaço/horizonte de escuta” (e, através deste, da referida “maior comunhão”) de sentimentos/invocações espirituais entre o sujeito crente e os demais “ouvintes” da sua “prece”. Não parece, portanto, estar aqui em causa aquele vínculo essencial e “vertical” do *re-ligare* (Homem-Deus-Homem) mas antes a ânsia/necessidade (inata ou provocada, é questão disputável) da “visibilidade partilhada” (e o correlativo “eco” desejosamente comunitário) da prece individual.

Para complementar este elenco, registre-se ainda um processo passível de ser considerado como um movimento de concentração num só dispositivo (computador e/ou *smartphonetablet*) das “potencialidades espirituais” tradicionalmente atribuídas aos objetos sacros/sacralizados/“benzidos”. É o que acontece, por exemplo, no amplo universo dos “Terços (rosários) virtuais”. Tenham estes a configuração/formato de ficheiros de áudio passíveis de serem “descarregados” para um qualquer dispositivo eletrónico pessoal (como é o caso da proposta feita, por exemplo, pelo *site* português do movimento Opus Dei<sup>76</sup>), sejam estes “terços eletrónicos/digitais” como os que se podem



encontrar à venda numa conhecida loja *online* (Figura 1) ou ainda “aplicações” para *smartphone* disponíveis para instalação em qualquer dos sistemas (*Android* ou *Apple*), parece intuir-se aqui uma espécie de “obsolescência” (não programada, logo, algo inesperada) de certos objetos religiosos tradicionalmente conectados com uma dimensão particular da vivência espiritual/devocional a que urge prestar maior atenção.

Figura 1: *Electronic Rosary Digital Voice Talking (E Rosary)*” (Produto à venda em [www.amazon.com](http://www.amazon.com))

<sup>75</sup> Uma interessante análise, em perspetiva durkheimiana (em torno das noções de espaço sagrado e espaço profano) de tal processo de reconfiguração, tomando como exemplos uma igreja virtual cristã e um templo virtual hindu, pode ser encontrado no estudo de JACOBS, «Virtually Sacred».

<sup>76</sup> Cfr. <https://opusdei.org/pt-pt/article/audios-terco-em-portugues/>.

### 3.4. “Memoriais”, “velas” e “obituários” virtuais

O universo da morte e do morrer sempre constituiu uma caixa de ressonância de enorme qualidade à hora de perscrutarmos as notas mais elementares do sentir religioso de um indivíduo, de uma comunidade e/ou de uma época. Com efeito, a morte e o morrer são elementos tão fundamentais do existir humano que é mesmo possível reconstruir toda a história da humanidade, da cultura e das múltiplas tradições religiosas tendo este universo como ponto de partida<sup>77</sup>. Assim sendo, acaba por ser com alguma naturalidade que se regista, também aqui, a ocorrência de fenómenos a merecer uma particular atenção na análise aqui proposta. Assim, são disto exemplo os memoriais dos devotos apresentados no *site* do Santuário de Nossa Senhora da Aparecida<sup>78</sup> (Figura 2);

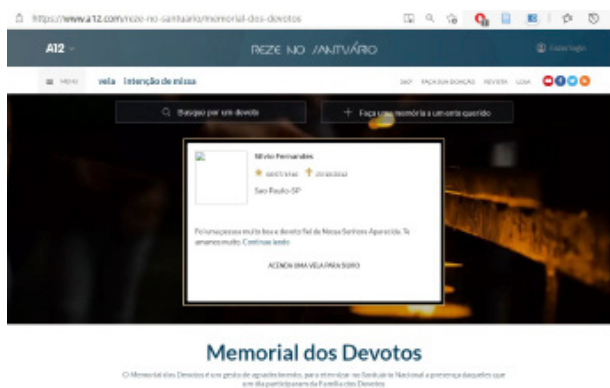


Figura 2: Página do “Memorial dos Devotos” (Site oficial do Santuário da Aparecida - Brasil)

do mesmo modo e fazendo parte do mesmo universo, contabilizem-se os inúmeros *sites* que disponibilizam um espaço onde se podem “acender” “velas virtuais”, mediante (ou não) um donativo monetário<sup>79</sup> (Figuras 3 e 4) ou que permitam enviar “*bouquets virtuais*”<sup>80</sup> (Figura 5).

<sup>77</sup> Cfr. AZCÁRATE, Juan Luis de Léon - *La muerte y su imaginario: la historia de las religiones*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2007. Disponível em: < <http://site.ebrary.com/id/10741592>>.

<sup>78</sup> Cfr. <https://www.a12.com/reze-no-santuario/memorial-dos-devotos>.

<sup>79</sup> Cfr. <http://www.acendaumavela.org/>; <http://senhorsantocristo.com/new/campaigns/velas-virtuais/>. A estes dois exemplos, podemos somar os anteriormente citados *sites* do Santuário de Nossa Senhora de Lurdes, da Catedral de Santiago de Compostela, da B

<sup>80</sup> Cfr. <https://www.rememori.com/>.



Figura 3: "Acenda uma Vela" (Página oficial da Fundação AIS)



Figura 4: "Velas Virtuais" (Site oficial do Santuário do Senhor do Santo Cristo dos Milagres - São Miguel, Açores)

Finalmente, aluda-se à existência de "obituários virtuais" que apresentam igualmente a possibilidade de transmissão *online* das celebrações do "Dia de Finados"<sup>81</sup>. De um ou outro modo, e salvaguardadas as especificidades de cada proposta, poderemos concluir que igualmente aqui se verifica uma espécie de transposição, para o ambiente virtual, daqueles gestos e manifestações

<sup>81</sup> No endereço <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=5Htu797TbOc> é possível visualizar um desses encontros/cerimónias religiosas.



Figura 5: Exemplo de “Bouquet virtual” ([www.rememori.com](http://www.rememori.com))

relacionados com a morte e o morrer, também de acordo com as múltiplas sensibilidades culturais-espirituais neles concretizados.

Poderiam, certamente, ser aqui invocados outros “epifenómenos” que, no caso presente, ajudariam a ilustrar a ideia essencial aqui defendida: a de que se encontra em rápida afirmação uma nova “territorialidade espiritual” em que as estruturas e contextos (espaciais-geográficos, arquitetónicos e simbólicos) tradicionais de convivialidade, pertença e partilha da fé são como que “deslocados” para o ambiente digital/virtual. Por isso, não se deve considerar estranho que o sujeito crente nosso contemporâneo, imerso neste ambiente cibercultural, proclame que *«o mundo virtual é a minha paróquia»*<sup>82</sup>, ou, parafraseando o poeta António Gedeão, que *«minha ligação à rede é todo o mundo / todo o mundo me pertence»*. Quer concebamos o nosso mundo como “aldeia global” (Marshall McLuhan) ou como “cidade electrónica” (Joshue Eddings)<sup>83</sup>, estou em crer que, com os exemplos aqui elencados, se tornou mais compreensível não apenas o espectro da análise aqui proposta mas a acuidade do tema e da discussão que ela suscita.

### 3.5. A promoção online da santidade

Não obstante o que atrás se referiu (e concluiu, ainda que de forma “provisória”), parece-me haver ainda um outro aspeto para o qual será oportuno chamar a atenção: o da relação que se regista, porventura igualmente

<sup>82</sup> MIKLOS - *A construção de vínculos religiosos na cibercultura: A ciber-religião*. Art. cit., p. 95.

<sup>83</sup> Cfr. RAHMAN, Fazlul - “Cyberising” God: *A Theo-Phenomenological Investigation of Religion Online and Online Religion*. «DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies» 1, n. 3 (Dezembro de 2016), p. 296.

problemática, entre esta era da “Web 3.0” e os processos de canonização<sup>84</sup>.

Neste contexto mais circunscrito (e mais diretamente relacionado com o tema desta análise), vemos, com Rachel Wagner, que os utilizadores/sujeitos/protagonistas desta “religião virtual” (já não estão preocupados com a questão de se a hierarquia católica reconhece ou não esses meios/experiências como válidas<sup>85</sup>. O mesmo significará concluir que as

*global information technologies undermine traditional forms of religious authority because they expand conventional modes of communication, open up new opportunities for debate and dispute, and create alternative visions of what religion is, how it should operate, and how it should answer to the larger society’ (Possamai and Turner 2012: 199)<sup>86</sup>.*

Por seu lado, outros autores, como Heidi Campbell, defendem que

*the changing media environment, and particularly the possibilities of the new media technologies, strengthens and confirms the structures of established organizations at the same time. Not only individual actors, but in particular representatives of the Churches, use the new social space as a platform to communicate and position themselves<sup>87</sup>.*

A mesma autora sublinha, inclusive, que o tradicional “controlo da autoridade” não só não deixou de existir como até se manifesta de forma bem evidente. Exemplo disso é o facto de quer o *site*<sup>88</sup> quer o canal de notícias do Vaticano<sup>89</sup> restringem (ou mesmo impossibilitam) a hipótese de os internautas comentarem e/ou “avaliarem” as respetivas publicações/partilhas/notícias<sup>90</sup>.

Não obstante, os defensores de ambas perspetivas reconhecem que a «*Internet, que nace como um espacio sin Dios, sin Iglesia, totalmente laico, empieza a representar para los creyentes un espacio para vivir su fe y compartir sus creencias*»<sup>91</sup>. Por conseguinte, e centrando o foco no contexto que mais interessa

<sup>84</sup> Cfr. NICOT - *De la centralización romana a la descentralización de las redes sociales: la promoción de la figura de Luis María Martínez, Siervo de Dios, en la Web 2.0. YouTube*, p. 4–5.

<sup>85</sup> NICOT - *De la centralización romana a la descentralización de las redes sociales: la promoción de la figura de Luis María Martínez, Siervo de Dios, en la Web 2.0. YouTube*, p. 11.

<sup>86</sup> Apud RADDE-ANTWEILER, Kerstin; GRÜNENTHAL, Hannah; e GOGOLOK, Sina - “*Blogging Sometimes Leads to Dementia, Doesn’t It? The Roman Catholic Church in Times of Deep Mediatization*.” In *Communicative Figurations. Transforming Communications – Studies in Cross-Media Research*, 2018, p. 269.

<sup>87</sup> Apud RADDE-ANTWEILER, GRÜNENTHAL, e GOGOLOK - “*Blogging Sometimes Leads to Dementia, Doesn’t It? The Roman Catholic Church in Times of Deep Mediatization*.” Ob. cit., p. 270.

<sup>88</sup> <https://www.vatican.va/content/vatican/pt.html>.

<sup>89</sup> <https://www.youtube.com/c/VaticanNewsPT/about>.

<sup>90</sup> Cfr. RADDE-ANTWEILER, GRÜNENTHAL, e GOGOLOK - “*Blogging Sometimes Leads to Dementia, Doesn’t It? The Roman Catholic Church in Times of Deep Mediatization*.” Ob. cit., p. 271.

<sup>91</sup> NICOT - *De la centralización romana a la descentralización de las redes sociales: la promoción de la figura de Luis María Martínez, Siervo de Dios, en la Web 2.0. YouTube*, p. 18.

à presente reflexão, vislumbra-se aqui a razão pela qual a Igreja Católica vê no uso (apropriação) destas novas tecnologias comunicacionais uma etapa normal no processo de desenvolvimento/evolução/*aggiornamento* das próprias atividades e dinamismos eclesiais e pastorais<sup>92</sup>. Este apoio/investimento, facilmente verificável quer em variados documentos doutrinários quer em múltiplas iniciativas de que a hierarquia e as demais estruturas eclesiais são promotoras, não deixa de constituir uma realidade algo paradoxal: a Igreja Católica, uma das estruturas institucionais (ditas) mais conservadoras (dentro e fora do espectro estritamente religioso), propõe e pratica uma utilização "refletida" dos ditos meios (e isto em toda a amplitude da sua estrutura organizativa, desde os seus microgrupos paroquiais/comunitários ao próprio Papa) demonstrando, deste modo, um evidente esforço de *upgrade* permanente em relação às potencialidades tecnológicas que tais recursos significam. No fundo, a Igreja Católica passou a utilizar esses instrumentos, sobretudo num esforço de renovação e atualização das linguagens (e não tanto de transformação profunda/interna dos conteúdos). Com efeito,

*O culto aos Santos e à Virgem Maria promovidos por grupos e movimentos populares católicos e, da mesma forma pela hierarquia da Igreja Católica, foi, por esta última, elemento essencial no domínio político-religioso, tornando-se um dos exemplos mais acabados de crença sem pertença. Por isso, analisar a atuação da dimensão religiosa do culto aos Santos e à Virgem Maria no mundo virtual é uma tarefa complexa pela própria volubilidade, inconstância, velocidade e multiplicidade das informações que atravessam a rede, constantemente feitas.*<sup>93</sup>

Ora, é reconhecendo tais dificuldades que a mesma Igreja (isto é: leigos e hierarquia, teólogos e pastores) não se coíbe de identificar e clarificar os limites de tais "ferramentas" e de preservar aqueles que entende serem os "valores fundamentais" a respeitar no âmbito do seu uso. Uma ocasião muito propícia para tal reflexão têm sido as já atrás referidas celebrações anuais do "Dia Mundial das Comunicações Sociais" (que, em 2021, vai na sua 55ª edição) a que os Papas em exercício têm dedicado muito interessantes "Mensagens". Alguns analistas sublinham até que a própria forma como a Igreja Católica organizou a sua estratégia comunicativa releva a sua própria constituição e organização

<sup>92</sup> Para uma análise comparativa deste processo, na perspetiva dos *webdesigners*, em relação com outras sensibilidades religiosas, ver: NOOMEN, Ineke; AUPERS, Stef, e HOUTMAN, Dick - *IN THEIR OWN IMAGE?: Catholic, Protestant and Holistic Spiritual Appropriations of the Internet*. «Information, Communication & Society», 14, n. 8 (Dezembro de 2011), p. 1097–1117.

<sup>93</sup> SILVEIRA - *Devoções, catolicismo e mundo cibernético*. Art. cit., p. 37.

hierárquica<sup>94</sup>. Nestas análises, é sublinhada a configuração “piramidal” de tal estrutura comunicativa<sup>95</sup>, que supõe e explica um rigoroso “controlo” dos “tempos” e dos “modos”, da “forma” e do “conteúdo” da mensagem que (não) deve ser comunicada.

Regressando ao filão essencial desta reflexão, não deixa, ainda assim, de ser «*sorprendente el poco control de los perfiles y páginas de los Santos del Canon de la Iglesia Católica*»<sup>96</sup>. Seria, no mínimo, expectável que, assim como a hierarquia manifestou sempre uma preocupação muito forte (e mesmo pró-ativa) no controlo das questões da doutrina e do seu ensino, também neste que é o universo da promoção daqueles que constituem as figuras modelares para a vida e crescimento espiritual dos crentes houvesse o mesmo desígnio disciplinador, particularmente no período pós-tridentino<sup>97</sup>. Claro está que, no que ao processo de canonização propriamente dito diz respeito, sempre coube à autoridade eclesiástica a competência de declarar, *urbi et orbi*, o grau de santidade reconhecido a uma figura tida como particularmente modelar para o *sensus fidelium*. Não obstante, que aos mesmos fiéis seja (pelo menos aparentemente) concedido um nível tão elevado de liberdade para recolherem, compilarem e divulgarem as informações que considerem relevantes acerca daquelas personagens cujo percurso vital lhes signifique um particular testemunho de fidelidade ao Evangelho e que por isso merecem ser contabilizados no cânone católico é facto que aqui me parece merecer algum relevo.

Concentrando-nos agora no contexto português no que à promoção da santidade diz respeito (ou seja: a partir dos processos de canonização em curso nas Dioceses e da respetiva “pegada digital” dos mesmos), o panorama encontrado é deveras pluriforme.

Assinala-se, desde logo, uma grande variação nas tipologias e mesmo “qualidade” da “aposta efetiva” de tais estruturas (dioceses, congregações/institutos religiosos ou outros) na promoção das suas figuras/modelos de santidade no universo digital. Com base em algumas rápidas pesquisas (a merecer, também estas, outra sistematização e aprofundamento) constata-se que

<sup>94</sup> NICOT - *De la centralización romana a la descentralización de las redes sociales: la promoción de la figura de Luis María Martínez, Siervo de Dios, en la Web 2.0*. YouTube, p. 19.

<sup>95</sup> Cfr. NICOT - *De la centralización romana a la descentralización de las redes sociales: la promoción de la figura de Luis María Martínez, Siervo de Dios, en la Web 2.0*. YouTube, p.20.

<sup>96</sup> NICOT - *De la centralización romana a la descentralización de las redes sociales: la promoción de la figura de Luis María Martínez, Siervo de Dios, en la Web 2.0*. YouTube, p. 20.

<sup>97</sup> Vide, a este respeito, MENDES, Paula Almeida - “Vidas”, “Histórias”, “Crónicas”, “Tratados”: sobre a escrita e a edição de hagiografias e de biografias devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII). «Lusitania Sacra», 2013, p. 176-86; MENDES, Paula Almeida - *Modos de fazer “santos”: a escrita de “vidas” de varões e mulheres “ilustres em virtude” em Portugal (séculos XVII-XVIII)*. In *Modos de Fazer = Ways of Making*. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras. CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória, 2020, p. 483-85.

estão atualmente em curso 31 processos de canonização (independentemente do “estádio” – diocesano ou “romano”) de personagens portuguesas na Congregação para a Causa dos Santos, sendo que apenas três (das 21) dioceses concentram 16 (51%) destes processos: Porto (6), Braga (5) e Lisboa (5). No que diz respeito aos perfis destas personagens, 24 são “santos do século XX” (considerando a data do seu *dies natalis*); quanto à sua “inscrição eclesial”, são figuras assim divisíveis: doze são religiosos, nove são sacerdotes, quatro são bispos e outros tantos os leigos (com a particularidade de, entre estes últimos, serem três as mulheres) e duas são crianças. Quanto à referida “pegada digital” de tais processos, e se nos ativermos apenas a estes últimos 24 processos, poderemos descrever do seguinte modo o nível de “mediatização hagiográfica” que lhes é dedicado:

- oito destas figuras não têm sequer um *site*/página/*blog* institucional dedicado e/ou com referência explícita e dados concretos (embora mínimos) sobre o respetivo Processo de Beatificação/Canonização;

- dos 16 restantes (com *site*/página institucional dedicada), são oito (50%) a dispor de um “Boletim”/ brochura digital (e/ou também em versão papel) divulgativa do estado do Processo, enquanto apenas três disponibilizam a possibilidade de envio de pedidos/relatos de graças obtidas/a obter via *online*;

- registre-se finalmente que a “qualidade” (leia-se: atratividade gráfica, interatividade no uso/navegação, etc.) de cada uma destas páginas/sites é aqui deveras variável, também reveladora dos recursos (tecnológico-financeiros) colocados ao dispor para este propósito/dinâmica comunicacional e *a fortiori*, da capacidade organizativa (para não referir o empenho aplicado em tal propósito) da entidade promotora que lhes subjaz.

Como facilmente se conclui, e não obstante a constatação desta apropriação/integração – porventura incipiente – destas novas linguagens e ferramentas na divulgação/promoção das figuras em questão e dos seus respetivos processos de canonização, ainda não é possível afirmar-se que tais recursos estejam a ser ampla e efetivamente aproveitados nem pelas entidades promotoras de tais processos nem pelos demais interessados em tal promoção. Certamente que serão múltiplas as razões para tal constatação: do desconhecimento da sua existência à falta de meios – humanos/materiais/tecnológicos – para os implementar, também não será de excluir a hipótese de existir igualmente alguma “resistência” à adoção de tais metodologias, questões que só a citada análise mais profunda e sistemática poderá futuramente esclarecer.

#### 4. “Breves interrogações”

Feito este breve périplo em torno dos conceitos e epifenómenos espirituais-devocionais que parecem atestar uma emergente “espiritualidade digital”, é chegado o momento de, sem prejuízo das questões já apontadas, concretizar algumas linhas de reflexão que se desejam provocadoras de um aprofundamento mais abrangente e sistemático a respeito das consequências que este novo panorama poderá significar para a análise hagiográfica presente e futura.

##### 4.1. Um novo habitat comunicacional-relacional-hermenêutico?

Assim, parece-me evidente constatar que esta (nova) religiosidade na (era da) *internet* levanta múltiplos problemas de ordem teórico-conceitual, histórico-cultural, teológica, sociológica, etnográfica, linguística, entre outras<sup>98</sup>, questões que o *hagiographus* atento não poderá iludir. Com efeito, jogando-se o tema da hagiografia no campo da “relacionalidade comunicativa” – quer no âmbito do *religare* estritamente religioso quer no antropológico e societalmente configurado – de uma exemplaridade (ético-espiritual), convirá atender ao carácter paradoxal que reveste estas novas linguagens, ferramentas e ambientes comunicacionais: diante da «*promessa de redenção*»<sup>99</sup> operacionalizada através da reaproximação entre as pessoas feita pelos “novos sacramentos e sacramentais” pós-modernos que os novos *media* propõem (tecnologias e aparatos “em rede”), a realidade concreta por eles inaugurada revela antes uma mera operacionalidade e conexão estritamente técnicas de tais aparatos e estruturas, sem que a prometida (e suposta) reaproximação religiosa (horizontal ou verticalmente considerada) se verifique efetivamente. Pelo contrário, no dizer crítico de Serge Moscovici, citado pelo mesmo Jorge Miklos, «*A cibercultura tornou-se numa máquina de fazer deuses*»<sup>100</sup> e não tanto aquele desejado horizonte de maior e mais plena percepção/experiência de relacionalidade com os (já) existentes.

Outro aspeto deveras problemático refere-se à percepção de que este novo *habitat* parece inaugurar uma cosmovisão religiosa segundo a qual “fora da tecnologia não há salvação”, expressão máxima de uma verdadeira «*sacralización de la realidad virtual y de nuevos medios de comunicación*»<sup>101</sup>, concretizada através da apropriação absoluta dos atributos divinos. O “deus-rede” será o «*novo-Deus que irá conduzir e guiar a sociedade/humanidade*»; os tecnofóbicos são «*os novos*

<sup>98</sup> NICOT - *De la centralización romana a la descentralización de las redes sociales: la promoción de la figura de Luis María Martínez, Siervo de Dios, en la Web 2.0. YouTube*, p. 18.

<sup>99</sup> MIKLOS - *A construção de vínculos religiosos na cibercultura: A ciber-religião*. Ob. cit., p. 120.

<sup>100</sup> MIKLOS - *A construção de vínculos religiosos na cibercultura: A ciber-religião*. Ob. cit., p. 120.

<sup>101</sup> NICOT - *De la centralización romana a la descentralización de las redes sociales: la promoción de la figura de Luis María Martínez, Siervo de Dios, en la Web 2.0. YouTube*, p. 18.

*hereges da pós-modernidade*), a quem o «*Novo-Deus impurá a eliminação pura e simples, a exclusão social*»<sup>102</sup>.

Assim, a constatação desta profunda mutação (que começa por ser simbólica mas que, em virtude da dimensão ética do religioso, rapidamente deriva para uma práxis com ela concertada) não pode deixar de suscitar particulares cuidados hermenêuticos ao hagiógrafo à hora de tentar compreender estes fenómenos e as motivações/condicionantes históricas, culturais e espirituais que os sustentam.

#### 4.2. O fenómeno da desterritorialização do religioso

Subjacente a esta crescente “virtualização” de certas expressões e vivências religiosas encontramos o que se pode designar como um movimento de “desterritorialização do religioso”, expressão que pode adquirir vários sentidos, que passo a concretizar.

Uma primeira hipótese de interpretação consiste em vislumbrar aqui uma espécie de “evangelização global” (isto é, sem considerações fronteiriças) de uma qualquer mensagem religiosa. Neste caso, quase poderíamos dizer que esta desterritorialização corresponde à permanentemente invocada “catolicidade” (universalidade) da mensagem cristã, na medida em que esta, fiel ao mandato evangélico (cfr. Mc 16, 15), não se pode confinar a uma só latitude/longitude, mas antes se deve alargar a toda a urbe e a todo o homem e mulher, uma vez que, como já reconhecia o apóstolo Pedro, «*Deus não faz distinção de pessoas, mas que, em qualquer povo, quem o teme e põe em prática a justiça, lhe é agradável*” (Act 10, 34-35). A *internet* seria, neste caso, o *habitat* onde estaria já em gestação/florescimento este “novo povo”, uma espécie de nova “aldeia religiosa global”, composta pela «*congregação de fiéis dispersos no globo*»<sup>103</sup>, em que a “mensagem” circula de forma livre, direta, imediata e sem que quaisquer “fronteiras” (espácio-temporais ou outras) se possam mais erigir entre emissor e recetor. Ainda que deveras apelativa, será igualmente fácil identificar nesta conceção “redentora” várias questões problemáticas, entre as quais estas a que se aludiu anteriormente.

Uma segunda hipótese consiste em reconhecer aqui um movimento de transição/deslocamento/deslize dos espaços sagrados para as redes e plataformas digitais. Neste quadro, seria necessário registar que tal movimento apresenta, certamente, algumas vantagens, entre as quais se destaca a relativização – ou mesmo eliminação – dos obstáculos impostos pela espacialidade física,

<sup>102</sup> MIKLOS - *A construção de vínculos religiosos na cibercultura: A ciber-religião*. Ob. cit., p. 120.

<sup>103</sup> AGUIAR - *O imaginário Místico do Espaço Sagrado Virtual*. Art. cit., p. 101.

permitindo quer o «*acesso a lugares até então acessíveis com grande sacrifício físico*»<sup>104</sup>, quer a partilha, tão imediata quanto “interativa”, de experiências, reflexões, dúvidas e demais vivências religiosas. Contudo, tais vantagens não devem obnubilar a formulação de importantes interrogações quanto a possíveis perigos que o mesmo movimento implica. De forma sucinta, poderíamos agrupar essa miríade de questões debaixo do chapéu hermenêutico provocado pelo aparecimento deste novo “habitar” religioso que se nos apresenta como «*um habitar místico cujo sentido supera as formas físicas do espaço*» e, por isso, necessariamente «*atópico*», expressão e concretização de uma «*espacialidade pós-geográfica interactiva e proteica* [no sentido de multifacetada] *cuja definição, assim como a sua própria percepção, resultará sempre temporária e derivada de uma interação sujeito-interface-informação-território*” (Di Felice, 2009, p. 238)<sup>105</sup>.

Com efeito, não será correto considerar que estas questões tenham tido aí a sua génese: foi muito antes que se deu início a este «*crescente processo de deslocamento dos espaços sagrados para as redes*»<sup>106</sup>. Enquanto processo, em vez de procurarmos fixar uma data para o seu eclodir, talvez seja preferível registar que o mesmo se verifica, *grosso modo*, através e a partir do atrás referido surgimento destes novos “espaços sagrados virtuais”, destas novas “arquiteturas digitais”. O novo passo hermenêutico-prático a dar, quer pelas instâncias de autoridade religiosas quer pelos investigadores interessados nestas matérias, será o de reconhecer que estas «*arquiteturas digitais podem ser entendidas como espaços sagrados, pois estes também são reproduzidos digitalmente. [...] Se a abertura de novas espacialidades mediáticas nunca é neutra, os novos espaços sagrados apontam para mudanças significativas no imaginário místico*»<sup>107</sup> cujo esforço de compreensão terá, necessariamente, que ser alargado a estes novos contextos, sob pena de deixar escapar uma vertente tão relevante ao sentir-viver religioso atual.

Ora, se adotarmos uma perspetiva positiva diante de tais mudanças, então poderemos considerar que «*Esses novos espaços sagrados não são um propriamente um “não lugar” ou um mero simulacro*»<sup>108</sup> [dos lugares a que remetem/estão ligados... nem da própria “experiência/fruição” que estes visam potenciar/proporcionar]; com maior rigor (e apelando ao atual “contexto existencial”, já muito densa e inapelavelmente imerso no “digital”), esses novos espaços sagrados poderão ser antes considerados como um «*outro ecossistema forjado*

<sup>104</sup> AGUIAR - *O imaginário Místico do Espaço Sagrado Virtual*. Art. cit., p. 101.

<sup>105</sup> AGUIAR - *O imaginário Místico do Espaço Sagrado Virtual*. Art. cit., p. 102.

<sup>106</sup> Cfr. AGUIAR - *O imaginário Místico do Espaço Sagrado Virtual*. Art. cit., p. 101.

<sup>107</sup> AGUIAR - *O imaginário Místico do Espaço Sagrado Virtual*. Art. cit., p. 99.

<sup>108</sup> AGUIAR - *O imaginário Místico do Espaço Sagrado Virtual*. Art. cit., p. 102.

*pelas [...] interações entre tecnologias informativas e territorialidades, [... ou seja] o contemporâneo espaço efêmero da manifestação do sagrado, uma hierofania atópica»<sup>109</sup>*. Eis, porventura, o elemento central da questão fenomenológico-religiosa aqui em presença: o de compreender e compaginar estas novas noções de espaço com aquelas categorias tradicionais em função dos quais toda a experiência religiosa tem sido compreendida.

Creio até que a atual situação pandémica e o respetivo confinamento geral a que muitos crentes (de todas as sensibilidades e tradições religiosas) foram forçados poderá constituir um contexto particularmente fértil à hora de identificar a necessidade de empreender os esforços transformadores que esta nova reflexão e a compreensão destes fenómenos impõe. Com efeito, à proibição/ impedimento de reunião comunitária decretada pelas autoridades políticas e/ ou sanitárias, responderam as comunidades, grupos e instituições religiosas com uma miríade de propostas *online* (celebrações, missas, orações, rosários, vigílias, encontros de “partilha”, formações, assembleias, etc.) que, embora não “substituindo” o modo “tradicional” – presencial – da sua concretização (e parece haver algum consenso a respeito da compreensão e assumpção dos limites que tais propostas significam, sejam estes de teor teológico-dogmático, sejam da ordem da própria “psicologia/sociologia dos grupos/comunidades”), acabaram por conseguir “preencher um vazio” no que concerne à vivência espiritual, simultaneamente pessoal e comunitária, dos crentes a elas ligados. São múltiplos, de facto, e muito numerosos os testemunhos (lidos *online* nas páginas/sites das referidas comunidades ou escutados “ao vivo” no contexto dos referidos encontros) que, de forma positiva, avaliam tal esforço na manutenção de alguma espécie/forma de “presença” e de “ligação-relação” que mantenha (ou reponha) alguma “normalidade” na vivência-experiência religiosa “anormal” que a situação pandémica provocou. Não obstante tais apreciações positivas, resta – pelo menos – a dúvida acerca da capacidade (não) revelada pelas mesmas comunidades/grupos/autoridades religiosas de provocarem e potenciarem a necessária reflexão (teológico-espiritual e pragmático-pastoral) em torno dessa mesma problemática e dos desafios que esses “sinais dos tempos” consigo transportam. No fundo, permanece a questão de se saber se todo este contexto foi, também ele, visto e compreendido como meramente “provisório” (e, com ele, as questões/interrogações que suscitou), logo, de “resolução automática” mediante o natural transcurso temporal; ou se tais questões, mais do que “circunstanciais”, foram enfrentadas como oportunidade (provocadora mas certamente enriquecedora) para uma reflexão mais profunda em torno da

---

<sup>109</sup> AGUIAR - *O imaginário Místico do Espaço Sagrado Virtual*. Art. cit., p. 102.

compreensão destas novas vivências e expressões espirituais aqui apresentadas à colação.

### 4.3. O permanente problema da “autenticidade”

Não recusando a positividade das potencialidades atrás sumariamente apresentadas, parece-me, ainda assim, ser preferível, neste contexto, a adoção de uma atitude que me atrevo a apelidar de “sabiamente cautelosa”: rejeitando quer bacocas imprudências quer medrosos passadismos, situa-se esta num “meio termo” cujo equilíbrio será sempre difícil de atingir mas que poderá ser a que melhor poderá dar uma resposta teológico-prática mais consentânea com a densidade existencial visada por estes novos desafios.

Com efeito, creio que todos compreenderemos bem os motivos pelos quais as principais “tradições religiosas” mantêm, *grosso modo*, e não obstante algumas iniciativas aqui invocadas, um “olhar cético” diante das (ditas) novas tecnologias. No fundo, é a questão, sempre controversa, quer entre crentes quer entre académicos, da “autenticidade”:

*A ideia de vivenciar a religiosidade em territórios digitalizados [...] é vista com ceticismo. Essas experiências são consideradas como mera simulação ou reprodução de algo real e, portanto, inautênticas. É muito comum em fóruns ou grupos em redes sociais ligados à espiritualidade encontrarmos discussões acerca da validade e eficiência das experiências religiosas on-line, um debate também presente no mundo teológico e académico. É natural que se questione se a citada peregrinação no Second Life a Meca para realizar um hajj virtual teria a mesma autenticidade que a peregrinação presencial<sup>110</sup>.*

Simplificando, poderemos dizer que, do lado dos defensores destes “novos universos religiosos” – verdadeira “*Galáxia da Internet*” descrita por Manuel Castells<sup>111</sup> – a ideia-argumento fundamental é a de que

*“a virtualidade não é uma simulação, uma imitação, uma mimese de realidade, mas o ingresso em outra dimensão, por assim dizer, ontologicamente diferente.” (Perniola, 2005, p. 47). [Por conseguinte,] O virtual – entendido não como o oposto do real, mas como outra natureza – sugere que essas experiências, antes de serem meros simulacros, inauguram uma nova vivência religiosa, nem melhor, nem pior, simplesmente de outra natureza e que pode ser carregado de significado místico e religioso<sup>112</sup>.*

<sup>110</sup> AGUIAR - *O imaginário Místico do Espaço Sagrado Virtual*. Art. cit., p. 99.

<sup>111</sup> CASTELLS, Manuel - *A Galáxia Internet: Reflexões sobre internet, negócios e sociedade*. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

<sup>112</sup> AGUIAR - *O imaginário Místico do Espaço Sagrado Virtual*. Art. cit., p. 100.

E, para sustentar esta posição, alguns autores invocam até um muito forte argumento: o da própria “vivência-experiência” da *Via-Crucis* católica<sup>113</sup>. A formulação é feita nestes termos: sendo a *Via Crucis* «*uma prática que simula simbolicamente o trajeto seguido por Jesus Cristo carregando a cruz desde o pretório até o calvário*», então, podemos considerar toda a peregrinação como algo intrinsecamente «*variável conforme a tradição religiosa –, é algo negociável, podendo ser concebida, como é o caso da via crucis, como uma prática alegórica e virtual*» onde, apesar disso, a autoridade/tradição religiosa reconhece que «*o fiel [que nela participa] é merecedor de benefícios espirituais*»<sup>114</sup>. Com este argumento, abrem-se assim «*precedentes para estabelecer a autenticidade das peregrinações nas redes. A experiência que já é simbólica por natureza não teria perdas qualitativas com seu deslocamento para as redes, só aumentaria um grau a mais o nível de abstração*»<sup>115</sup>. Não obstante, os mesmos autores reconhecem uma lacuna intransponível pelo ambiente digital (na medida em que o mesmo a contraria/anula quase em absoluto) e que é fundamental à compreensão e vivência “tradicional” (no sentido de real, efetiva) da peregrinação: a de esta se concretizar necessariamente através de uma deslocação espacial-temporal do sujeito, deslocação esta que requer real esforço (físico, económico...), a que muitas vezes (senão quase sempre) se associam práticas penitenciais/ascéticas cuja realização as redes digitais não podem nem poderão nunca proporcionar.

Com efeito, são múltiplas e muito relevantes as observações críticas que este panorama nos suscita: são estas “peregrinações virtuais” a “evolução” (para o) digital (e, por isso, inapelável, necessária até) das peregrinações tradicionais ou a sua “subversão”/“esvaziamento”? Estarão elas votadas a um eterno combate por protagonismo/significado espiritual para o crente ou será possível equacionar uma “convivência pacífica” e mutuamente enriquecedora e complementar entre ambas (tal como propõem alguns teóricos com a citada “Religião Digital”<sup>116</sup>)?

Para resolver este dilema, poderíamos ser levados a aceitar que o virtual não é mera simulação nem simples imitação do real; o virtual será antes uma “outra

<sup>113</sup> Note-se que também no “*Second Life*” é proporcionada a hipótese de “experiência virtual” desta “peregrinação”. Ver, a respeito, a análise (também aos testemunhos de utilizadores) feita em KABURUAN e CHEN - *Play and pray*. Ob. cit., p. 98ss.

<sup>114</sup> AGUIAR - *O imaginário Místico do Espaço Sagrado Virtual*. Art. cit., p. 100.

<sup>115</sup> AGUIAR - *O imaginário Místico do Espaço Sagrado Virtual*. Art. cit., p. 100.

<sup>116</sup> «In contrast to previous framings, digital religion sees online religious practices and beliefs as integrated into offline religious communication and communities and vice versa, rather than online and offline religion being seen as separate or competing entities. The embeddedness of the Internet into the everyday life of many religious practitioners means that digital culture and technologies often bridge, connect, and/or extend online religious practices and spaces into offline religious contexts. [...] Current studies of digital religion increasingly pay particular attention to how religious actors and groups negotiate their relationships and spiritual activities between the multiple spheres of their online and offline lives». – CAMPBELL - *Religious Communication and Technology*. Art. cit., p. 229.

dimensão” do (mesmo) real. A questão, portanto, já não se coloca em termos de espacialidade (um espaço diferente do outro), nem de “representação imagética” (uma realidade que *é/pretende* ser mero espelho/reflexo/duplicação “digital” da outra) mas estritamente *ontológica*: *é* como se o “mundo cibernético” fosse algo “constituente/constitutivo” do mundo real, como que resultante de um “novo olhar” (meta-holístico) sobre o mesmo. Um bom exemplo desta nova forma “meta-holística” de “ver” e “compreender” a realidade *é* encontrado na descrição das potencialidades que a tecnologia “5G” parece querer inaugurar:

- um mundo da “WEB 3.0”<sup>117</sup> em que o utilizador-consumidor passa também a ser produtor-promotor de conteúdos/serviços, assumindo um papel ativo no processo de manutenção e alimentação da própria “máquina”;

- neste mundo “cibercultural”, tudo *é* “inteligente”: dos telemóveis aos carros, da roupa aos eletrodomésticos e às próprias cidades, a *internet* deixa de ser apenas uma “plataforma logística” potenciadora de ligações entre dispositivos para passar a ser a “*internet* das coisas” o novo “ambiente” (virtual, claro está) em que “tudo acontece”;

- esta “inteligência” *é*, não obstante, paradoxalmente definida como “artificial”, pois exprime essa capacidade das máquinas poderem pensar como seres humanos: aprender, perceber e decidir quais caminhos seguir, de forma racional, diante de determinadas situações<sup>118</sup>;

- neste “Admirável mundo novo” (para citar a utopia negativa de Aldous Huxley) da “Web 3.0”, a “realidade” *é* (até) “aumentada”(!): tudo habita/existe no mesmo “ecossistema” (real-mundano), mas agora permanentemente interconectado na mesma “rede” (*inter-net*), em “partilha” (comunhão)

<sup>117</sup> Yves Nicot resume deste modo a evolução registada neste âmbito: «Con la web 1.9 se tuvo acceso a Internet en 1992 y 2005, los usuarios visitaban páginas diseñadas por expertos en programación. [...] La Web 2.0 es mucho más interactiva y permite la experiencia individual sin tener que pasar por un experto o tecnócrata para generar contenido. El avance tecnológico la movilidad, el acceso vía teléfono o tabletas a Internet, permiten a los usuarios mayor facilidad y accesibilidad. La Web 2.0 incluye sitios que permiten la creación de contenido por parte de los usuarios como Youtube, redes sociales, sitios de microblogging, mundos virtuales y juegos en línea. También ha abierto la puerta a videobloggers o noticieros informales [...]. La Web 3.0 es la utilización de inteligencia en Internet para hacer más efectivos los buscadores con la idea de lograr una experiencia más dirigida al usuario de acuerdo con sus preferencias de búsqueda, a las imágenes y vídeos favoritos». NICOT - *De la centralización romana a la descentralización de las redes sociales: la promoción de la figura de Luis María Martínez, Siervo de Dios, en la Web 2.0. YouTube*, p. 18–19, notas 41, 42, 43.

<sup>118</sup> «Até então, os computadores precisavam de três grandes pilares evoluir da computação simples para a atual, de inteligência artificial: Bons modelos de dados para classificar, processar e analisar; Acesso a grande quantidade de dados não processados; Computação potente com custo acessível para processamento rápido e eficiente. Com a evolução desses três segmentos, a inteligência artificial tornou-se finalmente possível com a fórmula: big data + computação em nuvem + bons modelos de dados. Podemos dizer que a IA aprende como uma criança. Aos poucos, o sistema (a depender do objetivo para o qual ele foi criado) absorve, analisa e organiza os dados de forma a entender e identificar o que são objetos, pessoas, padrões e reações de todos os tipos». COSSETTI, Melissa Cruz - *O que é inteligência artificial? «Tecnoblog (blog)»*, 15 de Outubro de 2018, <https://tecnoblog.net/263808/o-que-e-inteligencia-artificial/>.

simultânea e permanente de informação. Os *bits* são como que os novos átomos (enquanto unidades básicas e irredutíveis) da nova matéria de que é feito este mundo simultaneamente real e virtual:

*O átomo é o passado. O símbolo da ciência para o próximo século é a rede dinâmica. Enquanto o átomo representa uma clara simplicidade, a rede canaliza o poder confuso da complexidade. A única organização capaz de crescimento sem preconceitos e aprendizagem sem guias é a rede. Todas as outras topologias são restritivas. Um enxame de redes com acessos múltiplos e, portanto, sempre abertas de todos os lados. Na verdade, a rede é a organização menos estruturada da qual se pode dizer que não tem nenhuma estrutura [...]. Nenhum outro esquema – cadeia, pirâmide, árvore, círculo, eixo – consegue conter uma verdadeira diversidade funcionando com um todo. (KELLY, Kevin - *Out of Control: The Rise of Neo-biological Civilization*, Menlo Park, CA: Addison-Wesley, 1995, p. 25-27)<sup>119</sup>.*

Em suma, este é um (novo) mundo em que as relações de subsistência-convivência mais não são do que o resultado das “conexões bem-sucedidas” entre os “dispositivos” em presença. Poder-se-á contrapor que, em bom rigor, todo o processo comunicacional-relacional obedece a esta mesma lógica: a “falha” de um dos elementos (dispositivos) envolvidos no processo é razão suficiente para o “falhanço” de todo o dito processo. No entanto, uma das questões de fundo é a de perceber até que ponto é que, neste mundo da “*Internet* das coisas”, os ditos processos ocorrem sob controlo/por vontade/decisão humana ou se de forma meramente “automática”/“autómata”, sem qualquer controlo para além daquele que a “programação/formatação” inicial impõe.

Finalmente, e mais concretamente no que concerne ao papel e atitude dos estudiosos, surgem igualmente algumas questões relevantes: será válido continuar a utilizar as mesmas grelhas e critérios de análise até agora usados para uma compreensão dos fenómenos em torno da santidade e das suas manifestações tradicionais para compreendermos estes fenómenos aqui elencados (ou outros seus similares)? Não terá chegado aqui também a hora de, reconhecendo a mutação linguística-comunicativa-relacional aqui em presença (no que ao “dizer”/narrar/descrever e “partilhar” a experiência religiosa diz respeito), potenciar uma “saúdável apropriação/integração” de tais termos/conceitos/dinâmicas hermenêuticas, de que é exemplo a citada proposta de Antonio Spadaro?

<sup>119</sup> Apud CASTELLS, Manuel; CARDOSO, Fernando Henrique - *A era da informação: economia, sociedade e cultura. Vol. 1: A sociedade em rede*, 5ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001, p. 117–18, nota 87.

#### 4.4. Haverá uma “santidade digital/virtual” emergente?

Mediante o exposto, parece possível dizer-se que «*a mística contemporânea é uma mística tecnológica*»<sup>120</sup>. Tal significa, para aqueles que se dedicam à compreensão dos fenómenos a ela associados (historiadores, teólogos, hagiógrafos, pastores<sup>121</sup> e demais interessados nas questões da espiritualidade) que não foram apenas as categorias tradicionais de análise deste fenómeno que se alteraram: são os métodos de identificação, recolha, e sistematização dos dados a ele respeitantes que necessariamente precisam de ser “atualizados”.

Com efeito, são vários e de diverso tipo os desafios criados por este novo “sentir”, “experimentar” e “viver” religioso na era da *internet*. Em primeiro lugar, e em concreto sobre a temática hagiográfica aqui em presença, regista-se que, na atualidade, a promoção das novas figuras de santos, mártires e beatos ultrapassa a simples vontade (“política hagiográfica”) institucional: «*La Iglesia católica como institución no há sido capaz de tener el monopolio de la creación y promoción de la santidad en las redes sociales a pesar de seguir teniendo el monopolio del nombramiento y reconocimiento oficial de los mismos*»<sup>122</sup>. Agora são os leigos/crentes quem se apropriam das novas figuras de santos, muitas vezes sem consultar nem recorrer à respetiva instituição/autoridade eclesíastica, e que tomam as rédeas da sua promoção. Ora, a existência desta “mobilização laical” pela promoção de figuras da sua particular devoção/proximidade espiritual deveria, porventura, ser melhor aproveitada (e mesmo orientada) pelas estruturas eclesiais, uma vez que tal permitiria corrigir certos “desvios”, medir sensibilidades e popularidades, bem como compreender com maior profundidade quais os “perfis de santidade” mais consentâneos com a época e contexto históricos em questão, não tanto nem unicamente por estarem “mais em voga” mas antes no sentido de se compreender melhor as relações e movimentos (de mobilização) dos processos de canonização promovidos ora pela hierarquia ora pelos fiéis, definindo-se assim, com maior objetividade e profundidade, o “perfil” de santidade em presença.

Do mesmo modo, verifica-se que o processo de transformação (sacralização) da *internet* (passagem de espaço originalmente laico em espaço profundamente religioso) está a ocorrer em função/como consequência das práticas dos fiéis, e não tanto por iniciativa das autoridades religiosas. Assim sendo, teremos que

<sup>120</sup> AGUIAR - *O imaginário Místico do Espaço Sagrado Virtual*. Art. cit., p. 98.

<sup>121</sup> A título de exemplo, e também mostrando como estas questões são transversais às múltiplas sensibilidades/pertenças religiosas, refira-se a preocupação por compreender o grau e as consequências da utilização destas novas tecnologias no quadro do universo dos pastores/ministros da Igreja Protestante norte-americana que este amplo estudo regista: GRINTER, Rebecca E. et al. - *Technology in Protestant Ministry*. «Computer Supported Cooperative Work (CSCW)», 20, n. 6 (Dezembro de 2011), p. 449–72.

<sup>122</sup> NICOT - *De la centralización romana a la descentralización de las redes sociales: la promoción de la figura de Luis María Martínez, Siervo de Dios, en la Web 2.0*. YouTube, ob. cit., p. 3.

ter presente que este fenómeno não nos releva somente tais práticas, mas obriga igualmente uma nova atenção por parte dos historiadores/estudiosos destas matérias. Com efeito, esta proliferação de testemunhos (pessoais-comunitários) cuja compilação e sistematização se revela cada vez mais problemática acaba por indiretamente promover a revalorização das fontes documentais/arquivísticas, habitualmente consideradas para estes processos e análises. Assim, quer no que respeita aos documentos históricos que permitem reescrever as biografias dos personagens visados, quer aqueles outros que atestam o culto/devoção/relevância (popular) que a ele se rende(u), a presente evolução exige a todos os implicados uma maior atenção na análise de tais documentos, na sua contextualização e sistematização. Simultaneamente, o presente contexto aponta à necessidade de ampliação do acervo histórico-documental existente com arquivos e fundos particulares, ao mesmo tempo que apresenta os dados (e as experiências espirituais) partilhados na *web* como instrumentos/elementos de análise relevantes para a correta compreensão de todo o processo de “reconhecimento da santidade” das figuras em questão.

Do mesmo modo, revela-se cada vez mais urgente a adoção de novas metodologias de análise de tal perfil, agora voltado para a sua versão “cibernética”. Neste âmbito, talvez fosse útil:

- . unificar alguns elementos de análise dos estudos de caso já existentes: sendo este um campo hermenêutico em constante ebulição, a consideração sistemática e compaginada de diferentes estudos parcelares pode abrir perspectivas de análise e de resolução dos múltiplos problemas e questões em presença;

- . uma análise dos perfis/páginas do *Facebook* (ou outras do mesmo género) relacionados com a figura em questão, em que se identifique (e analise) a identidade do autor/criador da página (leigo? eclesiástico? instituição?), os dados disponíveis acerca do personagem, o tipo (e objetivos, assumidos ou intuídos) dos *posts*, qual o teor dos mesmos e que tipo/registo de linguagem utiliza, entre outros aspetos;

- . elencar e analisar outras páginas (*blogs*, páginas institucionais, etc...) e seus promotores, particularmente em sentido financeiro, pois, a par do trabalho e incumbências atribuídos ao postulador da causa, convirá reconhecer o relevo daqueles que «*financian o presionan a la autoridad eclesiástica para que se reconozca a un beato o a un santo*»<sup>123</sup>;

---

<sup>123</sup> NICOT - *De la centralización romana a la descentralización de las redes sociales: la promoción de la figura de Luis María Martínez, Siervo de Dios, en la Web 2.0. YouTube*, ob. cit., p. 30. O autor inscreve precisamente neste contexto o tema “importante e polémico” dos «*apoyos financieros para promover la santidad*», questão recentemente abordada pelo Papa Francisco, mormente no que ela poderia significar quer enquanto fonte/ocasião de desigualdades/disparidades no “acesso à santidade”, quer no que à transparência em relação aos custos envolvidos nos ditos processos diz respeito. Cfr. NICOT - *De la centralización romana a la descentralización de las redes sociales*:

. identificar as estratégias, quer técnicas quer pastorais, usadas pela instituição/autoridade eclesíástica (ou por seus representantes) no sentido de «*domesticar as trajetórias dos fiéis-internautas ou usuários*»<sup>124</sup>;

. considerar como elementos úteis à análise os vídeos colocados no *Youtube* (ou outro tipo de informações/elementos noutros suportes) relacionados com a figura em questão, analisando-se em profundidade e com grelhas bem definidas o seu conteúdo, o número e “alcance geográfico” das respetivas visualizações, entre outros aspetos<sup>125</sup>, de modo a posteriormente ser possível um exercício comparativo com outros casos de figuras/vídeos similares;

. rastrear, quer os elementos recorrentes, quer os distintivos acerca das representações gráficas difundidas nos diferentes portais/plataformas de divulgação hagiográfica, potenciando assim a compreensão das permanências (ou dissonâncias) entre a iconografia tradicional e a iconografia digital;

. analisar, em lapsos temporais mais alargados, o número de visitas de tais portais e páginas *web*, de modo a «*determinar el éxito o fracaso de las narrativas*»<sup>126</sup> neles propostas.

Certamente que, tal como já sucedia com os santos da Antiguidade ou da Idade Média, sempre se registará uma discrepância entre a biografia “real” (“vida vivida”) e a escritura/relatos (“vida narrada”) surgidos em torno da mesma, independentemente do “suporte” em que esta seja concretizada. Por isso, será porventura mais relevante analisar o nível e tipo de adesão dos fiéis a esses relatos à hora de reconstruir o perfil do santo em causa. Assim, e tal como no século XX se deu muito valor à dita história e tradições orais, o início deste século XXI parece estar a propor-nos uma particular atenção para esta nova forma de comunicação: o mundo das redes digitais. Sob este novo prisma interpretativo, talvez seja mais fácil de acomodar (no sentido de contextualizar, compreender, integrar) este “choque” entre o peso (da autoridade) da Tradição e as possibilidades (sempre problemáticas) que as novas redes e dinâmicas cibernéticas apresentam.

Contudo, e de acordo com a atitude/postura “sabiamente cautelosa”

---

*la promoción de la figura de Luis María Martínez, Siervo de Dios, en la Web 2.0. YouTube*, ob. cit., p. 31.

<sup>124</sup> SILVEIRA - *Devoções, catolicismo e mundo cibernético*. Art. cit., p. 35.

<sup>125</sup> Quem é o responsável (individual ou institucional) pela sua autoria e disponibilização “online”? Qual a data de criação/disponibilização (e das possíveis “atualizações”/complementos posteriores) do mesmo? Em que termos é que descreve o vídeo? Em que categoria o inscreve/regista (de acordo com as regras e critérios do próprio canal)? O vídeo permite/procura algum tipo de “rentabilização” das respetivas visualizações (mediante a inserção de anúncios, por exemplo)? Estes são apenas alguns exemplos de critérios a considerar numa análise mais rigorosa dos ditos conteúdos, onde claramente se cruzam, também em perspetiva trans e interdisciplinar, outras ciências e saberes, nomeadamente relacionados com as Ciências da Comunicação, Marketing Digital, entre outros.

<sup>126</sup> NICOT, Yves Bernardo Roger Solis - *Hagiografías en la era de la Web 2.0*. «Historia y Grafía», Universidad Iberoamericana, Año 27, n. 54 (2020), p. 225–26.

atrás defendida, também será conveniente «*relativizar la transformación de la hagiografía vinculada con las nuevas formas de narrativas digitales*»<sup>127</sup>. Neste sentido, haverá que ter presente que quer os meios de comunicação tradicionais (imprensa, rádio, televisão) quer o próprio cinema foram, desde muito cedo, utilizados pela autoridade eclesiástica (Santa Sé) como meios/instrumentos de evangelização, pelo que o momento atual não será tanto de “rutura” mas antes de “continuidade” em relação a uma já “antiga” tradição comunicativa-evangelizadora. Não obstante,

*Continuidade não significa imutabilidade, como afirma Hervieu-Léger (2008, p. 57), “em todas as sociedades, a continuidade é garantida sempre na e pela mudança”. A forma como a memória, os valores e as crenças religiosas institucionais são transmitidos sofreram rupturas. Não há transmissão sem crise da mesma transmissão, mas na modernidade, com o advento do pluralismo religioso e das esferas de valores e institucionais, com a secularização, a formação do Estado e dos mercados modernos, a herança religiosa sofrerá sucessivos abalos.*<sup>128</sup>

O que hoje parece estar em causa é que «*as instituições nas quais se dava a continuidade da memória e dos valores entre as gerações perdem importância para uma sociabilidade da experiência partilhada, da comunicação direta e do engajamento pontual (HERVIEU-LÉGER, 2008)*»<sup>129</sup>. Consequentemente, «*o culto aos Santos e à Virgem Maria, tradicionais práticas católicas, antes vividas nos contextos de sociabilização católicas das famílias e da sociedade, são vividas em novos contextos culturais, em particular o complexo mundo da comunicação mediada por computador ou internet*»<sup>130</sup>.

Este novo panorama exige, da parte das diferentes instâncias e entidades interessadas na promoção da santidade, o desenho de novos instrumentos e novas metodologias que permitam um mais efetivo e eficaz intercâmbio entre o promotor da causa e os animadores/gestores das redes em que esta pretende ter presença e visibilidade. Aos estudiosos (historiadores, teólogos, hagiógrafos, sociólogos, entre outros) para quem este tema é alvo de particular interesse caberá o permanente esforço de acompanhamento atento destes dinamismos e da sua sempre desejada compreensão, algo para que as presentes linhas pretendem, a seu modo, contribuir.

Artigo recebido em 13/09/2021

Artigo aceite para publicação em 22/11/2021

<sup>127</sup> NICOT, Yves Bernardo Roger Solis - *Hagiografias en la era de la Web 2.0*. Art. cit., p. 225.

<sup>128</sup> SILVEIRA - *Devoções, catolicismo e mundo cibernético*. Art. cit., p. 34–35.

<sup>129</sup> SILVEIRA - *Devoções, catolicismo e mundo cibernético*. Art. cit., p. 35.

<sup>130</sup> SILVEIRA - *Devoções, catolicismo e mundo cibernético*. Art. cit., p. 35.



## AS VIDAS E OS MILAGRES DE ISABEL DE HUNGRIA E ISABEL DE ARAGÃO: ESTUDO DE DUAS SANTAS DOS SÉCULOS XIII-XIV

LILIANA SOUSA

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28a7>

[lilianasousa@live.com.pt](mailto:lilianasousa@live.com.pt)

**RESUMO:** Os paralelismos entre os cultos de Isabel da Hungria e Isabel de Aragão motivaram a realização deste artigo. Dessa forma, pretendemos observar um conjunto de fontes que nos permitam constatar de que formas as imagens de ambas as santas foram sendo moldadas e de que formas foram retratadas, tendo em consideração o panorama religioso da Baixa Idade Média que favoreceu a proliferação de várias correntes espirituais no espaço europeu.

Visamos, assim, uma análise aos seus textos hagiográficos e aos seus milagres, o que nos permite não só conhecer melhor estas duas figuras, como os agentes que participaram na origem e desenvolvimento dos seus cultos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Rainha Santa Isabel; Santa Isabel da Hungria; Santidade Feminina; Hagiografia; Milagres

**ABSTRACT:** The parallels between the cults of Elizabeth of Hungary and Elizabeth of Aragon motivated the realization of this article. Thus, we intend to observe a set of sources to verify in which ways the images of both saints were shaped and in which ways they were portrayed, considering the religious panorama of the Late Middle Ages, a time that favored the proliferation of various spiritual currents along the European continent.

We aim an analysis of their hagiographical texts as well as their miracle accounts, which will allow us to understand better these two figures, as well as the agents who participated in the origin and development of their cults.

**KEYWORDS:** Saint Elizabeth of Portugal; Elizabeth of Hungary; Female Sanctity; Hagiography; Miracles

### Introdução

Ao longo da Idade Média, os modelos de santidade sofreram grandes alterações, revelando uma plasticidade em se adaptar às necessidades das comunidades e dos tempos. Neste sentido, situamos este artigo nos séculos finais do mundo medieval, período em que os modelos de santidade feminina,

muitas vezes ligados à realeza, proliferaram no panorama espiritual.

Ao realizar esta investigação, o nosso objetivo principal foi traçar uma análise de duas figuras santas ligadas à realeza europeia, Isabel da Hungria ou da Turíngia (1207-1231) e Isabel de Aragão ou a Rainha Santa Isabel (1271-1336). Além da fama que estas santas tinham em comum elas partilharam, igualmente, laços de sangue. A santidade de ambas seria amiúdes vezes comparada, com alguns milagres a serem descritos de forma semelhante, tornando-se marcos cruciais no culto individual de cada uma destas mulheres.

Apesar de muitas vezes referidas pelas suas semelhanças, acreditamos que seja ainda relevante o desenvolvimento mais detalhado de um estudo sobre estas santas, para o qual pretendemos contribuir com a nossa análise. Para tal, iremos recorrer aos primeiros textos hagiográficos de cada uma, os mesmos que incitaram as suas tradições hagiográficas, influenciando futuras biografias sagradas. A partir destas fontes iremos averiguar as descrições de cada uma, compreendendo de que formas foram retratadas e que imagem se construiu em torno das mesmas. As tipologias de milagres que realizaram, assim como quem eram os principais alvos destes feitos miraculosos. O principal objetivo será observar o quão comparáveis foram, realmente, estas duas figuras.

## 1. As fontes

Começemos por descrever as fontes e as edições a que recorreremos neste estudo.

No caso das fontes respeitantes a Isabel da Hungria, socorremo-nos da monografia de Kenneth Baxter Wolf, publicada em 2010<sup>1</sup>. Nesta edição encontram-se traduções em inglês do texto da *Summa Vitae* de 1232, da primeira lista de milagres atribuídos a Isabel de Hungria, datada de 1232, assim como as listagens seguintes resultantes da primeira e segunda deposição papal, datadas de 1233 e 1235, e, por fim a tradução da *Dicta quatuor ancillarum* de 1235. As traduções são acompanhadas de uma edição crítica, onde o autor contextualiza estas fontes no período da sua redação, o seu contributo para o culto da santa e ainda o desenvolvimento de outras produções hagiográficas mais tardias.

A monografia de Kenneth Baxter Wolf inicia-se com uma descrição da vida de Isabel da Hungria, desde o seu nascimento até à sua morte, cruzando estes dados com outras fontes que comprovam, mais seguramente, os seus feitos. Explora ainda o casamento com Luís IV da Turíngia e as implicações deste matrimónio nas suas funções caritativas, assim como a relação com Conrado de

<sup>1</sup> WOLF, Kenneth Baxter – *The Life and Afterlife of St. Elizabeth of Hungary: Testimony from her canonization hearings*. Nova Iorque: Oxford, 2010.

Marburgo, que viria a moldar o seu percurso espiritual. Observa, igualmente, as diferenças na representação desta santa ainda em vida e as representações póstumas.

Neste sentido, interessaram-nos maioritariamente os textos referentes à *Summa Vitae* e a primeira listagem de milagres. O texto hagiográfico comporta grande parte dos relatos que viriam a influenciar *Vitae* futuras, demonstrando muitos aspetos essenciais do modelo de santidade que viria a ser difundido pelo espaço europeu. Quanto aos milagres, recorreremos à listagem primitiva para, assim, compreendermos que tipologia de feitos se realizou imediatamente após a sua morte.

A sua hagiografia terá sido redigida entre 11 de agosto de 1232, quando se iniciou o primeiro questionário em que se registaram os seus milagres, e 13 de outubro de 1232, data da resposta de Gregório IX ao processo iniciado por Conrado de Marburgo<sup>2</sup>. Como veremos, este texto viria a servir de modelo para as composições hagiográficas futuras. Além disso, como teremos oportunidade de observar, o seu processo de canonização esteve envolto em circunstâncias especiais e que favoreceram não apenas a sua divulgação, como também cimentaram a sua relevância na produção de fontes hagiográficas, moldando especialmente a santidade de mulheres laicas da Baixa Idade Média.

No que concerne à primeira recolha de milagres, esta listagem resulta de questionários levados a cabo em Marburgo em agosto de 1232, e que foram enviados para o Papa Gregório IX, acompanhando o texto da *Summa Vitae*<sup>3</sup>.

No entanto, existem outras fontes importantes para entender o culto e a imagem de Isabel da Hungria. As outras listas de milagres, com narrativas mais detalhadas face à primeira e a *Dicta quatuor ancillarum*, texto que reúne os testemunhos de quatro mulheres que conviveram de perto com a santa em várias etapas da sua vida, nomeadamente Guta, Isentrude, Irmengard e Isabel. Este texto apresenta uma visão mais privada da santa, onde são relatados vários episódios que sublinham a caridade de Isabel da Hungria, assim como é divulgada a relação com Conrado de Marburgo, que muitas vezes infligia castigos corpóreos à santa, traçando uma imagem do protetor muito diferente daquela que o mesmo relatou. Além disto, o texto demonstra a admiração que tinham por esta, pelos seus feitos e pela sua espiritualidade<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> *Summa Vitae* (1232). In WOLF, Kenneth Baxter – *The Life and Afterlife of St. Elizabeth of Hungary: Testimony from her canonization hearings*. Nova Iorque: Oxford, 2010, p.91.

<sup>3</sup> *Summa Vitae* (1232)...p.91-95.

<sup>4</sup> PIEPER, Lori – *In search of sanctity: St. Elizabeth of Hungary*. Nova Iorque: Fordham University, 1995, p.10, 26-35; GESCHER, Ottó – *The Feast and the Pulpit: Preachers, Sermons and the Cult of St. Elizabeth of Hungary, 1235-ca. 1500*. Espoleto: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 2012, p.2-4; KLANICZAY, Gábor – *Sainte Élisabeth comme modèle: l'image de la sainteté féminine dans le Libellus de dictis quatuor ancillarum*. In *Le*

Além das fontes enunciadas que inauguraram o culto a Isabel da Hungria, nos séculos posteriores surgiram novos textos relativos à santa, sendo uma das mais famosas a *Vita S. Elisabeth* da autoria de Dietrich de Apolda<sup>5</sup>.

No caso de Isabel de Aragão, recorremos à edição crítica de José Joaquim Nunes, publicada em 1921. A edição, intitulada *Vida e Milagres de Dona Isabel, rainha de Portugal*, é composta por uma introdução crítica à fonte, onde se explanam dúvidas referentes à datação e publicação do manuscrito original, assim como acrescentos e modificações feitas ao longo dos séculos nos manuscritos posteriores.

José Joaquim Nunes refere ainda como procedeu à publicação deste texto, esclarecendo a opção pela mudança de alguns vocábulos que teriam sofrido alterações, mantendo-os assim, segundo o editor, mais fieis àquilo que seria o léxico coevo. Afirma que o texto original fora redigido num período próximo da morte da santa<sup>6</sup>, contudo, alguns termos e caligrafia aparentam ser mais tardios, nomeadamente do século XVI. Trata-se portanto da cópia de um documento datado do século do XV e não do texto original<sup>7</sup>. Assim, apesar dessas modificações, estamos perante uma fonte maioritariamente constituída por aquilo que seria o texto original da Vida<sup>8</sup>.

Posteriormente é apresentada a edição crítica da fonte, *Livro que fala da boa vida que fez a Rainha de Portugal, dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e depouys da morte*. A sua autoria foi atribuída, por António de Vasconcelos, a alguém próximo da rainha que conheceria a sua vida e percurso religioso, provavelmente o bispo de Lamego, Frei Salvado Martins<sup>9</sup>. Além de ter convivido de perto com a rainha, acredita-se que o seu autor também seria versado na produção hagiográfica, conhecendo a *Vita* de Isabel da Hungria e a

---

*plaisir de l'art du Moyen Âge. Commande, production et réception de l'oeuvre d'art. Mélanges en hommage à Xavier Barral i Altet*, Paris: Picard, 2012, p.967-975.

<sup>5</sup> KLANICZAY, Gábor – *Pouvoir et idéologie dans l'Hagiographie des Saintes Reines et princesses*. In BOZÓKY, Edina (ed.) – *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident: Actes du colloque international du Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale de Poitiers*. Turnhout: Brepols, 2012, p. 436-437; PIEPER, Lori – *In search of sanctity: St. Elizabeth of Hungary...*p.11; GESCER, Ottó – *The Feast and the Pulpit: Preachers, Sermons and the Culto fSt. Elizabeth pf Hungary, 1235-ca. 1500...*p.26-30.

<sup>6</sup> NUNES, José Joaquim – *Vida e Milagres de Dona Isabel, rainha de Portugal: Texto do século XIV, restituído à sua presumível fora primitiva e acompanhado de notas explicativas*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1921, p.3.

<sup>7</sup> NUNES, José Joaquim – *Vida e Milagres de Dona Isabel, rainha de Portugal: Texto do século XIV, restituído à sua presumível fora primitiva e acompanhado de notas explicativas*. p.6. “Provém, pois, o escrito de que o douto monge nos legou não do original primitivo, que parece ter desaparecido, mas de uma cópia, que se tirou doutra mais antiga, feita provavelmente sobre aquele, no século XV.”

<sup>8</sup> ROSA, Maria de Lurdes – *Santos e Demónios no Portugal medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010, p.39.

<sup>9</sup> ROSA, Maria de Lurdes – *Santos e Demónios no Portugal medieval ...*p.39. NUNES, José Joaquim...p.13; REBELO, António Manuel Ribeiro – *Percurso histórico do códice quincentista do Livro que fala da boa vida*. In PIMENTEL, Maria Cristina; ALBERTO, Paulo Farmhouse (ed.) – *Vir bonus peritidimus aeqe. Estudos de homenagem a Arnaldo do Espírito Santo*. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, 2013, p.701.

de Santa Clara, que teriam influenciado a sua escrita<sup>10</sup>.

Maria de Lurdes Rosa apelida-a, inclusivamente, de «crónica hagiográfica», uma vez que, sendo respeitante à vida de uma rainha seguia linhas de uma biografia cortesã, sem, no entanto, descurar do valor hagiográfico da mesma, bem como da importância da exemplaridade para a definição da santidade<sup>11</sup>. Mantém, igualmente, elementos típicos da redação de biografias sagradas, com a descrição da vida e milagres da mesma, recorrendo a narrativas típicas de figuras santificadas.

Tal como vimos no caso anterior, também com Isabel de Aragão as biografias sagradas proliferaram nos séculos seguintes, especialmente aquando de uma maior divulgação do seu culto dado o seu processo de canonização. Entre os vários textos, destaquemos o de Pedro João Perpinhão, que iremos abordar num momento mais avançado do nosso estudo.

Isabel de Aragão é uma figura paradigmática da santidade portuguesa do final da Idade Média. À semelhança do outro caso em estudo, revela características típicas de uma espiritualidade ligada ao ascetismo e à pobreza, assim como características semelhantes às crescentes correntes místicas, que se afastavam dos domínios eclesiásticos. O surgimento das ordens mendicantes terá sido um fator atrativo para as mulheres, com especial destaque para as ordens terceiras, o que consentia uma vida leiga, permitindo, assim, um «estado intermédio», em que viviam em devoção a Deus sem, no entanto, largarem as suas vidas seculares. Esta santidade seria, por sua vez, dominante em mulheres de famílias reinantes, revelando uma preponderância para a sua atividade social, fosse através de obras de caridade, fosse pela intromissão em ações políticas ou religiosas<sup>12</sup>.

## 2. Ligações familiares e paralelismos de santidade

Como referimos anteriormente, estas duas mulheres partilhavam uma ligação familiar. Neste sentido, Isabel da Hungria seria tia-avó de Isabel de Aragão. A primeira, filha de André II da Hungria e de Gertrude da Merânia, era meia-irmã de Violante da Hungria (filha de André II da Hungria e Iolanda de Courtenay). Esta, por sua vez, casada com Jaime I de Aragão foi mãe de Pedro III de Aragão que, casado com Constança de Hohenstaufen, foram pais

<sup>10</sup> DIAS, Isabel Rosa – *A Narrativa da Vida e Milagres da Rainha Santa Isabel: Testemunhos e Edições*. In CAÑAS MURILLO, Jesús; GRANDE QUEJIGO, Francisco Javier; ROSO DÍAZ, José (ed) – *Medievalismo en Extremadura: Estudios sobre Literatura y Cultura Hispánicas de la Edad Media*. Cáceres: Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones, 2009, p.575.

<sup>11</sup> ROSA, Maria de Lurdes – *Santos e Demónios no Portugal medieval* ... p.40.

<sup>12</sup> ROSA, Maria de Lurdes – *Santos e Demónios no Portugal medieval* ... p.38-39.

da Rainha santa<sup>13</sup>. Esta ligação de parentesco será mencionada na hagiografia da aragonesa, logo num momento inicial onde se explica a escolha do seu nome.

Isabel da Hungria é uma santa de especial importância. Marcou a santidade da Baixa Idade Média assim como contribuiu grandemente para a conceptualização da santidade feminina deste período, em especial das mulheres leigas ligadas a famílias aristocráticas e reais. Paralelamente, foi um exemplo fundamental para as terceiras ordens mendicantes e, ainda numa fase inicial do seu culto, era já conceptualizada como uma versão feminina de S. Francisco de Assis<sup>14</sup>.

A sua espiritualidade era produto da influência das ordens mendicantes, com destaque para os Franciscanos, que rapidamente cresciam nos espaços urbanos. As suas ações exerceram considerável influência nas populações, a renúncia da vida junto da realeza, a caridade para com os pobres e doentes e a pobreza voluntária, foram princípios que tornaram Isabel da Hungria numa santa exemplar. Tornava-se assim patrona de vários hospitais, altares, igrejas, beguinarias<sup>15</sup>, assim como uma figura importante da Terceira Ordem Franciscana. Tratando-se de uma mulher casada e com filhos, a sua imagem fora ainda mais valorizada, representando o alcance da santidade por mulheres leigas. Demonstrava, dessa maneira, uma maior abertura à religiosidade feminina por parte desta terceira ordem, ao mesmo tempo que se tornava um modelo a ser imitado por outras mulheres nas mesmas condições. Era, paralelamente, uma representante da castidade e ascetismo, valores monásticos mais tradicionais, assim como de uma nova espiritualidade que surgia, especialmente, no espaço urbano<sup>16</sup>.

A sua imagem, aliada aos mendicantes, contribuiu para o que seria uma «europeização da Europa Central», contribuindo para o surgimento de outras figuras santas nestes domínios geográficos. Mais concretamente, a difusão do

---

<sup>13</sup> RÁKÓCZI, István – *Vidas paralelas – ícones abraçados. (Achegas filológicas para o estudo do “milagre das rosas” de Santa Isabel da Hungria e da Rainha Santa Isabel)*. In FONSECA, Luís Adão da; AMARAL, Luís Carlos; SANTOS, Maria Fernanda Ferreira (coord.) – *Os reinos ibéricos na Idade Média: livro de homenagem ao professor doutor Humberto Carlos Baquero Moreno*. Porto: Livraria Civilização Editora, 2003, p.551-552; ANDRADE, Maria Filomena – *Rainha Santa, mãe exemplar*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2015. 2ª Ed., p.298-299; KLANICZAY, Gábor – *Pouvoir et idéologie dans l’Hagiographie des Saintes Reines et princesses...*p.443-444.

<sup>14</sup> KLANICZAY, Gábor – *Saint Elizabeth of Hungary: A European Saint*. In HAVAS, Ladislaus; TAKÁCS, Ladislaus; TEGYEY, Emerics (eds.) – *Schola Europaea. Les valeurs de l’Europe – L’Europe des valeurs*, Classica-Mediaevalia-Neolatina III. Budapest: [s.d.], 2009, p.201; VAUCHEZ, André – *Esperienze religiose nel Medioevo*. Bari: Viella, 2003.

<sup>15</sup> MULDER-BAKKER, Anneke B. – *Holy Women in the German Territories: A Survey*. In MINNIS, Alastair; VOADEN, Rosalynn (eds.) – *Medieval Holy Women in the Christian Tradition. c.110-1500*. Turnhout: Brepols, 2010, p.318.

<sup>16</sup> KLANICZAY, Gábor – *Saint Elizabeth of Hungary: A European Saint*. ...p.204-205; MULDER-BAKKER, Anneke B. – *Holy Women in the German Territories: A Survey...*p.317-318.

seu culto ficava ligada a dois espaços. Para os germânicos seria mais facilmente reconhecida como Isabel da Turíngia, enquanto para os espaços como a Inglaterra, Itália, França e Península Ibérica, o seu culto fora divulgado sob a denominação de Isabel da Hungria. A sua importância ultrapassou as fronteiras germânicas, passando a ser cultuada nos espaços europeus de forma generalizada<sup>17</sup>. A sua dinastia seria também reconhecida pelo grande número de figuras santificadas. O culto de Santa Isabel da Hungria parecia assim uma mescla de ideais de santidade, adaptando-se dessa forma às realidades dos espaços<sup>18</sup>. O seu perfil religioso foi sendo remodelado consoante correntes de misticismo que se difundiam à época, tanto na Itália, como no sul dos Países Baixos e no norte da França, onde era cultuada, unindo modelos religiosos mediterrânicos com os germânicos e os da Europa Central<sup>19</sup>. Tudo isto num momento em que começavam a crescer as beguinarias, que consideraram Isabel da Hungria como uma das suas santas patronas<sup>20</sup>.

Para compreendermos parte da sua vida e trajeto religioso torna-se necessário conhecer o papel de Conrado de Marburgo, possivelmente oriundo de uma família abastada de Marburgo e pregador na cruzada de 1215. Cesário de Heisterbach descreveu-o como um clérigo secular e homem austero que aplicava no seu corpo penas físicas. Era reconhecido pela pobreza e recusa de benesses de instituições ou dignidades eclesiásticas. Notoriamente inimigo dos heréticos na Alemanha, as suas acusações direcionadas a poderosos terão contribuído para o seu assassinato em 1233<sup>21</sup>.

Em 1226 tornou-se confessor de Isabel da Hungria e, mais tarde, seu protetor e guia espiritual, influenciando a sua vida especialmente na viuvez, proibindo-a de praticar uma vida de mendicidade como teria desejado, punindo-a com severos castigos corporais e nem sempre concordando com os seus atos de benevolência para com os doentes<sup>22</sup>.

Além destas circunstâncias, o seu processo de canonização usufruiu de uma conjuntura especial. Para o observarmos, convém notarmos a crescente evolução da influência papal, ao longo dos séculos XI e XII, na decisão exclusiva de iniciar e autorizar a formação de cultos de novos santos. A exclusividade papal em matéria de canonização foi proclamada com o Papa Alexandre III e, mais tarde, foi Inocêncio III que introduziu um novo estilo de canonização, a partir do IV Concílio de Latrão (1215), onde se institucionalizou uma nova

<sup>17</sup> KLANICZAY, Gábor – *Saint Elizabeth of Hungary: A European Saint*. ...p.211-212..

<sup>18</sup> KLANICZAY, Gábor – *Saint Elizabeth of Hungary: A European Saint*. ...p.215.

<sup>19</sup> KLANICZAY, Gábor – *Saint Elizabeth of Hungary: A European Saint*. ...p.221-222

<sup>20</sup> MULDER-BAKKER, Anneke B. – *Holy Women in the German Territories: A Survey*...p.318.

<sup>21</sup> PIEPER, Lori – *In search of sanctity: St. Elizabeth of Hungary*...p.13-14.

<sup>22</sup> PIEPER, Lori – *In search of sanctity: St. Elizabeth of Hungary*...p. 14.

rotina neste procedimento e que foi estabilizada com Gregório IX. Assim, ficou determinado que o primeiro passo no sentido da santificação deveria ser a submissão de um pedido oficial dirigido ao papado, acompanhado por uma descrição da vida e dos milagres baseados na *fama sanctitatis* dos indivíduos. De seguida, procedia-se à nomeação de um comité constituído por três legados papais, que davam então início ao processo de inquirição nos espaços onde fora registada a atividade do santo, paralelamente, eram ouvidas testemunhas da vida e dos milagres. A documentação resultante era, finalmente, submetida para a Cúria papal, para ser examinada. Caso a submissão fosse aceite, dava-se lugar à canonização, tornada pública através da promulgação de uma bula papal<sup>23</sup>.

O processo de canonização de Isabel da Hungria decorreu segundo estas disposições, tornando-se inclusivamente num modelo para canonizações futuras. O seu guia espiritual, Conrado de Marburgo, parecia manter uma relação algo próxima com o Papa e, logo após a morte de Isabel da Hungria, procedeu à redação do seu primeiro texto hagiográfico assim como a uma listagem de milagres. Consequentemente, devido à proximidade com a santa e pela redação hagiográfica, Conrado foi nomeado legado papal através de uma carta de Gregório IX, que expressava detalhadamente como deveria ser realizado o inquérito, *inquisitio in partibus*, das testemunhas, seguindo um modelo que, posteriormente, seria adotado em outros procedimentos, conhecido como *testes legitimi*<sup>24</sup>. Segundo esta perspetiva, parecia haver vontade e cuidado em fazer deste processo um exemplo, verificando-se não só pela preocupação com a sua estrutura, como também pelo número de cópias da bula de canonização, que se difundiram por toda a cristandade<sup>25</sup>.

A construção da sua fama de santidade iniciou-se poucos meses depois da sua morte, quando Conrado de Marburgo redigiu a *Summa Vitae*, dando início às etapas necessárias para o processo de canonização, que ocorreu a 27 de Maio de 1235 em Perugia. Esta tratou-se da quinta e última canonização realizada por Gregório IX, após as canonizações de outras figuras incontornáveis como S. Francisco de Assis, Santo António de Pádua, e S. Domingo. Até o seu local teria sido cuidadosamente escolhido, tratando-se do mesmo espaço onde fora canonizado S. Francisco de Assis, cuja mensagem de sofrimento e compaixão para com os pobres influenciara o percurso caritativo de Isabel da Hungria<sup>26</sup>. Trata-se, pois, de uma manifestação de poder relativo à progressiva centralização

<sup>23</sup> KLANICZAY, Gábor – *Saint Elizabeth of Hungary: A European Saint*. ...p.213-214; VAUCHEZ, André – *La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge : d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma : École Française de Rome, 1988, p.27-29.

<sup>24</sup> KLANICZAY, Gábor – *Saint Elizabeth of Hungary: A European Saint*. ...p.214

<sup>25</sup> KLANICZAY, Gábor – *Saint Elizabeth of Hungary: A European Saint*. ...p.214.

<sup>26</sup> KLANICZAY, Gábor – *Saint Elizabeth of Hungary: A European Saint*. ...p.201, 221-222.

em matéria de devoção e santificação, que o Papado vinha a ensaiar desde o século XIII e que, provavelmente, contribuiu para a larga disseminação deste culto.

O espaço europeu revelava diversas preferências no que respeitava a modelos de santidade, denotando-se diferenças significativas consoante a sua geografia. Contudo, a complexidade da imagem de Isabel da Hungria teria sido marcada pela conciliação de diferentes particularidades, por um lado a pobreza e mendicância e, por outro, a sua linhagem real. Estes aspetos, um quanto contraditórios, fizeram da santa um modelo seguido por várias princesas europeias da Baixa Idade Média. Assim, venerada e imitada por diversas mulheres de famílias reais da Europa Central, o seu culto rapidamente alcançou outros espaços da cristandade, incluindo-se a Península Ibérica, onde se registou a existência de um livro com iluminuras da santa na corte de Afonso X e, o caso paradigmático da Rainha Santa Isabel<sup>27</sup>. Contudo, a difusão do seu culto não significou apenas a imitação de uma vida de caridade ou pobreza, significou igualmente a difusão de uma maior disciplina em cerimónias, assim como significou para as mulheres a disseminação de opções por vidas espirituais em alternativa a alianças matrimoniais, para o qual também contribuíram as ações dos confessores mendicantes. Paralelamente, a sua imitação teria contribuído para a promoção de um maior envolvimento destas mulheres na vida política dos reinos<sup>28</sup>.

Como veremos, a Vida da Rainha Santa demonstraria um grande número de comparações com a da sua tia-avó. Primeiramente, pela sua ação caritativa no auxílio aos pobres e aos doentes, bem como na fundação de instituições destinadas à proteção e cuidado destes indivíduos, como hospitais e albergarias. Depois, pelo forte envolvimento em matérias políticas, não apenas portuguesas, como da generalidade do espaço ibérico, matérias que seriam tanto políticas como familiares, destacando-se assim, o seu caráter mediador e apaziguador, uma característica recorrentemente destacada destas mulheres santas<sup>29</sup>.

A imagem de Isabel de Aragão viria a revelar uma igual importância para a religiosidade do reino. As suas obras de caridade bem como os milagres seriam impactantes para o seu culto, moldado ao longo dos séculos até à sua canonização.

Também a sua representação foi construída a partir de várias conjunturas. Por um lado, pelo reconhecimento de santificações presentes na sua linhagem e

<sup>27</sup> KLANICZAY, Gábor – *Saint Elizabeth of Hungary: A European Saint*. ...p.215-219.

<sup>28</sup> KLANICZAY, Gábor – *Saint Elizabeth of Hungary: A European Saint*. ...p.220.

<sup>29</sup> ROSA, Maria de Lurdes – *Santos e Demónios no Portugal medieval*... p.41; KLANICZAY, Gábor – *Pouvoir et idéologie dans l'Hagiographie des Saintes Reines et princesses*...p.439.

que são mencionadas na sua hagiografia. Por outro, pelo crescimento das ordens mendicantes em toda a Cristandade. Ademais, por essa altura a corte aragonesa tinha-se tornado num espaço de confluências religiosas e espirituais vindas do espaço europeu, o que contribuiu para a obra da rainha de Portugal<sup>30</sup>.

As suas virtudes, especialmente a caridade, seriam constatadas exteriormente ao seu texto hagiográfico. Neste sentido, sublinhemos fundações de instituições que lhe são atribuídas, nomeadamente a Albergaria do Espírito Santo de Alenquer, a Albergaria de Odivelas, o Hospital do Rocamador de Santa Maria do Ameal, a Albergaria de Azueira e Estremoz, a Gafaria de Óbidos, de Torres Novas e de Leiria. Um Hospital de mulheres “envergonhadas” em Leiria e o Hospital de mulheres “arrepentidas” em Coimbra e em Torres Novas e o Hospital dos Inocentes de Santarém<sup>31</sup>. Verificando-se que a imagem promovida pelo seu culto se concretizou em obras que tiveram um impacto social efetivo.

A sua beatificação viria a acontecer apenas no século XVI, seguida de uma forte promoção do seu culto e da sua santidade no reinado de D. Manuel I<sup>32</sup>. Como teremos oportunidade de verificar adiante, o culto de Isabel de Aragão rapidamente se instalou no reino e, ao longo dos séculos, foi mostrando uma habilidade para se adaptar aos modelos de santidade que se desenvolviam e proliferavam.

Michael Goodich, que estudou o culto da santa húngara, admite que, por esta se tratar de um elemento da dinastia reinante, teria sido interpretada como uma santa “nacional” e, por esse motivo, apelava a todas as camadas sociais<sup>33</sup>. Poderíamos assumir o mesmo da imagem de Isabel de Aragão, cuja fama pareceu circular oralmente num curto período de tempo. Em ambas as hagiografias encontramos referências a diversos estratos e mesmo uma relevância significativa do auxílio prestado aos mais pobres e doentes.

### 3. As vidas

Isabel da Hungria e Isabel de Aragão viveram entre os princípios do século

<sup>30</sup> ANDRADE, Maria Filomena – *Rainha Santa, mãe exemplar...* p.88. Isabel de Aragão terá crescido num clima de difusão de doutrinas e movimentos religiosos, que chegavam a ser protegidos pela própria corte. Desde os Templários, às ordens mendicantes, os mercedários, agostinhos e cistercienses, que contribuíam para a cultura e para o panorama religioso da corte de Aragão.

<sup>31</sup> ANDRADE, Maria Filomena – *Rainha Santa, mãe exemplar...* p.201.

<sup>32</sup> RAMÓA, Joana – *Isabel de Aragão, rainha e santa de Portugal: o seu jacente medieval como imagem excelsa de santidade*. In «Cultura. Revista de História e Teorias das Ideias», vol.27 (2010), p.63-81.

<sup>33</sup> PIEPER, Lori – *In search of sanctity: St. Elizabeth of Hungary...* p.56-57; GOODICH, Michael, *The Politics of Canonization in the Thirteenth Century: Lay and Mendicant Saints-* In WILSON, Stephen (ed.) – *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p.169-187.

XIII e a primeira metade do século XIV, um período fortemente marcado por transformações políticas, sociais e religiosas. Interessam-nos estas vertentes para, assim, podermos entender mais efetivamente quais os papéis que as duas mulheres teriam desempenhado. Apesar de serem oriundas de espaços distintos do continente europeu, por um lado o espaço germânico e, por outro, o espaço ibérico, as vidas das duas santas são marcadas por algumas problemáticas semelhantes. Politicamente, a hagiografia de Isabel da Hungria é marcada pelo período de cruzada, onde viria a morrer Luís IV da Túrúngia, seu marido<sup>34</sup>. Já a biografia sagrada de Isabel de Aragão é pautada pelo período pós reconquista, conturbado internamente no reino português e com várias querelas entre os diversos reinos peninsulares. A sua hagiografia incide nestas questões políticas, onde a rainha surge como uma agente ativa importante<sup>35</sup>.

No campo religioso e espiritual, viveram num período de desenvolvimento e proliferação das ordens religiosas mendicantes, cujas ideologias viriam a moldar significativamente a religiosidade de ambas, com especial destaque para a influência dos franciscanos. Concomitantemente, estes períodos foram marcados pelos flagelos da fome e da doença que, de uma maneira geral, sempre assombraram o período medieval. Nas duas hagiografias veremos uma constante preocupação com os pobres, alimentados pelas esmolas das santas, assim como os doentes, com destaque para os leprosos, cujo sofrimento tentaram mitigar e curar, inclusivamente de forma miraculosa.

Anteriormente conhecemos o panorama em que as fontes destas duas mulheres foram redigidas, assim como os ambientes em que floresceram os seus cultos. Partamos agora para a análise dos textos hagiográficos, comparando-os com outros dados que permitam o melhor conhecimento das suas vivências e ações.

### 3.1. A Vida de Isabel da Hungria

Comecemos então pelo caso de Isabel da Hungria. A *Summa Vitae*, redigida por Conrado de Marburgo, não explorando toda a vida da santa, apresenta-se como um texto breve que, no entanto, foca com atenção os atos praticados por Isabel da Hungria que destacavam o seu caráter de santidade. Neste sentido, a caridade para com os pobres, a renúncia à vida secular, o auxílio aos doentes e a fundação de hospitais são aspetos basilares desta fonte. Contudo, esta fórmula sucinta não seria inoportuna, uma vez que através deste documento se pretendeu

---

<sup>34</sup> WOLF, Kenneth Baxter – *The Life and Afterlife of St. Elizabeth of Hungary: Testimony from her canonization hearings...* p.75-76.

<sup>35</sup> ANDRADE, Maria Filomena – *Rainha Santa, mãe exemplar...* p.140-141.

dar início ao seu processo de canonização, demonstrando ao Papa Gregório IX apenas os momentos que mereciam um destaque imediato.

Todavia, os depoimentos da *Dicta quator ancilarum* fornecem outras visões sobre a vida de Isabel da Hungria, inclusivamente episódios da sua infância e da sua juventude.

Conrado de Marburgo inicia a sua redação explicando o que motivou o seu contacto com o Papa. Teria sido o dominicano Raimundo de Penáforte, encarregado da Penitenciaria papal, a exigir a verificação dos milagres de Isabel da Hungria. Nesse sentido, Conrado pediu àqueles que assistiam à dedicação de dois altares à santa pelo arcebispo de Mainz que revelassem, com testemunhas, a obtenção de milagres. Assim, nos dois dias seguintes mais gente se deslocou para contar os seus relatos, que registados e testemunhados sob juramento, foram selados com o selo do arcebispo<sup>36</sup>.

A sua hagiografia começa pela descrição das preocupações da condessa da Túríngia, dois anos antes de Conrado de Marburgo se ter tornado seu protetor, sendo apenas o seu confessor. A mulher estaria desapontada por, sendo casada, não conseguir manter a sua virgindade. Demonstrando, desse modo, perturbações com as suas ações e como estas poderiam afetar a sua vida espiritual. Paralelamente, enquanto se levantavam estas preocupações, no ano de 1226 registou-se uma escassez de alimento sobre o território germânico e, no meio desta tragédia, Isabel exerceu ainda mais escrupulosamente o seu papel no auxílio junto dos desfavorecidos<sup>37</sup>. Ainda nesse período ordenou a construção de um hospital, o de Eisenach, depois de já ter participado na fundação do hospital em Gotha, ao qual se deslocava frequentemente e onde participava ativamente no tratamento dos doentes, mesmo quando as suas patologias e aspeto físico afastavam os demais<sup>38</sup>. Além disto, terá vendido bens valiosos para poder financiar o espaço<sup>39</sup>.

Num momento seguinte é descrita a sua vivência após a morte de Luís IV da Túríngia em 1227. Sendo Conrado já o seu protetor, Isabel pediu-lhe para viver na mendicância e, impedida de tal, renunciou, na presença de frades franciscanos, os privilégios da sua vida passada, dos seus filhos e da sua liberdade<sup>40</sup>. No entanto, Conrado tê-la-ia impedido de renunciar aos seus

---

<sup>36</sup> *Summa Vitae* (1232)...p.91-92.

<sup>37</sup> KLANICZAY, Gábor – *Pouvoir et idéologie dans l'Hagiographie des Saintes Reines et princesses...*p.439.

<sup>38</sup> KUULIALA, Jenni – *Saints, Infirmary, and Community in the Late Middle Ages*. Amsterdão: Amsterdan Uiversity Press, 2020, p.155-156.

<sup>39</sup> *Summa Vitae* (1232)...p.92.

<sup>40</sup> PIEPER, Lori – *In search of sanctity: St. Elizabeth of Hungary...*p.48-49; BARTLETT, Robert – *Why can the dead do such great things? Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation*. Princeton: Princeton University Press, 2013, p.73.

bens, podendo assim continuar no seu auxílio aos necessitados, financiando os espaços que fundava<sup>41</sup>. Apesar disso, convém notarmos outras interpretações dos seus atos, sendo debatida a intencionalidade da sua pobreza que, afinal, poderia não ter sido resultado de uma vontade pessoal, mas uma consequência da expulsão da corte da Turíngia após a morte de Luís IV. Assim, com poucos meios, apenas com o seu dote, compreende-se que a renúncia dos seus filhos teria sido resultado deste acontecimento<sup>42</sup>.

Partindo para Marburgo, fundou um novo hospital onde convivia de perto com doentes. Querendo suprimir a sua vivência secular anterior, Conrado afastou-a de acompanhantes «supérfluos», rodeando-a de um converso, uma jovem virgem e uma viúva nobre, que deveriam contribuir assim para o seu caminho de humildade e de paciência<sup>43</sup>. Neste espaço, Isabel da Hungria além de tratar dos doentes de forma generalizada, chegava a escolher alguns enfermos com quem contactava mais diretamente, preocupando-se em deitá-los na sua própria cama, concedendo-lhes tratamentos ao longo das noites, o que lhe valeira fortes punições por parte de Conrado. Ao mesmo tempo, continuava com a sua vida austera, de parca alimentação e de jejuns prolongados<sup>44</sup>.

Já ciente da proximidade da sua morte, permaneceu doente por 12 dias, dedicando-se em exclusividade à prece e meditação, afastada de todos os leigos por pedido próprio. Confessou-se a Conrado, que revelou já conhecer tudo o que lhe dissera, podendo-se verificar, então, que sublinhava a sua vida desprovida de pecado, austera e de devoção a Deus. Questionada sobre o que deveria ser feito com os seus bens, exigiu a distribuição das suas posses pelos necessitados. Finalmente, o momento da sua morte foi de grande importância, servindo para validar a sua santidade e contacto divino, ouvindo-se «doce vozes», pertencentes a cantores que a acompanhavam no momento final da sua vida. Momentos antes da sua morte, abençoou todos os que a acompanhavam, falecendo assim aos 24 anos<sup>45</sup>.

A narrativa prolonga-se após a morte, descrevendo o início da devoção à santa, cujo corpo se manteve exposto para os féis, sem apresentar quaisquer sinais de deterioração, emanado aromas agradáveis, o que contribuía, uma vez mais, para a demonstração da sua santidade<sup>46</sup>. Finalmente, logo no dia em que

<sup>41</sup> PIEPER, Lori – *In search of sanctity: St. Elizabeth of Hungary*...p.14-15.

<sup>42</sup> PIEPER, Lori – *In search of sanctity: St. Elizabeth of Hungary*...p.52.

<sup>43</sup> *Summa Vitae (1232)*...p.93-94; PIEPER, Lori – *In search of sanctity: St. Elizabeth of Hungary*...p.16, 27.

<sup>44</sup> *Summa Vitae (1232)*...p.94. «I punished her severely – may the Lord forgive me – because I feared that she would be infected by contact with the girl.»; PIEPER, Lori – *In search of sanctity: St. Elizabeth of Hungary*...p.16-17.

<sup>45</sup> *Summa Vitae (1232)*...p.94-95

<sup>46</sup> *Summa Vitae (1232)*...p.95 «showing absolutely no sign of death except that she became pale; her body remained pliable as if still alive and smelled very good.»; BRAZINKI, Paul; FRYXELL, Allegra – *The smell of relics:*

foi sepultada se iniciou a concretização de milagres<sup>47</sup>.

### 3.2. A Vida de Isabel de Aragão

No que respeita a Isabel de Aragão, a sua biografia sagrada apresenta uma redação mais “convencional” deste género literário. Descreve os eventos da sua vida, desde a infância até à sua morte, incidindo numa narrativa que destaca a sua virtuosidade desde o nascimento, especialmente pela ação mediadora e a sua caridade para com os necessitados.

A fonte inicia-se com a descrição das origens familiares de Isabel de Aragão, descrevendo-se a sua linhagem, incluindo a sua filiação germânica, onde se destaca o parentesco com Santa Isabel da Hungria<sup>48</sup>, a quem se ficou a dever a escolha do seu nome próprio<sup>49</sup>. Posteriormente, o hagiógrafo voltaria a focar as raízes familiares da rainha, focando as conexões ao vasto território europeu<sup>50</sup>.

Conhecido este panorama, passa imediatamente a descrever um clima de discórdia que se sentia entre o seu pai, o futuro Pedro III, e o seu avô Jaime I de Aragão. Contudo, a discórdia resolvera-se pela influência de Isabel, ainda criança<sup>51</sup>. Iniciando-se assim o seu papel como figura apaziguadora e mediadora de conflitos que viria a definir a sua vida, bem como a sua hagiografia.

O texto avança cronologicamente para o período após a morte de Jaime I e, após a sua sucessão, começaram a surgir os pedidos de casamento para Isabel de Aragão. Primeiro por parte de Eduardo I de Inglaterra, que procurava o matrimónio com o seu filho o futuro Eduardo II. Igualmente, Carlos II de Nápoles e da Sicília teria proposto o casamento com o seu filho Roberto. Contudo, fora aceite o pedido de D. Dinis quando a princesa teria apenas nove anos. O hagiógrafo explora ainda as razões pelas quais o pedido fora aceite,

---

*Authenticating saintly bones and the role of scent in the sensory experience of Medieval Christian Veneration*. In «Papers from the Institute of Archaeology», 23 (2013), p.1-15.

<sup>47</sup> *Summa Vitae (1232)*...p.95

<sup>48</sup> ANDRADE, Maria Filomena – *Rainha Santa, mãe exemplar*...p.44.

<sup>49</sup> *Livro que fala da boa vida que fez a Rainha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e depòys da morte*. In NUNES, José Joaquim – *Vida e Milagres de Dona Isabel, rainha de Portugal: Texto do século XIV, restituído à sua presumível fora primitiva e acompanhado de notas explicativas*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1921. p.17-19; SURTZ, Ronald E. – *Iberian Holy Women: A Survey*. In MINNIS, Alastair; VOADEN, Rosalynn (eds.) – *Medieval Holy Women in the Christian Tradition. c.110-1500*. Turnhout: Brepols, 2010. p.501; ANDRADE, Maria Filomena – *Rainha Santa, mãe exemplar*...p.81-82.

<sup>50</sup> *Livro que fala da boa vida que fez a Rainha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e depòys da morte*...p.64-67. «E em tempo que esta rainha vivia nom avia rey dos christãos, nem rainha que de linhagem de rey descendesse, que se arredasse a ela de parente».

<sup>51</sup> *Livro que fala da boa vida que fez a Rainha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e depòys da morte*...p.19; ANDRADE, Maria Filomena – *Rainha Santa, mãe exemplar*...p.84. Tal como indica o seu texto hagiográfico, Isabel teria, em criança, contribuído para a reconciliação entre o seu avô e o seu pai. No entanto, outras fontes parecem demonstrar que tal só aconteceu em 1273.

tendo pesado o facto de, não havendo grau de parentesco entre eles não seria necessário um pedido de dispensa papal. Além disto, entre o conjunto de pretendentes, era o único que já seria rei, ponto que pesou positivamente na decisão<sup>52</sup>.

Ao longo da descrição da deliberação de Pedro III são enunciadas algumas características de Isabel de Aragão. Já na infância rezava nos ofícios litúrgicos, praticava jejum e dava esmolas aos pobres<sup>53</sup>, deixando evidente que o empenho na devoção divina era já importante apesar da parca idade.

De seguida, o texto descreve detalhadamente a partida de Isabel para a corte portuguesa, sendo sublinhada a dor de Pedro III na altura da sua despedida<sup>54</sup>. Após o casamento, manteve a sua religiosidade, no auxílio aos pobres, a dedicação à oração e a contenção alimentar, por vezes lhe valia repreensões do rei<sup>55</sup>.

O seu casamento fora conturbado, marcado pelos conflitos entre D. Dinis e o futuro D. Afonso IV, para os quais contribuiu enquanto conciliadora<sup>56</sup>. Contudo, apesar dos vários relacionamentos com barregãs, a rainha parecia receber bem os seus filhos ilegítimos, contribuindo inclusivamente para a sua educação. Esta postura é sublinhada pelo seu hagiógrafo, considerando que seria uma atitude inesperada<sup>57</sup>. Enfatizando a sua atuação política, é destacada a sua intervenção junto do rei, na procura daquilo que seria uma governança mais justa<sup>58</sup>. De igual modo, a sua função de moderadora alargava-se ao domínio ibérico, nomeadamente nos conflitos entre Fernando IV de Castela e Jaime II de Aragão<sup>59</sup> e, mais tarde, entre D. Afonso IV de Portugal e Afonso XI de Castela<sup>60</sup>.

<sup>52</sup> *Livro que fala da boa vida que fez a Raynha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e depons da morte...*p.22.

<sup>53</sup> *Livro que fala da boa vida que fez a Raynha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e depons da morte...*p.23; SURTZ, Ronald E. – *Iberian Holy Women: A Survey...*p.501.

<sup>54</sup> *Livro que fala da boa vida que fez a Raynha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e depons da morte...*p.24.

<sup>55</sup> *Livro que fala da boa vida que fez a Raynha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e depons da morte...*p.26. «E esta rainha, depois que foi casada, começou seus feitos em serviço de Deus (e) em partir com [os] pobres do que avia e em jejuar e aver coita e piedade dos errados e apressados e a ler e aver breviário por que rezasse as oras canônicas e, as oras rezadas, entendia em sarta e aljoufar e fazer e mandar fazer seus lavores e sas donas e donzelas...», p.41-42 «e jejuara mais, se nom que a reprehendia eley e nom no queria consentir e defendia a ela que nom jejuasse.».

<sup>56</sup> *Livro que fala da boa vida que fez a Raynha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e depons da morte...*p.41.

<sup>57</sup> *Livro que fala da boa vida que fez a Raynha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e depons da morte...*p.29-30. «E maravilham-se os da terra, por seer de tam pouco tempo meninha e manceba, [d]e seer de tanto entendimento e de tanta mesura e nom filhar em si pesar, nem nojo nenhuu de tal cousa, de quem soem as molheres receberem gram nojo.»; SURTZ, Ronald E. – *Iberian Holy Women: A Survey...*p.501.

<sup>58</sup> *Livro que fala da boa vida que fez a Raynha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e depons da morte...*p.30-31; ANDRADE, Maria Filomena – *Rainha Santa, mãe exemplar...*p.44-45.

<sup>59</sup> *Livro que fala da boa vida que fez a Raynha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e depons da morte...*p.32. SURTZ, Ronald E. – *Iberian Holy Women: A Survey...*p.501-502.

<sup>60</sup> *Livro que fala da boa vida que fez a Raynha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e*

Incidindo na sua vertente misericordiosa, as visitas a instituições religiosas, a entrega de esmolas aos pobres, bem como a interação e tratamento dos doentes, são feitos recorrentemente destacados<sup>61</sup>. Já na viuvez, enveredou por uma vida de completa devoção espiritual, assim como de entrega plena às suas obras de solidariedade, abandonando a vertente política<sup>62</sup>. Vestiu o hábito de Santa Clara logo após a morte de D. Dinis e, antes de cumprir um ano do seu falecimento, peregrinou até Santiago de Compostela<sup>63</sup>, onde doou bens de grande valor recebendo do arcebispo, em retribuição, o bordão e a esportela para «parecer romeira de Santiago»<sup>64</sup>.

Posteriormente iniciou a construção da Igreja no Mosteiro de Santa Clara de Coimbra, assim como a sua sepultura. Erigiu casas destinadas ao hospital, que albergavam 15 homens e 15 mulheres pobres, um cemitério e uma capela à qual as casas teriam acesso e onde deveriam assistir aos ofícios litúrgicos. Estes indivíduos auferiam uma ração diária de pão e de vinho, carne e pescado, recebendo ainda visitas regulares de Isabel de Aragão<sup>65</sup>.

Não tendo integrado a instituição monacal, viveu nas suas imediações nas casas que mandara construir, assistindo aos ofícios religiosos e seguindo mais rigorosamente a sua espiritualidade sem abdicar do seu papel social. Como observámos, continuou a auxiliar doentes e pobres, assim como pecadores arrependidos, destacando-se as prostitutas que se arrepiavam das suas vidas e eram enviadas para a sua vila de Torres Novas. Socorria inclusivamente no enterramento de mortos e no pagamento pela libertação de cativos<sup>66</sup>.

No entanto, as suas obras seriam exacerbadas em 1333, ano em que a fome afetou o espaço ibérico. A hagiografia destaca o caso de Coimbra, afirmando que o preço de um alqueire de pão chegava aos 15 soldos, um preço exorbitante para quantidade tão parca que era insuficiente para a alimentação de um «moço per ua somana». Face a esta crise, Isabel de Aragão dava esmolas de pão e carne aos pobres. A fome e a pobreza terão originado um elevado número de mortos,

---

*depoys da morte...*p.69-70.

<sup>61</sup> *Livro que fala da boa vida que fez a Rainha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e depoys da morte...*p.41-43. «visitava as enfermas, poendo em elas as mãos mui sem nojo (...) e em dia que se diz Cena Domini lavava a certas mulheres pobre gafas os pees e lhos beijava e vestia as de quecas, de pelotes e cerames, e dava-lhes de calçar e contas por amor de Deus.»

<sup>62</sup> ANDRADE, Maria Filomena – *Rainha Santa, mãe exemplar...*p.184-185.

<sup>63</sup> SURTZ, Ronald E. – *Iberian Holy Women: A Survey...*p.502.

<sup>64</sup> *Livro que fala da boa vida que fez a Rainha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e depoys da morte...*p.51-52.

<sup>65</sup> *Livro que fala da boa vida que fez a Rainha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e depoys da morte...*p. 54-56. «E a rainha por vezes viinha visitar os que em este espirital crom enfermos e per si apresentava a eles o que aviam de comer.»

<sup>66</sup> *Livro que fala da boa vida que fez a Rainha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e depoys da morte...*p.59-62.

muitos dos quais foram sepultados por ação da santa, assim como foram enviados clérigos para as albergarias e outros espaços onde se encontravam estes pobres, permitindo a realização de ofícios religiosos<sup>67</sup>.

Mais tarde, em Estremoz, naqueles que seriam os momentos finais da sua vida, ter-lhe-á sido identificada uma «levadiga» no braço, um inchaço dos gânglios linfáticos nas axilas, recorrentemente associado aos bubões da peste. No dia seguinte, não terá assistido à missa, como seria costume, mantendo-se na sua camara onde a Rainha dona Beatriz a foi visitar. Durante este encontro, dona Isabel recebeu a visita de uma mulher de vestes brancas que era impercetível à rainha, representando dessa maneira o contacto divino na figura da Virgem<sup>68</sup>. Dias depois, confessou-se e assistiu à missa, esforçando-se e deslocando-se de joelhos para receber a hóstia. Enfraquecendo cada vez mais, falou com Afonso IV acerca da infanta dona Leonor e outros netos, sublinhando-se assim a sua constante preocupação familiar. Concentrando-se na oração foi enfraquecendo gradualmente, até as suas palavras fossem incompreensíveis e acabando por morrer<sup>69</sup>.

Imediatamente após o seu falecimento foram realizados os ofícios religiosos, tratando-se em seguida do seu traslado desde o Mosteiro de S. Francisco em Estremoz para o Mosteiro de Santa Clara de Coimbra, onde se encontrava a sua sepultura. Porém esta tarefa adivinhava-se difícil, uma vez que o clima quente daquela época não favorecia o transporte do seu cadáver, temendo-se que a temperatura e a distância que separava ambos os territórios degradasse o corpo<sup>70</sup>. O percurso até Coimbra demorou uma semana e, contrariamente ao que seria esperado, o corpo de Isabel de Aragão não se degradou, emanando aromas agradáveis como prova da sua santidade, feito que atraiu homens e mulheres que procuravam assistir a este fenómeno<sup>71</sup>. Neste sentido, ainda antes de ser sepultada, iniciou-se a concretização de milagres, destacados na sua

<sup>67</sup> *Livro que fala da boa vida que fez a Raynha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e depoy da morte...*p.67-68.

<sup>68</sup> SURTZ, Ronald E. – *Iberian Holy Women: A Survey...*p.502; KUULIALA, Jenni – *Saints, Infirmary, and Community in the Late Middle Ages...*p.177.

<sup>69</sup> *Livro que fala da boa vida que fez a Raynha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e depoy da morte...*p.71-73.

<sup>70</sup> *Livro que fala da boa vida que fez a Raynha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e depoy da morte...*p.74. «E esto aconselhavam ao rey, porque se temiam de cheirar em tanto, ante que chegasse a Coimbra, que a nom podessem aaquel moesteiro, que ela fezera, trager, que era alongado daquel logo de Estremoz por triinta e duas legoas, per razom das caenturas, que em aquel tempo erom grandes.»

<sup>71</sup> *Livro que fala da boa vida que fez a Raynha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e depoy da morte...*p.75. «E prougue a Nosso Senhor de querer mostrar em [n]o corpo daquela rainha que conchecia o bôo serviço que d'ela em este mundo recebera de guisa que cuidavam que aquilo fosse fedor e que saísse daquele ataude que fosse o melhor cheiro e odor que om-ees veer podessem.»

hagiografia<sup>72</sup>.

Como observámos, apesar de viverem em espaços distintos, as Vidas de Isabel da Hungria e Isabel de Aragão tinham muitos aspetos em comum. Pertencentes à mesma linhagem e a uma corrente espiritual semelhante, a imagem de ambas pertence a um conjunto paradigmático de construção de santidade feminina e leiga da Baixa Idade Média. Mesmo por vias diferentes, foram agentes ativos tanto na assistência das suas comunidades, como na interveniência política coeva, procurando aquilo que seria uma maior justiça e igualdade.

Ambas interagiam diretamente com as respetivas comunidades, contribuindo positivamente para as mesmas, independentemente da categoria social dos seus membros mas, com especial destaque para os pobres. Esta preocupação seria uma demonstração das correntes espirituais tardo-medievais, assemelhando-se às ações de santas contemporâneas. Por um lado, mantinham uma vida privada, com a sua devoção e espiritualidade e, por outro, desempenhavam papéis sociais, nestes casos enquanto mães, esposas e como senhoras ligadas à governação terrena. Em ambos os casos, foi na viuvez que se dedicaram por completo à sua religiosidade. Mais concretamente no exemplo de Isabel de Aragão, foi com a morte de D. Dinis que se notou mais destacadamente a sua espiritualidade, primeiro através da tomada do hábito de Santa Clara, depois com a peregrinação a Santiago de Compostela, onde doou grandes riquezas e recebeu símbolos de peregrina.

No caso de Isabel da Hungria, a viuvez foi um período de entrega total às obras de caridade e à religiosidade, abdicando por completo daquilo que a ligava à sua vida secular<sup>73</sup>.

Em vida ambas desempenharam ações comparáveis, na sua medida. Os jejuns e a parca alimentação marcaram a vida devocional de muitas mulheres santas, sendo que estas não foram exceção. Encontramos menções aos jejuns da rainha dona Isabel ao longo da vida. Verifica-se, contudo, práticas mais extremas no caso de Isabel da Hungria, cujos jejuns seriam mais recorrentes e, nem sempre como resultado da sua devoção religiosa, mas como resposta a questões políticas com as quais discordava, selecionando cuidadosamente que alimentos deveria consumir<sup>74</sup>.

Os respetivos textos hagiográficos focam a natureza caritativa destas mulheres, que têm em comum a fundação de instituições de apoio aos mais

<sup>72</sup> *Livro que fala da boa vida que fez a Rainha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e depòys da morte...*p.78; REBELO, António Manuel Ribeiro – *O culto a Santa Isabel, rainha de Portugal: Da morte à beatificação*. In FRANCO, José Eduardo; REBELO, António Manuel Ribeiro (coord.) – *Utopia Global do Espírito Santo: Santidade, Instituições e Património*, vol. III. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021, p.152.

<sup>73</sup> ROSA, Maria de Lurdes – *Santos e Demónios no Portugal medieval...*p.40-41.

<sup>74</sup> ROSA, Maria de Lurdes – *Santos e Demónios no Portugal medieval...*p.41.

necessitados, especialmente hospitalais. Isabel de Aragão viria ainda a fundar instituições onde deveriam ser criadas crianças e outras onde se albergavam mulheres<sup>75</sup>. Obras que foram marcantes para as suas comunidades, bem como para a construção de uma imagem de caridade destas mulheres ao longo das suas vidas. Porém, a caridade não se verificava unicamente na fundação de instituições, mas também nas suas interações com os pobres e os doentes, a quem prestavam auxílio recorrentemente.

As diferentes fontes descrevem os casamentos das duas santas de uma forma muito distinta. Por um lado, os testemunhos da *Dicta* consideraram que Isabel da Hungria tivera um matrimónio “feliz”. Descrição que contrasta com a de Conrado de Marburgo, que afirmou que a condessa teria preferido manter a sua virgindade<sup>76</sup>. No caso de Isabel de Aragão, a sua *Vita* retrata um casamento marcado pelas discórdias com D. Dinis, assim como pelos relacionamentos do rei com barregãs, dos quais nasceram vários filhos ilegítimos<sup>77</sup>.

A morte de ambas foi pautada pelo maravilhoso, o que já deixava antever os seus perfis de santidade. Também de maneira idêntica, a incorruptibilidade dos seus corpos veio validar a virtuosidade das duas, a aparência assim como o cheiro eram características típicas da confirmação de santidade.

Ainda de acordo com Maria de Lurdes Rosa, a descrição da linhagem de Isabel de Aragão adquire uma especial importância na sua hagiografia. A linhagem era assim observada como parte integrante e fundamental da santidade ligada à realeza, acreditando-se numa transmissão de «carismas» pelo sangue. Ideia essa que seria uma sobrevivência da realeza sagrada germânica ou do mundo antigo, já cristianizada<sup>78</sup>. Contudo, é importante pesar qual a influência desses “carismas” face à escolha individual de um caminho de santidade, especialmente sob a atuação das ordens mendicantes. Ademais, apesar de várias referências à sua linhagem, parece mais evidente a preponderância do percurso individual. As suas ações assemelham-se às de outras figuras femininas santificadas coevas, não se tratando necessariamente de influências familiares<sup>79</sup>, mas sim do resultado de uma trajetória espiritual individual, influenciada pelas mudanças de paradigma das correntes religiosas em vigor, permitindo uma atuação mais próxima de estas mulheres junto das comunidades que delas estavam dependentes.

Reparamos, assim, que a influência das duas não se verificou exclusivamente

<sup>75</sup> ROSA, Maria de Lurdes – *Santos e Demónios no Portugal medieval...*p.41

<sup>76</sup> PIEPER, Lori – *In search of sanctity: St. Elizabeth of Hungary...*p.38.

<sup>77</sup> *Livro que fala da boa vida que fez a Rainha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bôos feitos e milagres em sa vida e depòys da morte...*p.29-30.

<sup>78</sup> ROSA, Maria de Lurdes – *Santos e Demónios no Portugal medieval...*p.42; KLANICZAY, Gábor – *Pouvoir et idéologie dans l'Hagiographie des Saintes Reines et princesses...*p.425-426.

<sup>79</sup> ROSA, Maria de Lurdes – *Santos e Demónios no Portugal medieval...*p.42.

a nível literário hagiográfico, mas sim através de obras concretas que efetivamente tiveram impacto nas suas comunidades.

#### 4. Análise dos milagres

Ambas as santas realizaram uma série de milagres, especialmente póstumos. Neste momento, iremos observar o conjunto de proezas atribuídas a cada uma destas duas mulheres.

Entre os feitos miraculosos póstumos das duas santas destaca-se, acima de tudo, o carácter taumatúrgico. Dessa forma, a maioria dos seus feitos recaía sobre a cura de paralíticos, de cegueiras, entre outras maleitas físicas como fístulas e a cura de leprosos, em menor número encontram-se casos de libertação de endemoninhados e de prisioneiros.

Vejam a primeira listagem de milagres atribuídos a Isabel da Hungria. Redigida por Conrado de Marburgo em agosto de 1232, a lista é antecedida por uma descrição da santa, onde se afirmou que os seus feitos comprovavam que Deus não deixava que os seus fiéis caíssem em tentação, num momento em que a fé ortodoxa se proliferava pelo espaço Germânico. Desta forma, o guia espiritual manifestava a sua posição antagónica face a estas práticas, que considerava perigosas e heréticas<sup>80</sup>.

Os relatos dos milagres são bastante breves, sem descrições detalhadas acerca dos espaços ou outros dados. Apesar da sua simplicidade, apresentam as informações significativas que permitem compreendermos quem eram estes miraculados, bem como quem eram as testemunhas dos feitos. Assim sendo, certas narrativas apresentam algum tipo de datação, nomeadamente quando o milagre ocorreu durante o período de celebrações religiosas. Geralmente, era apresentado o nome do miraculado e a sua proveniência geográfica e, em parte dos casos de crianças ou de jovens foram indicadas as suas idades. Em todos eles encontramos a indicação de testemunhas, que poderiam ser familiares dos miraculados, poderiam ser clérigos ou outros indivíduos que tivessem presenciado o momento. Sem embargo, as testemunhas estariam obviamente dependentes do espaço onde o milagre decorrera, por um lado, poderia decorrer junto da sepultura da santa, o que implicaria uma maior probabilidade de que fossem clérigos a testemunhar os factos. Por outro, alguns decorreram apenas por invocação da santa e, longe do sepulcro, as suas testemunhas estariam mais condicionadas, tratando-se geralmente de familiares. Apesar da importância das

---

<sup>80</sup> *Miracle List*. In WOLF, Kenneth Baxter – *The Life and Afterlife of St. Elizabeth of Hungary: Testimony from her canonization hearings*. Nova Iorque: Oxford, 2010, p.83 «In the region of Germany, where the orthodox faith had typically flourished, the virulent seed of heretical depravity began to sprout and spread the most dangerously».

testemunhas, era dado um passo importante na verificação destes feitos, sendo obrigatório o juramento desses mesmos atestantes.

Nas listagens futuras, nomeadamente em 1233 e 1235, aquando da primeira e segunda comissão papal, os milagres mostrariam uma redação mais detalhada acerca dos acontecimentos, explorando mais pormenorizadamente as suas condições e motivações pela procura da santa. Na primeira contabilizaram-se 106 relatos<sup>81</sup> e, na segunda, foram acrescentados mais 24<sup>82</sup>.

De um universo de 60 milagres, verificámos que a maioria tratava de curas, entre as quais encontrámos diversas patologias. Muitos apresentavam algum tipo de problema motoro, fosse a perda temporária do movimento de membros, fossem casos de paralisia desde nascença. Independentemente da sua duração ou origem, seriam curados após a visita à sepultura da santa. Além destes deparámo-nos com casos de cegueira, geralmente temporária e de apenas um dos olhos, igualmente curados com visitas à sepultura. Encontramos ainda menções a fístulas, surdez, mudez e ataques epiléticos. Demonstrando assim pluralismo de curas, que contrasta com outros santos que focavam em doenças específicas.

Entre os seus milagres destaquemos os casos de ressurreição, todos eles de crianças e jovens<sup>83</sup>. De um total de seis casos, apenas num foi reanimada uma rapariga. Por fim, um único exemplo de um milagre com uma vertente mais social, a libertação de um cativo<sup>84</sup>.

A observação destes milagres demonstra uma maior propensão para o auxílio de crianças. Nem sempre sendo indicadas as idades, a maioria destes casos era contado por um ou pelos dois pais, que testemunharam sob juramento a veracidade dos relatos. Assim do total de 60 milagres, 27 foram realizados em prol de crianças, que ora se dirigiram com os seus pais à sepultura da santa, ora, especialmente no caso das ressurreições, havia-se invocado a santa para os salvar.

Em quantidades visivelmente menores foram registados 19 milagres destinados a homens e 14 a mulheres. A maioria destes indivíduos obteve o milagre após se dirigirem à sepultura da santa. Nem sempre sendo descritas muitas especificidades, constata-se que alguns destes contactaram com o monumento, tocando-os e, de seguida, ficando curados. Um destes em particular, procurando a cura para a face que estaria a ser consumida por larvas,

<sup>81</sup> *Miracle Depositions from the First Papal Commission (1233)*. In WOLF, Kenneth Baxter – *The Life and Afterlife of St. Elizabeth of Hungary: Testimony from her canonization hearings*. Nova Iorque: Oxford, 2010, p.97-167.

<sup>82</sup> *Miracle Depositions from the Second Papal Commission (1235)*. In WOLF, Kenneth Baxter – *The Life and Afterlife of St. Elizabeth of Hungary: Testimony from her canonization hearings*. Nova Iorque: Oxford, 2010, p.169-191.

<sup>83</sup> *Miracle List (1232)*...p.85-88.

<sup>84</sup> *Miracle List (1232)*...p.86.

pegou em terra da sepultura e esfregou-a no rosto<sup>85</sup>. Ato que não seria incomum em momentos de procura de uma maior proximidade com os santos.

Dediquemo-nos agora ao caso de Isabel de Aragão. Como descrito anteriormente, os milagres encontram-se na parte final da sua hagiografia, partindo-se para a narrativa dos mesmos logo após a descrição da sua sepultura. Neste sentido, convém sublinhar a ordem em que foram apresentados, começando-se por feitos concretizados logo após a sua morte, passam a ser descritos alguns decorrentes na sua vida e, após estes, volta à exposição dos feitos póstumos. Contudo, devemos notar que o texto hagiográfico que chegou até nós é produto de acréscimos textuais e, por esse motivo, nem todos os milagres foram redigidos na mesma cronologia.

Verificámos, nesta representação, algumas semelhanças com o caso de Isabel da Hungria. Semelhantemente, estes registos miraculosos fazem referência a testemunhas, acrescentando-se ainda a informação acerca do assentamento do milagre por tabeliães, maioritariamente de Coimbra. Uma vez mais, torna-se evidente a preocupação com validação dos relatos testemunhados, o que provavelmente seria uma mais-valia para que um processo de canonização se desenvolvesse, o que só ocorreria séculos mais tarde.

A escrita destes feitos divulga dados importantes para que os miraculados sejam caracterizados. Geralmente é feita a indicação do nome dos indivíduos, assim como da necessidade para a qual procuravam o milagre. Neste seguimento, são feitas exposições detalhadas acerca do estado dos indivíduos e o seu percurso até alcançarem sepultura ou até à invocação da santa, valendo-lhes assim a proeza miraculosa.

Assim, foram registados 22 milagres atribuídos à rainha, mais tarde, outras produções hagiográficas incluíam outros feitos. Destes contabilizámos 14 destinados a mulheres e seis a homens, revelando-se assim uma prevalência da santa face às mulheres, que procuraram na sua sepultura, e até em vida, o auxílio desta. Porém, à exceção da libertação de um homem cativo, não se encontram diferenças fundamentais entre os milagres realizados em prol das mulheres ou dos homens, tratando-se essencialmente de curas para ambos os grupos. Fazendo da santa uma via de contacto divino provavelmente preferida pelas mulheres, mas que não realizava milagres excepcionais ou específicos ao género feminino.

Ademais, devemos sublinhar a existência de cinco milagres em vida da santa, também de tipologia curativa<sup>86</sup>. Entre este grupo, apenas um se destinou a um indivíduo do género masculino e, em todos os casos, a cura foi obtida após o

---

<sup>85</sup> *Miracle List (1232)*...p.85.

<sup>86</sup> *Livro que fala da boa vida que fez a Rainha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bons feitos e milagres em sa vida e depois da morte*...p.86-90.

toque da rainha diretamente na enfermidade.

Finalmente, resta referir dois milagres, um que respeita à incorruptibilidade do corpo jazente da rainha e, finalmente, um que enuncia de forma generalizada como vários homens doentes ou endemoninhados se dirigiam à sepultura e seriam curados, sem que especifique o número de pessoas que, de facto, procuraram ajuda nestas questões.

Tal como no caso da santa húngara, a maioria das proezas miraculosas relaciona-se com a cura de doenças. Entre as patologias encontram-se casos de cegueira, de paralisia, de tumores, assim como de sanguessugas ou outras lesões que afetassem o bem-estar destes indivíduos. Também à semelhança da sua tia-avó, procede à libertação de um cativo, milagre que, no entanto, ocorreu de forma distinta. Enquanto no caso de Isabel da Hungria se procedeu à libertação imediata do cativo, no exemplo da rainha santa, o prisioneiro fora libertado após uma petição, um cenário que anteriormente não lhe teria valido a liberdade e, após um pedido à santa, resulta na sua libertação.

#### 4.1. O milagre das rosas e o seu surgimento na literatura hagiográfica

Enumerados os milagres das duas santas, nota-se a ausência de um feito que caracterizou a imagem de ambas. O milagre das rosas, como se verificou, não fez parte das produções hagiográficas iniciais das duas mulheres. Sendo uma construção posterior que veio a ser incluída nas narrativas de ambas, moldando os seus cultos e mesmo as suas representações iconográficas<sup>87</sup>. Porém, antes de abordarmos este relato, convém compreendermos que tipo de milagre seria e como emergiu na tradição hagiográfica.

Neste sentido, o milagre das rosas pode ser inserido num grupo de feitos onde os bens alimentares são transformados. Aquilo que geralmente seria relatado era a transformação de bens não alimentares em alimentos, beneficiando assim o miraculado ou, no sentido contrário, bens alimentícios que deixavam de ser comestíveis, como meio de punição do agente que o recebe. De facto, tanto os bens alimentares de Isabel da Hungria como de Isabel de Aragão foram transformados em bens não comestíveis, nomeadamente as rosas. Sem embargo, este feito não se tratava de punição, detendo uma função específica, o auxílio divino face às ameaças de um senhor terreno, representadas nas figuras de André II da Hungria ou Luís IV da Turíngia e D. Dinis de Portugal, que tentaram exercer algum controlo sobre a caridade destas mulheres<sup>88</sup>. Ademais, este

<sup>87</sup> RÁKÓCZI, István – *Vidas paralelas – ícones abraçados. (Acheias filológicas para o estudo do “milagre das rosas” de Santa Isabel da Hungria e da Rainha Santa Isabel)*...p.555.

<sup>88</sup> GESCHER, Ottó – *Santa Elisabetta d'Ungheria e il miracolo delle rose*. In CSORBA, László; KOMLÓSSY, Gyön-

milagre transformativo, em que os bens foram especificamente substituídos por rosas numa demonstração de auxílio divino, parece ter sido iniciado com Isabel da Hungria, sendo encontrado pela primeira vez num breviário napolitano de 1332<sup>89</sup>.

No entanto, uma Vida anónima, datada do final do século XIII ou início do século XIV, explorava já a conversão das rosas. Neste relato a santa húngara é retratada na sua infância, altura em que já prestava auxílio aos pobres com alimentos. Questionada pelo pai, André II da Hungria, acerca do que levava, revelou serem rosas e, quando lhe fora pedido para que mostrasse o que trazia, os bens transformaram-se em rosas.

*Quadam vero die, puella de coquina exeunti, gremiumque suum cibariis repletum festinanti pauperibus ante fores palatii languescens aperire, obviavit ei dominus rex pater eius, inquirens diligenter ab eadem, quid portaret in suo gremio sic repleto. Que Spiritus Sancti docta consilio indubitanter, respondit: «Rosas», inquit, «domine mi rex, in gremio meo defero». Tunc rex, verbis eius tamquam nimis iuvenule filie sue factus quasi incredulus, ait ei: «Aperi michi, filia mea, gremium tuum sic repletum, ut probare possim quibus rosis eum nunc temporis sic replere potuisti ». Statim illa gremium aperiente, apparuerunt rose pulcherrime<sup>90</sup>.*

Já representada na sua vida adulta, o milagre adapta-se e coloca o conflito entre Isabel e o marido. Assim, era descrita a sua assistência aos pobres, dando-lhes alimentos da cozinha e, quando confrontada pelo marido, disse que se tratavam e rosas que seriam entregues a um amigo. Assim, a pedido do conde, mostrou o que trazia e a carne que iria alimentar os pobres transformou-se em rosas. Compreendendo que o amigo de que Isabel falara seria Cristo, Luís IV não a impediu mais as suas ações de caridade.

*Comes autem veniens ad eam quesivit coram omnibus militibus, quid portaret in gremio, quasi iocose. Ipsa subridens respondit: « Cedatis quod rosas amico meo? » Et comes ad eam: « Ego volo videre ». Et ipsa volens ei obedire, laxavit gremium vestimentorum suorum, ubi posuerat carnes, et subito rose pulcherrime et redolentes omnibus videntibus apparuerunt, quas*

gyi (ed.) – *Annuario 2002–2004: Conferenze e convegni*. Roma: Accademia d'Ungheria in Roma, 2005, p.243.

<sup>89</sup> GESZER, Ottó - *Miracles of the Leper and the Roses: Charity, Chastity and Female Independence in St. Elizabeth of Hungary*. «Franciscana: Bollettino della Società internazionale di studi francescani», vol.15 (2013), p.167-168; GESZER, Ottó – *Santa Elisabetta d'Ungheria e il miracolo delle rose...*p.246; RÁKÓCZI, István – *Vidas paralelas – ícones abraçados. (Achegas filológicas para o estudo do “milagre das rosas” de Santa Isabel da Hungria e da Rainha Santa Isabel)...*p.555.

<sup>90</sup> GESZER, Ottó - *Miracles of the Leper and the Roses: Charity, Chastity and Female Independence in St. Elizabeth of Hungary...*p.164-165.

*coram his spargens et proiciens admirati sunt nimis, ubi in hieme rosas tam pulcherrimas invenisset. Vir autem eius considerans et videns, quod amicus suus omnipotens Iesus Christus non permiserat eam coram illis erubescere concessit ei libertatem faciendi quecumque vellet, et dedit licenciam omnia sua ad libitum erogare<sup>91</sup>.*

Passemos a incidir sobre o caso e Isabel de Aragão, cujo exemplo máximo da santidade em vida só surgiria séculos mais tarde. Originalmente redigido por Pedro João de Perpinhão no século XVI, padre jesuíta natural de Valência, que foi orador no Colégio das Artes em Coimbra desde 1555, ano em que o Colégio passou a ser detido pela Companhia de Jesus. Entre os anos 1557 e 1559, Pedro João Perpinhão foi nomeado como responsável pela redação das orações comemorativas do dia da Rainha Santa, que viriam a ser usadas na redação de um novo texto hagiográfico datado de 1561. Esta nova hagiografia, além de referidas orações, recorreu a outras fontes, tal como a *Vita* atribuída a Salvado Martins, as crónicas de D. Dinis e de Afonso IV da autoria de Rui de Pina, bem como outra tipologia documental, como documentos régios, decretos papais, registos tabeliônicos e tradições orais<sup>92</sup>. Como veremos, o milagre das rosas seria produto desta tradição. Assim, o texto hagiográfico de Perpinhão, o qual, apesar de completado em 1561<sup>93</sup>, seria publicado pela primeira vez em Colonia já no ano de 1609, contribuiria para o processo de canonização da rainha, que já se vinha a desenvolver anteriormente.

Foi nestas circunstâncias em que o milagre das rosas foi redigido pela primeira vez. No entanto, Perpinhão revelava preocupação com a veracidade do relato, sublinhando que não encontrara fontes escritas com qualquer referência, explicitando que se tratava de um milagre divulgado e celebrado nas comunidades exclusivamente de forma oral. O hagiógrafo traçou ainda comparações com um feito atribuído a Santa Cacilda, uma princesa muçulmana filha de Almamune de Toledo<sup>94</sup>. Nota-se, porém, a ausência de semelhanças face ao milagre de Santa Isabel da Hungria que, como verificámos, surgiu no século XIV.

Contudo, existem outros textos que recorrem ao tema das rosas. Um texto

<sup>91</sup> GESGER, Ottó - *Miracles of the Leper and the Roses: Charity, Chastity and Female Independence in St. Elizabeth of Hungary*...p.167-168.

<sup>92</sup> TOIPA, Helena Maria Ribeiro Almeida Costa – *O milagre das rosas em De Vitae et Moribus Beatae Elisabethae Lusitaniae Reginae de Pedro João Perpinhão*. «Boletim de Estudos Clássicos», n. 60 (2015). p.132-133; TOIPA, Helena Maria Ribeiro Almeida Costa – *Rainha Santa Isabel: Fontes para o seu Estudo*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.

<sup>93</sup> TOIPA, Helena Maria Ribeiro Almeida Costa – *O milagre das rosas em De Vitae et Moribus Beatae Elisabethae Lusitaniae Reginae de Pedro João Perpinhão*...p.133.

<sup>94</sup> TOIPA, Helena Maria Ribeiro Almeida Costa – *O milagre das rosas em De Vitae et Moribus Beatae Elisabethae Lusitaniae Reginae de Pedro João Perpinhão*...p.134-136; GESGER, Ottó – *Santa Elisabetta d'Ungheria e il miracolo delle rose*...p.244.

atribuído a Damião de Góis, a segunda parte da Crónica da Ordem dos Frades Menores de Frei Marcos de Lisboa e uma hagiografia publicada pelos mordomos da Confraria da Rainha Santa Isabel, todos estes com datações aproximadas à Vida de Perpinhão. Nestes as rosas surgem como foco principal do milagre, ora pela transformação de dinheiro em rosas, ora a transformação dessas flores em dinheiro, sempre com a mesma intenção, a do auxílio aos pobres. Pela datação, seria provável que, de facto, Pedro João de Perpinhão não tivesse tido conhecimento destes relatos. Outrossim, parece ser concreta a difusão oral deste feito transformativo, num período de intensa divulgação do culto da rainha, dado o processo de beatificação impulsionado no reinado de D. Manuel, revelando ser uma particularidade daquele período, dada a ausência de registos em fontes anteriores<sup>95</sup>.

Vejam, então, de que forma foi descrito o milagre das rosas de Isabel de Aragão. A rainha levaria no regaço bens destinados aos pobres e, quando questionada por D. Dinis, sobre o que levava, responde-lhe que seriam rosas, temendo ser proibida de, no futuro, continuar estes atos de caridade. Ordenada pelo rei, abriu o regaço e os bens convertera-se, efetivamente, em rosas. Por sua vez, o rei, espantado pelo que via, nunca teria voltado a questionar a rainha. Como enunciado anteriormente, alguns milagres exploravam o tema das rosas associado a dinheiro e, como no caso de Isabel da Hungria, o mesmo acontecia com pão ou carne<sup>96</sup>. No entanto, a versão de Pedro João Perpinhão não identificou que tipo de bens a rainha levava para dar aos pobres.

*Elisabetham timentem, ne id facere prohiberetur in posterum, respondisse, rosas; ac de improviso Dionysii iussu explicato sinu, quaecumque ferret, in rosas pulcherrimas esse conuersa*<sup>97</sup>.

Além do mais, sendo o milagre de Isabel da Hungria apenas desenvolvido no século XIV, nunca poderia ter servido como inspiração para a primeira hagiografia da rainha de Portugal. No entanto, poderia ser já conhecido de Pedro João Perpinhão, considerando-se que logo no texto atribuído a Salvado Martins se alude à santidade da sua tia-avó, levando-nos, assim, a questionar acerca do momento em que tal divulgação começara a ser feita e qual a influência exercida pela santa húngara neste sentido.

<sup>95</sup> TOIPA, Helena Maria Ribeiro Almeida Costa – *O milagre das rosas em De Vita et Moribus Beatae Elisabethae Lusitaniae Reginae de Pedro João Perpinhão*. ...p.137-139.

<sup>96</sup> RÁKÓCZI, István – *Vidas paralelas – ícones abraçados. (Acheias filológicas para o estudo do “milagre das rosas” de Santa Isabel da Hungria e da Rainha Santa Isabel)*. ...p.555.

<sup>97</sup> *De Vita et Moribus B. Elisabethae Lusitaniae Reginae liber primus*. In TOIPA, Helena Maria Ribeiro Almeida Costa – *O milagre das rosas em De Vita et Moribus Beatae Elisabethae Lusitaniae Reginae de Pedro João Perpinhão*. ...p.135.

## Conclusões

Apesar de por vezes serem comparadas, as Vidas destas duas santas nem sempre são analisadas em conjunto. Assim, este nosso ensaio permitiu traçar alguns paralelismos entre ambas, constatando diversas semelhanças. No entanto, a leitura de bibliografia permite-nos observar que as características que apresentam são muito mais vastas e albergam um largo conjunto de mulheres santas da realeza europeia. Como compreendemos este preceito de santidade feminina terá tido na imagem de Isabel da Hungria um exemplo máximo, que se alastrou pela cristandade europeia, adaptando-se a todos os espaços e correntes espirituais que floresciam nesses espaços.

A Península Ibérica não foi exceção e o padrão comportamental e virtuoso da santa húngara foi sentido. A sua representante principal, Isabel de Aragão, destacou-se não apenas enquanto mulher religiosa, como também uma agente ativa em matérias políticas. A sua religiosidade revelou assim ser uma norma do seu tempo, dada a constante participação em questões importantes, não apenas em Portugal, como em todo o espaço ibérico.

Acima de tudo, frisamos a importância das suas ações. Não se trataram de santas que apenas se dedicaram ao ascetismo e à devoção divina. Foram ambas fundadoras de instituições de misericórdia, demonstrando que as suas crenças tiveram frutos verdadeiramente relevantes junto das comunidades. Contribuindo para os flagelos sociais e económicos que marcavam o quotidiano medieval.

Através desta análise conseguimos constatar alguns dados importantes dos seus cultos. Contudo, revela-se ainda necessário levar a cabo outras investigações, nomeadamente na tentativa de identificar um maior número de produções da mesma cronologia e, assim, traçar ainda mais paralelismos. Pretende-se, dessa forma, registar mais detalhadamente outros traços e modelos comparativos da santidade tardo-medieval, especialmente no que se relaciona com a santidade feminina, observando outras vivências e conjunturas, que permitam verificar a validade deste modelo religioso que tivemos oportunidade de ver. Ao mesmo tempo, será ainda crucial entender mais aprofundadamente o papel das ordens mendicantes junto destas mulheres e a sua influência nas suas atividades e vidas, não apenas tendo em atenção o domínio hagiográfico, como também outras fontes que validem as suas obras e escolhas.

Artigo recebido em 30/09/2021

Artigo aceite para publicação em 30/11/2022



## A GUERRA COMO CONDIÇÃO DE SANTIDADE: FREIRES E MÁRTIRES VENERADOS ENTRE AS ORDENS MILITARES (SÉCULOS XII-XVI)

JOANA LENCART

CITCEM - FLUP

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28a8>

[jlencart@letras.up.pt](mailto:jlencart@letras.up.pt)

**RESUMO:** Este trabalho tem uma dupla dimensão de estudo. Visa estudar os freires das Ordens Militares que morreram em aura de santidade, sobretudo aqueles que alcançaram através do martírio, desde o século XII até ao século XVI. Os santos guerreiros das Ordens Militares, nos quais se incluem beatos, veneráveis e virtuosos, são associados à guerra ao infiel, à Cruzada, tanto na Terra Santa como na Península Ibérica, em contexto de Reconquista, e ainda à guerra no norte de África. Num segundo momento, serão ainda abordadas as narrativas hagiográficas redigidas por freires das Ordens Militares, durante a Idade Média e no início da Época Moderna.

**PALAVRAS-CHAVE:** Santos; Martírio; Ordens Militares; Idade Média; Época Moderna

**ABSTRACT:** This paper focus on a double dimension of research. It aims to study the friars of the Military Orders who died in an aura of sanctity, especially those who achieved it through martyrdom, between the 12th and the 16th century. The holy warriors of the Military Orders, which include the beatified, the venerable, and the virtuous, are associated with the war against the infidel, the Crusade, both in the Holy Land and in the Iberian Peninsula, in the context of the Reconquista, and within the war in North Africa. In a second moment, the hagiographic narratives written by friars of the Military Orders will be examined, especially those written along the Middle Ages and the beginning of Modern Ages.

**KEYWORDS:** Saints; Martyrdom; Military Orders; Middle Ages; Modern Ages

### 1. Introdução

Inerente à realização deste trabalho esteve a intenção de estudar os freires das Ordens Militares que morreram em aura de santidade, sobretudo aqueles que ficaram memorados pelo seu martírio, numa cronologia que incide sobre a

## Idade Média e inícios da época moderna.

Trata-se de uma investigação que se revela, à partida, muito condicionada pois são praticamente inexistentes os estudos sobre a “santidade” dos freires das Ordens Militares. A esta dificuldade acresce a ausência de fontes específicas, não só de caráter narrativo e hagiográfico, mas também litúrgico, como missais, breviários, rituais, lecionários, sermonários entre outros livros, usados pelos freires das Ordens Militares.

Através do inventário da *Mesa da Consciência e Ordens*<sup>1</sup>, importante fundo do arquivo nacional relativo às Ordens Militares, é possível conhecer alguns títulos de obras que pertenciam aos conventos e igrejas dessas instituições, nomeadamente as de caráter litúrgico e teológico. Uma investigação recente no Arquivo Nacional da Torre do Tombo permitiu analisar alguma dessa documentação mencionada no referido inventário. Foi, assim, possível identificar algumas informações que poderão contribuir para enriquecer o estudo sobre a devoção hagiográfica dos freires das Ordens Militares portuguesas na Idade Média e inícios da época moderna.

O referido inventário da *Mesa da Consciência e Ordens* menciona, por exemplo, que no convento de Palmela havia um calendário eclesiástico datado do século XIV e um manuscrito do século XVI, que continha cópias de missais e santorais, entre outras obras<sup>2</sup>. O calendário eclesiástico do século XIV regista, ao longo do ano litúrgico, as festas do ano assinalando santos, mártires, virgens e confesores, com leituras e orações<sup>3</sup>, mas sem qualquer referência específica a freires mártires das Ordens Militares. Por sua vez, o manuscrito descrito como sendo do século XVI contém um breviário copiado no convento de Uclès, em 1504, e os Estabelecimentos de D. Alonso de Cardenas, de 1481. Mas inclui também documentação redigida anteriormente. Referimo-nos a um calendário truncado, apenas com os meses de março a dezembro, onde estão assinaladas as festas celebradas em certos dias do ano. Não tem, contudo, qualquer referência a freires venerados entre as Ordens Militares.

Nos conventos principais das Ordens Militares havia obituários, livros onde se registavam as mortes de freires e outras pessoas enterradas nos conventos. Para os finais do século XVII conhece-se um obituário para a Ordem de Avis<sup>4</sup>

<sup>1</sup> FARINHA, Maria do Carmo; JARA, Anabela Azevedo – *Mesa da Consciência e Ordens: inventário*. Lisboa: IAN/TT, 1997.

<sup>2</sup> FARINHA, Maria do Carmo; JARA, Anabela Azevedo – *Mesa da Consciência e Ordens: inventário*. Lisboa: IAN/TT, 1997, p. 363.

<sup>3</sup> ANTT, *Ordem de Santiago/Convento de Palmela*, liv. 355.

<sup>4</sup> FARINHA, Maria do Carmo; JARA, Anabela Azevedo – *Mesa da Consciência e Ordens: inventário*. Lisboa: IAN/

e, na centúria seguinte, outro para as Ordens de Cristo<sup>5</sup> e de Santiago<sup>6</sup>, mas extravasam a cronologia deste estudo.

Ao longo do período medieval e início da época moderna, as visitasões às igrejas e comendas das Ordens Militares resultaram na redação de livros mais ou menos extensos que, além de se reportarem ao estado de conservação do património dessas instituições, avaliavam o cumprimento da normativa e das devoções. Esses textos referem-se a livros existentes nos templos dessas instituições, muitos dos quais de carácter litúrgico e teológico, mas dos quais desconhecemos atualmente o paradeiro.

José Marques redigiu um texto intitulado “Aspectos culturais em visitasões de Ordens Militares” dedicado exclusivamente aos livros, litúrgicos e não só, encontrados pelos visitantes nas igrejas, capelas e ermidas das Ordens de Cristo e de Santiago<sup>7</sup>. Informa que a visitação à igreja de Santa Maria de Setúbal, em 1510, registou entre outros livros quatro saltérios “muito velhos e caducos”<sup>8</sup>. A igreja matriz da Ordem de Cristo em Tomar, Santa Maria dos Olivais, tinha um *Flos Sanctorum*. No início do século XVI, essa igreja tinha 34 livros, entre obras de carácter litúrgico, de espiritualidade e de direito canónico, entre as quais um rico missal flamengo oferecido por D. Manuel<sup>9</sup>. Tanto na Ordem de Santiago como na Ordem de Cristo havia igrejas com um número considerável de livros litúrgicos, mas, outras havia totalmente desprovidas de livros que permitissem celebrar com dignidade os ofícios divinos. Para fazer face às situações de absoluta carência, os próprios administradores dessas Ordens Militares faziam doações aos templos mais carenciados. Foi o caso das doações que D. Manuel, enquanto governador da Ordem de Cristo, fez a algumas igrejas da Ordem e que ficaram registadas em livro<sup>10</sup>.

---

TT, 1997, p. 370.

<sup>5</sup> FARINHA, Maria do Carmo; JARA, Anabela Azevedo – *Mesa da Consciência e Ordens: inventário*. Lisboa: IAN/TT, 1997, p. 235.

<sup>6</sup> FARINHA, Maria do Carmo; JARA, Anabela Azevedo – *Mesa da Consciência e Ordens: inventário*. Lisboa: IAN/TT, 1997, p. 354.

<sup>7</sup> MARQUES, José - *Aspectos culturais em visitasões de Ordens Militares*. In FERNANDES, Isabel Cristina (ed.) - *Ordens Militares: Guerra, Religião, Poder e Cultura*. Vol. 2. Lisboa: Ed. Colibri e Câmara Municipal de Palmela, 1999, p. 11-28.

<sup>8</sup> Cf. MARQUES, José - *Aspectos culturais em visitasões de Ordens Militares*. In FERNANDES, Isabel Cristina (ed.) - *Ordens Militares: Guerra, Religião, Poder e Cultura*. Vol. 2. Lisboa: Ed. Colibri e Câmara Municipal de Palmela, 1999, p. 14.

<sup>9</sup> MARQUES, José - *Aspectos culturais em visitasões de Ordens Militares*. In FERNANDES, Isabel Cristina (ed.) - *Ordens Militares: Guerra, Religião, Poder e Cultura*. Vol. 2. Lisboa: Ed. Colibri e Câmara Municipal de Palmela, 1999, p. 15, 26.

<sup>10</sup> LENCART, Joana – *Objetos de cultos, vestimentas e livros oferecidos por D. Manuel I a igrejas da Ordem de Cristo*. «Revista de Artes Decorativas», nº 7 (2015-2019), CITAR/UCP, p. 41-79.

Por sua vez, os livros de notas do convento de Tomar arrolam diversas despesas com livros litúrgicos como breviários, missais, entre outros<sup>11</sup>. Frei António de Lisboa, prior-mor do convento de Tomar, e memorado no *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso, como veremos, mandou adquirir diversos livros de apoio ao culto, entre os quais missais e breviários<sup>12</sup>.

Os inventários conventuais são auxiliares preciosos neste tipo de investigação, mas nem sempre são de fácil acesso ou identificação. Podem dar referências acerca dos títulos existentes nas bibliotecas e acessíveis aos freires num determinado momento, mas podemos não conhecer a localização desses livros. Sabemos que, por morte de D. Martim do Avelar, Mestre da Ordem de Avis, o provedor do mestrado, Fr. Gonçalo Esteves, redigiu um inventário, datado de 1362<sup>13</sup>. Por este inventário, ficamos a conhecer os livros litúrgicos existentes em várias igrejas da Ordem de Avis, em meados do século XIV. São, na sua essência, livros associados à liturgia quotidiana onde, para além dos missais, evangeliários e saltérios, constatamos a existência de santorais<sup>14</sup> que, caso tivessem sobrevivido, seriam um auxiliar precioso para conhecer a devoção destes freires. Para a Ordem de Santiago existem inventários da sacristia, datados do século XVIII, que poderiam fornecer indícios acerca de eventuais livros litúrgicos em uso no convento de Palmela<sup>15</sup>. Não obstante, a consulta desses mesmos inventários apenas nos fornece informações parcelares. Segundo o inventário da igreja e sacristia do convento de Palmela de 1728, havia sete missais, um deles “lavrado de ouro e serve no altar mor”<sup>16</sup>, e ainda breviários, passionários e cinco livros de cantochão. O inventário de 1752 diz-nos que na sacristia havia livros do coro, dois calendários, “hum livro de quarto dos santos da Ordem e outros dos santos do Patriarchado”<sup>17</sup>. O inventário da sacristia e refeitório do convento de Palmela, de 1760, regista que no refeitório havia

<sup>11</sup> LENCART, Joana - *Pedro Álvares Seco: a retroprojeção da memória da Ordem de Cristo no século XVI*. Tese de doutoramento. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2018, p. 145. Disponível em <https://hdl.handle.net/10216/112284>

<sup>12</sup> LENCART, Joana - *Pedro Álvares Seco: a retroprojeção da memória da Ordem de Cristo no século XVI*. Tese de doutoramento. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2018, p. 142.

<sup>13</sup> Inventário publicado em Rosa-Pereira, 1997: 249-253.

<sup>14</sup> São indicados santorais nas igrejas de Alcanede, Benavente, Borba, S. Salvador de Veiros, S. Salvador de Serpa, Santa Maria de Serpa, S. João e Santa Maria de Moura, Juromenha, Santa Maria de Beja e Sousel (cf. Rosa-Pereira, 1997: 249-253).

<sup>15</sup> FARINHA, Maria do Carmo; JARA, Anabela Azevedo – *Mesa da Consciência e Ordens: inventário*. Lisboa: IAN/TT, 1997, p. 362.

<sup>16</sup> ANTT, *Ordem de Santiago/Convento de Palmela*, liv. 325, p. 15.

<sup>17</sup> ANTT, *Ordem de Santiago/Convento de Palmela*, liv. 80, p. 6.

“huma Bíblia muito desconjuntada. Hum *Flos Sanctorum*”<sup>18</sup>.

Os inventários redigidos na sequência da desamortização dos bens dos mosteiros e conventos, em 1834, também revelam informações parcelares sobre as bibliotecas e cartórios dessas instituições à época da extinção das ordens religiosas. Desta cronologia (1834-1836) datam o catálogo das obras da livraria e do cartório do convento de Avis<sup>19</sup> e os inventários da extinção dos conventos de Avis<sup>20</sup>, de Tomar<sup>21</sup> e de Palmela<sup>22</sup>, existentes no Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Pelo inventário do convento de Avis sabemos que havia no coro diversos livros de cantochão, entre os quais, santorais, passionários e um martirológio “muito usado”<sup>23</sup>. Na livraria “pertencente à fábrica” do convento de Avis, entre livros litúrgicos, teológicos, de direito canónico e de outros géneros, registou-se uma história de Santo Amaro<sup>24</sup>, uma outra de S. Francisco Xavier<sup>25</sup>, uma vida de Santo António da Madre de Deus<sup>26</sup>, entre outras vidas de santos. Também foi registado uma “Peregrinação Christãa”<sup>27</sup> e uma “Vida do Grão Mestre da Ordem da Religião Gesrozolimitana”<sup>28</sup> em italiano. O inventário de Palmela regista sobretudo bens de raiz, foros e alfaias litúrgicas, mencionando, de forma lacónica, o conteúdo das estantes do cartório. Os inventários dos cartórios dos conventos de Palmela e de Tomar não tem referências a livros de carácter hagiográfico.

O catálogo das obras da livraria e do cartório do convento de Avis, publicado em parte por Isabel Ferreira, identifica um livro de “vidas de santos” de Aloísio Lipo, em latim e de 1528<sup>29</sup> e uma “Vida de D. João da Ribeira [...] patriarca de Antioquia e arcebispo de Valença”, datado de 1612<sup>30</sup>.

As Ordens Militares tinham a liturgia e as homilias adaptadas às características específicas destas instituições. Refira-se, a título de exemplo, a

<sup>18</sup> ANTT, *Ordem de Santiago/Convento de Palmela*, liv. 326, p. 50.

<sup>19</sup> FARINHA, Maria do Carmo; JARA, Anabela Azevedo – *Mesa da Consciência e Ordens: inventário*. Lisboa: IAN/TT, 1997, p. 373.

<sup>20</sup> ANTT, *Ministério das Finanças, Convento de São Bento de Avis*, cx. 2197.

<sup>21</sup> ANTT, *Ministério das Finanças, Convento de Cristo de Tomar*, cx. 2255.

<sup>22</sup> ANTT, *Ministério das Finanças, Convento de Santiago de Palmela*, cx. 2242.

<sup>23</sup> ANTT, *Ministério das Finanças, Convento de São Bento de Avis*, cx. 2197, fls. 29v-30r.

<sup>24</sup> ANTT, *Ministério das Finanças, Convento de São Bento de Avis*, cx. 2197, fl. 42r.

<sup>25</sup> ANTT, *Ministério das Finanças, Convento de São Bento de Avis*, cx. 2197, fl. 46r.

<sup>26</sup> ANTT, *Ministério das Finanças, Convento de São Bento de Avis*, cx. 2197, fl. 52r.

<sup>27</sup> ANTT, *Ministério das Finanças, Convento de São Bento de Avis*, cx. 2197, fl. 47v.

<sup>28</sup> ANTT, *Ministério das Finanças, Convento de São Bento de Avis*, cx. 2197, fl. 49v.

<sup>29</sup> FERREIRA, Maria Isabel Rodrigues – *O Catálogo da livraria do extinto convento de S. Bento de Avis*. «Lusitania Sacra», 25 (2012), p. 267 (pp. 247-281).

<sup>30</sup> FERREIRA, Maria Isabel Rodrigues – *O Catálogo da livraria do extinto convento de S. Bento de Avis*. «Lusitania Sacra», 25 (2012), p. 275 (pp. 247-281).

liturgia da celebração para a libertação de Jerusalém que se celebrava não apenas na Terra Santa, mas em toda a Cristandade, desde 1099, e a homilia sobre o significado do hábito dos freires de Santiago<sup>31</sup>. Estas homilias fomentavam o espírito cruzado e eram lidas durante a pregação para a Cruzada, não só entre as Ordens Militares, mas nos vários conventos e catedrais e a pedido dos reis<sup>32</sup>. Com caráter pontual, reíram-se as homilias que antecederam a tomada de Lisboa (1147) e a tomada de Alcácer (1217) que exortavam os guerreiros à libertação do território da presença muçulmana.

Tendo em conta a essência cruzadística destas Ordens Religioso-Militares na época medieval, procurou-se compreender de que forma a “guerra santa”, conceito em franca disseminação a partir do século XI, condicionou a veneração dos freires destas instituições. Para o estudo desta vertente, foram usadas fontes concretas: as crónicas que memoravam feitos de freires venerados entre as Ordens Militares e o *Agiologio Lusitano*, publicado a partir da segunda metade do século XVII, que condensa toda a plêiade de santos, beatos, veneráveis e virtuosos do Portugal de então.

Este estudo dividir-se-á em duas partes: na primeira serão estudados os freires das Ordens Militares memorados por atos de santidade ou por virtudes excepcionados e que, por tal, foram incluídos nos calendários hagiográficos; e aqueles que, não sendo membros de uma Ordem Militar estão a elas associados por feitos guerreiros ou heróicos, sendo por tal venerados entre essas instituições. Na segunda parte será feito um breve levantamento de freires das Ordens Militares a quem são atribuídos relatos e narrativas de caráter hagiográfico, mas não necessariamente de indivíduos dessas instituições.

## 2. Freires e mártires venerados entre as Ordens Militares

A espiritualidade militar constitui o principal carisma dos freires das Ordens Militares, sendo uma modalidade de ascese que busca a perfeição através do uso das armas, garantido a salvação àquele que a pratica<sup>33</sup>. As Ordens Militares identificam-se, particularmente, com o martírio assimilado a partir da primeira Cruzada (1095) com a morte em combate contra os inimigos da fé de Cristo.

Esta exortação do martírio pela fé estava bem expressa no *De Laude Novae*

<sup>31</sup> RODRÍGUEZ-GARCÍA, José Manuel - *La cruzada en tiempos de Alfonso X*. Madrid: Sílex, 2014, p. 155, 158.

<sup>32</sup> RODRÍGUEZ-GARCÍA, José Manuel - *La cruzada en tiempos de Alfonso X*. Madrid: Sílex, 2014, p. 158.

<sup>33</sup> AYALA MARTÍNEZ, Carlos de - *Espiritualidad y prácticas religiosas en las Ordenes Militares. Los orígenes de la espiritualidad militar*. In FERNANDES, Isabel Cristina (coord.) - *As Ordens Militares. Freires, Guerreiros, Cavaleiros*. Vol. 1, Palmela: GEOS/ Município de Palmela, 2012, p. 157 (pp. 139-172).

*Militiae*, texto redigido por Bernardo de Claraval para os freires Templários cerca de 1130, e aceite como o primeiro texto normativo da Ordem. Começando por citar a carta de S. Paulo aos Romanos “Se vivemos, vivemos para o Senhor e se morremos, morremos para o Senhor” (Romanos 14:8), S. Bernardo acrescenta “Que felizes morrem os mártires em combate! Alegra-te valoroso atleta, se vives e vences no Senhor; mas salta de gozo e de glória se morres e te unes intimamente ao Senhor”<sup>34</sup>.

Por sua vez, a Reconquista peninsular, aliada aos conceitos de sacralização da violência e da guerra santa, forneceu o cenário propício aproveitado pelas Ordens Militares para preconizarem a guerra ao infiel da fé de Cristo<sup>35</sup>.

No território que se tornaria reino de Portugal a devoção a santos e mártires antecedeu em muito o aparecimento das Ordens Militares. Conscientes disso, a devoção dos freires a cultos de natureza local e regional pré-existentes aproximava as Ordens Militares, que os promoviam, às sociedades locais criando-se uma simbiose. Refiram-se os casos da igreja dos santos Veríssimo, Máxima e Júlia, hoje Santos-o-Velho, entregue por D. Sancho I, em 1194, à Ordem de Santiago, que aí ergueria um convento feminino (as comendadeiras de Santos); e da igreja de S. Félix, Santo Adrião e Santa Natália de Chelas, onde Afonso Henriques instalaria uma comunidade monástico-militar, mais tarde transferida para outras observâncias<sup>36</sup>. O livro dos milagres de S. Vicente (c. 1180) conta que D. Gualdim Pais, Mestre Templário, enquanto venerava com outros cavaleiros as relíquias de S. Vicente na catedral de Lisboa, assistiu à cura de uma possessão demoníaca<sup>37</sup>. A devoção a Santa Catarina de Alexandria cresceu no Ocidente com as Cruzadas, tendo particular devoção entre os Hospitalários. No reino de Portugal, os Templários dedicaram-lhe a ermida octogonal de Monsaraz<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Trad. de RODRÍGUEZ-GARCÍA, José Manuel - *La cruzada en tiempos de Alfonso X*. Madrid: Sílex, 2014, p. 51.

<sup>35</sup> Sobre a questão de Reconquista e Guerra Santa no espaço ibérico ver: BRONISCH, Alexander Pierre, *Reconquista y guerra santa: la concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*. Granada: Universidad de Granada, 2006 e *Orígenes y desarrollo de la Guerra Santa en la Península Ibérica. Palabras e imágenes para una legitimación (siglos X-XIV)*, Carlos de Ayala Martínez, Patrick Henriot et J. Santiago Palacios Ontalva (dir.). Madrid: Casa de Velázquez, 2016.

<sup>36</sup> PICOITO, Pedro - *As Ordens Militares e o culto dos mártires em Portugal*. In FERNANDES, Isabel Cristina Ferreira (coord.) - *Ordens militares e religiosidade: homenagem ao professor José Mattoso*. Palmela: Câmara Municipal de Palmela, 2010, p. 82 (pp. 73-90).

<sup>37</sup> PICOITO, Pedro - *As Ordens Militares e o culto dos mártires em Portugal*. In FERNANDES, Isabel Cristina Ferreira (coord.) - *Ordens militares e religiosidade: homenagem ao professor José Mattoso*. Palmela: Câmara Municipal de Palmela, 2010, p. 83 (pp. 73-90); BARROCA, Mário Jorge – *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422)*. Vol. 1, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e Tecnologia/ Ministério da Ciência e Tecnologia, 2000, p. 527.

<sup>38</sup> PICOITO, Pedro - *As Ordens Militares e o culto dos mártires em Portugal*. In FERNANDES, Isabel Cristina Ferreira (coord.) - *Ordens militares e religiosidade: homenagem ao professor José Mattoso*. Palmela: Câmara Municipal

Entre as Ordens Militares, os mártires representavam a entrega à violência enquanto testemunho da fé e do amor a Cristo, simbolizando um modelo de comportamento entre a espiritualidade dessas instituições. É no contexto de finais do século XI que surge a invocação de Santa Maria dos Mártires, característica peculiar do culto a Nossa Senhora. As primeiras igrejas em Portugal dedicadas a Santa Maria dos Mártires são em Lisboa, Silves e Alcácer do Sal, erigidas para sepultar os cruzados mortos em combate nos cercos dessas localidades, em 1147, 1185 e 1217, respetivamente<sup>39</sup>. Também as Ordens de Cristo e do Hospital tinham templos dedicados a esta invocação particular<sup>40</sup>. Os maiores impulsionadores deste culto foram os santiaguistas que lhe consagraram ermidas funerárias em Alcácer do Sal e Castro Marim e as matrizes de Cacela e Tavira<sup>41</sup>. Segundo uma visitação de 1513 à igreja santiaguista de Alcácer é descrito que “no corpo da dita igreja da parte do Evangelho estaa hum moymento de pedra metido no meyo da parede omde dizem que jazem os marteres”<sup>42</sup>.

S. Martinho de Soure, não sendo freire, foi um clérigo diocesano que atuava em território templário e que, segundo a lenda, convertera ao cristianismo muitos muçulmanos. Segundo o seu biógrafo, durante uma incursão sarracena em 1144, fora aprisionado com os cavaleiros templários que viviam na fortaleza de Soure e levado para o castelo de Santarém. A sua hagiografia foi recolhida por Salvado no *Livro Santo* de Santa Cruz de Coimbra e deverá datar de finais do século XII, inícios do XIII<sup>43</sup>.

---

de Palmela, 2010, p. 81 (pp. 73-90).

<sup>39</sup> PICOITO, Pedro - *As Ordens Militares e o culto dos mártires em Portugal*. In FERNANDES, Isabel Cristina Ferreira (coord.) - *Ordens militares e religiosidade: homenagem ao professor José Mattoso*. Palmela: Câmara Municipal de Palmela, 2010, p. 84 (pp. 73-90).

<sup>40</sup> PICOITO, Pedro - *As Ordens Militares e o culto dos mártires em Portugal*. In FERNANDES, Isabel Cristina Ferreira (coord.) - *Ordens militares e religiosidade: homenagem ao professor José Mattoso*. Palmela: Câmara Municipal de Palmela, 2010, p. 85 (pp. 73-90). Sobre a devoção aos santos guerreiros e mártires nas igrejas da Ordem de Cristo nos séculos XV e XVI ver COSTA, Paula Pinto; LENCART, Joana - *Da violência ao culto: santos guerreiros e mártires na espiritualidade devocional da Ordem de Cristo (1462-1536)*. In «*Roda da Fortuna*», nº 8 (1) (2019), p. 391-412. Disponível em <<https://www.revistarodadafortuna.com/2019-1>>.

<sup>41</sup> PICOITO, Pedro - *As Ordens Militares e o culto dos mártires em Portugal*. In FERNANDES, Isabel Cristina Ferreira (coord.) - *Ordens militares e religiosidade: homenagem ao professor José Mattoso*. Palmela: Câmara Municipal de Palmela, 2010, p. 86 (pp. 73-90).

<sup>42</sup> Cf. PICOITO, Pedro - *As Ordens Militares e o culto dos mártires em Portugal*. In FERNANDES, Isabel Cristina Ferreira (coord.) - *Ordens militares e religiosidade: homenagem ao professor José Mattoso*. Palmela: Câmara Municipal de Palmela, 2010, p. 87 (pp. 73-90).

<sup>43</sup> GOMES, Saúl António - *Monges e Cavaleiros no Portugal Medieval: os horizontes espirituais*. In FERNANDES, Isabel Cristina Ferreira (coord.) - *Ordens militares e religiosidade: homenagem ao professor José Mattoso*. Palmela: Câmara Municipal de Palmela, 2010, pp. 44-45 (pp. 31-50). A vida de São Martinho de Soure está publicada e traduzida em português em: *Vita Martini Sauriensis*. In *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra. Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure*. Ed. Aires A. Nascimento. Lisboa: Edições Colibri, 1998, p. 223-249.

Está também documentada a veneração dos cavaleiros Templários a Frei Gil de Santarém, um frade dominicano que, antes da conversão vivera uma vida dissoluta e que morrera em aura de santidade (1265), tendo sido beatificado muito mais tarde, já no século XVIII. Segundo os relatos, um certo Frei Lourenço, comendador em Tomar, utilizava o pó do túmulo de Frei Gil para curar doenças graves e exorcizar os possuídos<sup>44</sup>. Assinala-se que os Templários detinham, em Santarém, os direitos da igreja de Santiago e uma comenda, na mesma vila onde era venerado Frei Gil. A narrativa da sua vida foi compilada por João Pedro Xavier do Monte, n'*A Egídea, poema heroico, ou a historia da protentosa vida do grande penitente S. Fr. Gil*, publicada em Lisboa em 1788<sup>45</sup>.

O espírito de Cruzada não promovia apenas a “guerra santa”, mas estimulava também as peregrinações aos lugares santos. Cruzadas e peregrinações são conceitos distintos, não obstante terem a Terra Santa como foco. Os peregrinos deslocavam-se à Terra Santa, ou a outros lugares santos, para cumprir um voto (mesmo estando autorizados a usar espada, desde o século X)<sup>46</sup>. Os Cruzados, por sua vez, combatiam para libertar a Terra Santa do jugo do infiel. Os Hospitalários desempenharam um papel fulcral no Oriente Latino, promovendo a fusão entre cruzados e peregrinos<sup>47</sup>.

Os peregrinos dividiam-se em dois grupos: os peregrinos propriamente ditos, que iam de romaria a um ou mais santuários e depois regressavam, naturalmente, às suas vidas e ocupações; e os *palmeiros* ou *palmeirins* que passavam a vida inteira a caminhar de santuário em santuário, quer por gosto quer por penitência<sup>48</sup>. Lembre-se que, ao longo da Idade Média, era frequente “pagar” a peregrinos para fazerem a viagem em sua vez, as chamadas “esmolas *por sua alma*”<sup>49</sup>. Segundo Rui de Pina, o rei D. Dinis teria pagado a um cavaleiro para ir à Terra Santa e aí servir durante dois anos na guerra contra o infiel e a um

<sup>44</sup> VAIRO, Giulia Rossi - *I santi venerati negli Ordini Religioso-Militari: culto e iconografia*. In CARREIRAS, José Albuquerque; AYALA MARTÍNEZ, Carlos de (eds.) - *Cister e as Ordens Militares na Idade Média. Guerra, Igreja e Vida Religiosa*. Tomar, 2015, p. 249 (pp. 227-258).

<sup>45</sup> MENDES, Paula Almeida - *Paradigmas de papel: a escrita e a edição de “Vidas” de Santos e de “Vidas” devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto: CITCEM, 2017, p. 414.

<sup>46</sup> FLORI, Jean – *Croisade*. In BÉRIOU, Nicole; JOSSERAND, Philippe (eds.) - *Prier et Combattre – Dictionnaire Européen des Ordres Militaires au Moyen Âge*. Paris: Fayard, 2009, p. 277 (pp. 276-278).

<sup>47</sup> COSTA, Paula Pinto - *Peregrinação e Cruzada no contexto da articulação Ocidente/Oriente (séculos XII/XIII)*. In SOUZA, Armênia Maria de; NASCIMENTO, Renata Cristina de Souza (org.) - *Cultura Política e Poder na Idade Média: Estudo em Homenagem ao Dr. José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2018, p. 163 (pp. 157-179).

<sup>48</sup> MARTINS, Mário - *Peregrinos e Livros de Milagres na nossa Idade Média*. 2ª ed. Lisboa: Ed. Brotéria, 1957, p. 125.

<sup>49</sup> MARTINS, Mário - *Peregrinos e Livros de Milagres na nossa Idade Média*. 2ª ed. Lisboa: Ed. Brotéria, 1957, p. 127.

“homem de boa vida” para estar em Roma duas quarentenas<sup>50</sup>.

A designação *palmeiro* tornou-se uma referência sobretudo para o peregrino da Terra Santa por trazer de lá uma palma, da mesma forma que o peregrino de Compostela trazia uma concha<sup>51</sup>. O conceito terá, naturalmente, evoluído visto existirem em Lisboa e no Porto, e outros lugares do reino durante a época medieval, hospitais de *palmeiros*, onde se recolhiam peregrinos que não eram unicamente romeiros da Palestina<sup>52</sup>. Originalmente, *romeiros* eram os que iam ou vinham de Roma, mas também se chamava romeiros aos peregrinos de Jerusalém e Terra Santa e aos de Compostela<sup>53</sup>. A crónica de fundação do mosteiro de S. Vicente (Lisboa) relata que o cavaleiro Henrique trouxe uma palma de Jerusalém e que foi colocada no seu sepulcro<sup>54</sup>.

A primeira das *Chronicas breves e memorias avulsas de S. Cruz de Coimbra* refere-se a uma D. Sancha, que seria filha dos condes D. Raimundo e D. Urraca, que nunca quis casar e que foi a Jerusalém em romaria e

*Estando ella em o hospital do Templo servindo a Deus, albergando os pobres e servindo os com caridade, o Senhor lhe quiz fazer tam alta mercee que lhe deu fogo novo em a sua lampara em dia do Spiritu Sancto alumiada pellas mãaos dos angos [sic]. Esto nom he apocrifo mas cousa muy verdadeyra<sup>55</sup>.*

Seria este “hospital do Templo” de Jerusalém a sede dos Templários na Terra Santa? A dar crédito ao registo, qual teria sido a função de D. Sancha neste “hospital”? Apenas peregrina ou “freira” dando assistência aos peregrinos? Mário Martins adianta que D. Sancha morreu em 1157 “depois de muito ter peregrinado por S. Tiago de Compostela, Roma e Jerusalém”<sup>56</sup>. Opinião

<sup>50</sup>Cf. MARTINS, Mário - *Peregrinos e Livros de Milagres na nossa Idade Média*. 2ª ed. Lisboa: Ed. Brotéria, 1957, pp. 138-139.

<sup>51</sup> MARTINS, Mário - *Peregrinos e Livros de Milagres na nossa Idade Média*. 2ª ed. Lisboa: Ed. Brotéria, 1957, p. 125.

<sup>52</sup> MARTINS, Mário - *Peregrinos e Livros de Milagres na nossa Idade Média*. 2ª ed. Lisboa: Ed. Brotéria, 1957, p. 126.

<sup>53</sup> MARTINS, Mário - *Peregrinos e Livros de Milagres na nossa Idade Média*. 2ª ed. Lisboa: Ed. Brotéria, 1957, p. 127.

<sup>54</sup> Cf. MARTINS, Mário - *Peregrinos e Livros de Milagres na nossa Idade Média*. 2ª ed. Lisboa: Ed. Brotéria, 1957, p. 126.

<sup>55</sup> *Portugaliae Monumenta Historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintumdecimum iussu Academiae Scientiarum Olisiponensis edita. Scriptores*, Tomo I. Lisboa: Tipografia Academia das Ciências, 1856, p. 25.

<sup>56</sup> MARTINS, Mário - *Peregrinos e Livros de Milagres na nossa Idade Média*. 2ª ed. Lisboa: Ed. Brotéria, 1957, p. 132.

diferente tem H. Salvador-Martínez, segundo o qual essa D. Sancha vivera sempre junto de seu irmão Afonso VII de Leão e Castela, no palácio real junto da Colegiada de Santo Isidoro, sendo seu grande auxílio na governação do reino e detendo “poderes absolutos” para intervir nos conflitos mais delicados<sup>57</sup>. A única referência a Ordens Militares na sua vida é aos Hospitalários. Em 1140 doou à Ordem do Hospital o mosteiro de Santa Maria de Wamba com todos seus territórios, vilas, igrejas, herdades e pertenças; em 1148 doou à mesma Ordem a igreja de Santa Maria de Olmedo e, mais tarde, outras em San Juan de Arena<sup>58</sup>. Segundo o mesmo autor, morreu em 1158, poucos meses após o seu irmão imperador<sup>59</sup>. Por sua vez, José Mattoso, citando Miguel Calleja-Puerta, sugere que D. Sancha era filha de Afonso VI e que, em Jerusalém se dedicara ao serviço dos peregrinos acolhidos no Hospital<sup>60</sup>. No entanto, a filha de Afonso VI chamada Sancha (que nascera no início do século XII), casara cerca de 1120 com Rodrigo Gonzalez de Lara, tendo morrido pouco depois. Por sua vez, Luttrell e Nicholson, num texto sobre *Hospitaller Women in the Middle Ages*, afirmam que a infanta Sancha era filha de Jaime I de Aragão, a qual servira anonimamente no Hospital de Acre e morrera na Terra Santa cerca de 1275<sup>61</sup>.

D. Gualdim Pais, Mestre Templário, também esteve na Palestina participando na defesa dos lugares santos. Antes de se tornar mestre, D. Gualdim esteve durante cinco anos na Palestina, tendo estado presente na tomada de Ascalona (1153) e na defesa de Antioquia<sup>62</sup>. No nosso território destacou-se em numerosas empresas militares, nomeadamente na edificação de castelos e na defesa de Tomar do ataque almóada, em julho de 1190<sup>63</sup>.

Acrescente-se que muitos dos pretensos milagres atribuídos a freires e a

<sup>57</sup> SALVADOR MARTÍNEZ, H. – *La Infanta Doña Sancha Raimúndez y la conjura de Grajal*. «Argutorio», año 21, nº 41 (2019), pp. 9-10 (pp. 4-14).

<sup>58</sup> SALVADOR MARTÍNEZ, H. – *La Infanta Doña Sancha Raimúndez y la conjura de Grajal*. «Argutorio», año 21, nº 41 (2019), p. 11 (pp. 4-14).

<sup>59</sup> SALVADOR MARTÍNEZ, H. – *La Infanta Doña Sancha Raimúndez y la conjura de Grajal*. «Argutorio», año 21, nº 41 (2019), p. 11 (pp. 4-14).

<sup>60</sup> MATTOSO, José – *D. Afonso Henriques*. Mem Martins: Círculo de Leitores, 2006, p. 64.

<sup>61</sup> LUTTRELL, Anthony; NICHOLSON, Helen – *Introduction: a Survey of Hospitaller Women in the Middle Ages*, in LUTTRELL, Anthony; NICHOLSON, Helen (eds.) – *Hospitaller Women in the Middle Ages*. London: Routledge, 2017, p. 7 (pp. 1-42).

<sup>62</sup> BARROCA, Mário Jorge – *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422)*. Vol. 1, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e Tecnológica/ Ministério da Ciência e Tecnologia, 2000, p. 526.

<sup>63</sup> Sobre a figura do Mestre Templário D. Gualdim Pais ver BARROCA, Mário – *Gualdim Pais*. In BÉRIOU, Nicole; JOSSE-RAND, Philippe (eds.) – *Prier et Combattre – Dictionnaire Européen des Ordres Militaires au Moyen Âge*. Paris: Fayard, 2009, p. 404; e GOMES, Saul António – *D. Gualdim Pais (c.1118/20-1195)*. «População e Sociedade», vol. 23 (2015), p. 11-23.

biografados não resistiram ao exame canónico<sup>64</sup>, sendo por isso excluídos dos santorais e calendários litúrgicos.

## 2.1. Freires santos e mártires venerados entre as Ordens Militares

No que diz respeito aos freires santos e mártires das Ordens Militares são praticamente inexistentes os estudos sobre o assunto. Para Portugal, a única exceção é o trabalho de António Pestana de Vasconcelos, intitulado “Os Santos das Ordens Militares no *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso”<sup>65</sup>. Esta constatação parece ser uma consequência da escassez de fontes que permitam proceder a um estudo aprofundado e sistemático.

Neste sentido, o ponto de partida deste trabalho a que agora nos propomos, sobre freires e mártires venerados entre as Ordens Militares, será o *Agiologio Lusitano* começado por Jorge Cardoso (1652-1666)<sup>66</sup> e continuado por D. António Caetano de Sousa (1744)<sup>67</sup>. Nas palavras de Maria de Lurdes Correia Fernandes, esta obra assemelha-se a uma espécie de “história da santidade em Portugal” cuja intenção era evitar o esquecimento de tantos aí memorados<sup>68</sup>. Maria de Lurdes Fernandes procedeu a um estudo da obra do *Agiologio Lusitano*, publicando importantes índices remissivos<sup>69</sup>.

No *Agiologio Lusitano* o autor quis perpetuar as vidas dos santos canonizados, dos beatificados, dos veneráveis, os de invulgares virtudes e dos demais indivíduos que deram a vida no combate pela fé de Cristo<sup>70</sup>. As dificuldades que o autor encontrou foram muitas pois nem sempre era possível identificar tudo

<sup>64</sup> MARQUES, José - *Os santos dos caminhos portugueses*. «Revista da Faculdade de Letras - História», III série, vol. 7 (2006), p. 248 (pp. 243-262).

<sup>65</sup> VASCONCELOS, António Pestana de - *Os Santos das Ordens Militares no Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. «Via Spiritus Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», vol. 3 (1996), p. 69-80.

<sup>66</sup> CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos santos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo I, Lisboa: Officina Craesbeekiana, 1652. CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos santos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo II, Lisboa, Officina de Henrique Valente d'Oliveira, 1657. CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos santos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo III, Lisboa, Officina de Antonio Craesbeek de Mello, 1666.

<sup>67</sup> SOUSA, António Caetano - *Agiologio Lusitano*. Tomo IV. Lisboa: Regia Officina Sylviana, 1744.

<sup>68</sup> Cf. MENDES, Paula Almeida - *Milícia e 'Santidade' no agiologio lusitano dos santos, e varoens illustres em virtude do reino de portugal e suas conquistas (1652, 1657, 1666, 1744) de Jorge Cardoso e D. António Caetano de Sousa*. «Via Spiritus Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», vol. 20 (2013), p. 98 (pp. 91-119).

<sup>69</sup> FERNANDES, Maria de Lurdes Correia - *Agiologio Lusitano. Estudo e Índices*. Tomo V. Porto: Faculdade de Letras do Porto, 2002.

<sup>70</sup> VASCONCELOS, António Pestana de - *Os Santos das Ordens Militares no Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. «Via Spiritus Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», vol. 3 (1996), p. 69 (pp. 69-80).

aquilo a que se propunha, como a naturalidade de cada um deles, os lugares onde viveram, as instituições a que pertenceram e os cargos que ocuparam, a sua filiação, o lugar, o tempo e as circunstâncias da sua morte<sup>71</sup>.

De modo a serem incluídos no rol dos “santos”, os indivíduos teriam que prestar provas de santidade, como milagres e visões. No entanto, e de forma a poderem ser considerados entre os de invulgar virtude, o autor recorreu à sua vivência espiritual e temporal, permitindo assim dilatar o número de “santos”, beatos, veneráveis e virtuosos. É invocado o fervor da oração, as mortificações, os jejuns, os exercícios espirituais e piedosos, a devoção aos ofícios divinos, os martírios e as privações a que se sujeitavam<sup>72</sup>. Ao exaltar esses “santos” promovia-se a devoção dos fiéis e estimulava-se a fé dos devotos<sup>73</sup>.

Num primeiro momento, numa cronologia medieval, os “santos” das Ordens Militares (e usaremos essa designação genérica) são associados à guerra ao infiel, tanto na Terra Santa como na Península Ibérica em contexto de Reconquista, e ainda à guerra no norte de África. Entre os freires cavaleiros das Ordens Militares, a guerra por eles praticada assumia uma dimensão sagrada, e convertia num martírio a morte ocorrida em campo de batalha<sup>74</sup>. Posteriormente, no século XVI, as vivências “santas” destes indivíduos estão particularmente associadas às suas práticas espirituais. A Ordem de Cristo é um exemplo paradigmático, sobretudo, após a reforma levada a cabo por Frei António de Lisboa, após 1529, que converteu os freires em conventuais<sup>75</sup>.

Na tabela seguinte estão sistematizados os principais santos, beatos, veneráveis e virtuosos das Ordens Militares portuguesas, entre os séculos XII e XVII.

<sup>71</sup> VASCONCELOS, António Pestana de - *Os Santos das Ordens Militares no Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. «Via Spiritus Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», vol. 3 (1996), p. 69 (pp. 69-80).

<sup>72</sup> VASCONCELOS, António Pestana de - *Os Santos das Ordens Militares no Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. «Via Spiritus Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», vol. 3 (1996), p. 71 (pp. 69-80).

<sup>73</sup> MARQUES, José - *Os santos dos caminhos portugueses*. «Revista da Faculdade de Letras - História», III série, vol. 7 (2006), p. 248 (pp. 243-262).

<sup>74</sup> OLIVEIRA, Luís Filipe - *Para o estudo da religiosidade dos freires: as fontes e alguns problemas*. In FERNANDES, Isabel Cristina Ferreira (coord.) - *Ordens militares e religiosidade: homenagem ao professor José Mattoso*. Palmela: Câmara Municipal de Palmela, 2010, p. 23 (pp. 23-30).

<sup>75</sup> Sobre a reforma de Frei António de Lisboa no convento de Tomar ver SANTOS, Cândido dos - *Os Jerónimos em Portugal: das origens aos fins do século XVII*. 2ª ed. Porto: JNICT, 1996.

<b>Ordem do Hospital/ Ordem de Malta</b>	<b>Ordem de Cristo</b>	<b>Ordem de Avis</b>	<b>Ordem de Santiago</b>
D. Afonso de Portugal, Grão Mestre (†1207)	Fr. Adão Dinis, freire e sacerdote († 1548)	D. Gonçalo Viegas, Mestre (†1195)	Mártires de Tavira (†1242)
D. Garcia Martins (†1306)	Padre Cosme (†1550)	D. Fernando Eanes, Mestre (†1227)	D. Paio Peres Correia, mestre geral († 1275)
Jerónimo Pessoa, cavaleiro († 1565)	Fr. António de Lisboa (†1551)	D. Egas Martins, Mestre († 1364)	Diogo de Gouveia o Moço, prior-mor de Palmela († 1576)
Francisco de Brito, cavaleiro († 1565)	Fr. Matias de Azevedo (†1578)	Infante D. Fernando, Mestre († 1443)	D. Ana de Lencastre, comendadeira (†1623)
	Fr. Tomé de Brito (†1578)		
	Fr. Diogo Peregrino (†1590)		
	Fr. Duarte de Araújo (†1599)		
	D. Leonardo de Sá, freire professo, bispo da China (†1599)		
	Fr. Martinho de Ulhoa, bispo de S. Tomé (†1606)		
	Fr. Aleixo Cotrim (†1648)		
	Fr. Manuel da Assunção, prior (†1651)		
	Fr. António de Lencastre (†1660)		

Tabela 1 - Santos, beatos, veneráveis e virtuosos das Ordens Militares portuguesas entre os séculos XII e XVII<sup>76</sup>.

<sup>76</sup> Fontes: MENDES, Paula Almeida – *“Milícia e ‘Santidade’ no agiologio lusitano dos santos, e varoens ilustres em virtude do reino de portugal e suas conquistas (1652, 1657, 1666, 1744) de Jorge Cardoso e D. António Caetano de Sousa”*. «Via Spiritus Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», vol. 20 (2013), p. 91-

Tendo em conta a informação registada na tabela, procuraremos compreender de que modo a vivência destes indivíduos concorreu para que figurassem entre os “santos” das Ordens Militares portuguesas.

Começemos pela Ordem do Hospital. Os Hospitalários foram a primeira milícia a instalar-se no território Portucalense nos inícios do século XII, fundando um convento em Leça do Bailio. Em 1340, a milícia transferiu a sua sede para o convento do Crato, no Alentejo. Após a instalação da sede internacional da Ordem na ilha de Malta, em 1530, a Ordem adotou esta última designação.

D. Afonso de Portugal, grão mestre da Ordem do Hospital, era filho ilegítimo de D. Afonso Henriques e de D. Châmoa Gomes. Segundo o *Agiologio Lusitano*, esteve presente na conquista da Terra Santa (1204) onde se teria destacado pelo seu esforço e valentia, tendo morrido a 1 de março de 1207; não lhe estão atribuídos quaisquer milagres ou visões<sup>77</sup>. O aniversário da sua morte era comemorado a 1 de março na igreja de S. João de Alporão, em Santarém, estando sepultado à esquerda do altar-mor; esta igreja estava anexa à comenda de Pontével, uma das principais da Ordem de Malta, segundo o autor do *Agiologio*<sup>78</sup>. De D. Afonso, afirma Jorge Cardoso: “Era este famoso heroe de grande coração & magnimidade nas militares empresas & de tam preclaros costumes, & religiosas acções”<sup>79</sup>.

D. Afonso de Portugal, também chamado Fernando Afonso, terá nascido cerca de 1140, surgindo na Corte em 1159; após 1169 teria sido nomeado alferes-mor, cargo que ocupou durante três anos; segundo Cláudio Neto, depois de uma estadia em Leão terá ingressado na Ordem do Templo e posteriormente transferido para a Ordem de S. João do Hospital<sup>80</sup>. Esta última informação não

119; PICOITO, Pedro - *As Ordens Militares e o culto dos mártires em Portugal*. In FERNANDES, Isabel Cristina Ferreira (coord.) - *Ordens militares e religiosidade: homenagem ao professor José Mattoso*. Palmela: Câmara Municipal de Palmela, 2010, p. 73-90; VASCONCELOS, António Pestana de - *Os Santos das Ordens Militares no Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. «Via Spiritus Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», vol. 3 (1996), p. 69-80; SOUSA, António Caetano - *Agiologio Lusitano*. Tomo IV. Lisboa: Regia Officina Sylviana, 1744; CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo I, Lisboa: Officina Craesbeckiana, 1652; CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo II, Lisboa, Officina de Henrique Valente d'Oliveira, 1657; CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo III, Lisboa, Officina de Antonio Craesbeck de Mello, 1666.

<sup>77</sup> VASCONCELOS, António Pestana de - *Os Santos das Ordens Militares no Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. «Via Spiritus Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», vol. 3 (1996), p. 73 (pp. 69-80).

<sup>78</sup> CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo II, Lisboa, Officina de Henrique Valente d'Oliveira, 1657, pp. 6, 15.

<sup>79</sup> CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo II, Lisboa, Officina de Henrique Valente d'Oliveira, 1657, p. 6.

<sup>80</sup> NETO, Cláudio - *‘E mataram-no os freires d’uclés em Evora’: a memória das ordens militares através do Livro Velho*

parece plausível, pois a Ordem do Templo não autorizava os seus freires a saírem para outras Ordens, pelo que D. Afonso terá ingressado logo nos Hospitalários. Alcançou o cargo de Grão-Mestre da Hispânia, em 1198, e o de Grão-Mestre dos Hospitalários em 1202, tendo participado na quarta Cruzada. Na sequência de um conflito interno terá abandonado o grão-mestrado e regressado a Portugal em 1206, morrendo no ano seguinte, envenenado em Évora por membros da Ordem de Santiago, segundo o *Livro Velho de Linhagens*<sup>81</sup>.

Entre os Hospitalários venerados, refira-se o beato D. Garcia Martins (m. 1306), que «por suas heroicas proesas na guerra, & virtudes na paz», foi nomeado «Bailio, & graó Commendador, não sômente em Portugal, mas em outros quatro Reinos de Hespanha»<sup>82</sup>. Foi sepultado em Leça do Bailio na igreja do convento e, à semelhança de outros varões falecidos em odor de santidade, também o seu «sancto corpo [...] foi por largo tempo, com grande freqüência, & deuoção vesitado, & venerado dos feis», sendo-lhe atribuídos inúmeros milagres<sup>83</sup>.

Jerónimo Pessoa e Francisco de Brito eram cavaleiros da Ordem de Malta e morreram a 23 de junho de 1565. Destacaram-se no combate aos infiéis, particularmente no cerco a Malta e no assalto à fortaleza de S. Telmo, em 1565, figurando entre os mártires da milícia e memorados no *Agiologio* a 23 de junho<sup>84</sup>. Após a sua morte os seus corpos foram alvo de grande martírio, conforme referido no *Agiologio*<sup>85</sup>. Segundo Jorge Cardoso, destacaram-se

*em diversos encontros que tiverão com os Ismaelitas [...] principalmente na tomada de Villa de Castel-torres, em a costa de Barbaria, & no sitio da fortaleza de San Telmo, em Malta, quando foi combatida por Solimão,*

*de Linhagens*. In CRESSIER, Patrice; SALVATIERRA CUENCA, Vicente (eds.) - *Las Navas de Tolosa 1212-2012*. Jaén, 2014, pp. 257-258 (pp. 255-264).

<sup>81</sup> NETO, Cláudio - *E mataram-no os freires d'uclés em Evora: a memória das ordens militares através do Livro Velho de Linhagens*. In CRESSIER, Patrice; SALVATIERRA CUENCA, Vicente (eds.) - *Las Navas de Tolosa 1212-2012*. Jaén, 2014, p. 258 (pp. 255-264).

<sup>82</sup> Cf. MENDES, Paula Almeida - *Milícia e 'Santidade' no agiologio lusitano dos santos, e varoens ilustres em virtude do reino de portugal e suas conquistas (1652, 1657, 1666, 1744) de Jorge Cardoso e D. António Caetano de Sousa*. «Via Spiritus Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», vol. 20 (2013), p. 109 (pp. 91-119).

<sup>83</sup> MENDES, Paula Almeida - *Milícia e 'Santidade' no agiologio lusitano dos santos, e varoens ilustres em virtude do reino de portugal e suas conquistas (1652, 1657, 1666, 1744) de Jorge Cardoso e D. António Caetano de Sousa*. «Via Spiritus Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», vol. 20 (2013), p. 109 (pp. 91-119).

<sup>84</sup> CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo III. Lisboa: Oficina de Antonio Craesbeek de Mello, 1666, p. 798.

<sup>85</sup> VASCONCELOS, António Pestana de - *Os Santos das Ordens Militares no Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. «Via Spiritus Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», vol. 3 (1996), p. 74 (pp. 69-80).

*emperador dos Turcos [...] morrendo na peleja com as espadas nas mãos pela exaltação da Fé & nome de Christo*<sup>86</sup>.

A Ordem do Templo foi fundada na Palestina, cerca de 1118-1119, promovendo a defesa dos lugares santos e a proteção dos peregrinos. O reconhecimento formal da nova instituição religioso-militar ocorreu no Concílio de Troyes, em 1128, mas já antes o seu Mestre, Hugo de Payens, percorrera o Ocidente europeu divulgando a Ordem e procurando vocações e donativos para prosseguir a defesa da Terra Santa, fomentando a articulação entre o Ocidente e o Oriente latino.

Os cavaleiros da Ordem do Templo terão iniciado a sua incursão no Condado Portucalense em meados da década de 20 do século XII, sendo certa a sua instalação em Soure após a concessão deste território à milícia templária, pela Condessa D. Teresa em 1128. Não se conhecem freires santos, beatos, venerados ou virtuosos entre os Templários portugueses. O mesmo se pode dizer para os restantes freires Templários, tanto em território europeu como os do Oriente latino. Segundo Tom Licence, não há provas que algum Templário tenha alcançado póstuma veneração<sup>87</sup>. O motivo estará com certeza não apenas na destruição de provas, mas também porque os eventuais cultos terão desaparecido na sequência da dissolução e queda em desgraça dos Templários. Licence vai ainda mais longe, ao sugerir que os Templários não possuíam nenhuma coordenação devocional nem indivíduos qualificados que pudessem promover a santidade Templária através de narrativas hagiográficas<sup>88</sup>. Não obstante, afirma que durante o processo de supressão da Ordem do Templo, apareceu uma relíquia da cabeça de Hugo de Payens, representando a única referência ao culto devotado ao primeiro mestre Templário<sup>89</sup>.

Em Portugal, após a supressão da Ordem do Templo em 1312, o seu património foi integrado na Ordem de Cristo, criada em 1319 por intervenção de D. Dinis junto da cúria pontifícia. A Ordem de Cristo, primeiro por intermédio do infante D. Henrique, seu governador entre 1420 e 1460, ficou associada aos Descobrimentos portugueses e à exaltação da fé de Cristo, projetando os ideais

<sup>86</sup> CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo III. Lisboa: Oficina de Antonio Craesbeek de Mello, 1666, p. 793.

<sup>87</sup> LICENCE, Tom - *The Templars and the Hospitallers, Christ and the Saints*. In «Crusades», vol. 4 (2005). Routledge, p. 53 (pp. 39-58).

<sup>88</sup> LICENCE, Tom - *The Templars and the Hospitallers, Christ and the Saints*. In «Crusades», vol. 4 (2005). Routledge, p. 53 (pp. 39-58).

<sup>89</sup> LICENCE, Tom - *The Templars and the Hospitallers, Christ and the Saints*. In «Crusades», vol. 4 (2005). Routledge, p. 53 (pp. 39-58).

de Cruzada, primeiro em África e mais tarde na Ásia.

O Padre Cosme recebeu o hábito da Ordem de Cristo em 1530, tornando-se professo dois anos mais tarde e fazendo parte do grupo de doze religiosos com que Frei António de Lisboa iniciou a reforma conventual da Ordem de Cristo. Conta o *Agiologio* que, quando caiu de cama doente, no seu lençol ficara gravada a sua figura numa analogia com o Sudário do próprio Cristo, tendo-se convertido em relíquia de grande veneração, e tendo morrido em março de 1550<sup>90</sup>. “Era varão de eximia simplicidade, candidez de animo, pureza angelica, modestia exemplar & rara compustura de olhos, com outras heroicas virtudes”<sup>91</sup>. Foi sepultado no “comum cemiterio de Thomar” e a sua festa era celebrada a 21 de março no convento de Tomar<sup>92</sup>.

Frei Adão Dinis, sacerdote da Ordem de Cristo morreu a 4 de janeiro de 1548. Conta Jorge Cardoso, que o dito freire, como expiação do seu pecado venial enquanto sacerdote, decidiu recolher-se a uma cova depois de repartir os seus bens por obras pias; porém por intervenção de Frei Amador Arrais, mais tarde nomeado bispo de Portalegre (1581), foi para a ermida de Nossa Senhora de Vila Velha e, sempre que regressava à cidade, levava lenha para aquecimento dos pobres e doentes do hospital; entre as suas ações espirituais destacavam-se as mortificações, o jejum e as contínuas orações<sup>93</sup>, ficando por tal memorado entre os “santos” da Ordem de Cristo.

Também Frei António de Lisboa é referenciado por Jorge Cardoso no *Agiologio* enquanto freire jerónimo e prior mor da Ordem de Cristo, tendo morrido em junho de 1551. As suas ações destacaram-se a nível temporal, enquanto reformador da Ordem de Cristo e do convento de Alcobça, por ordem de D. João III; enquanto inquisidor de Tomar presidiu a um auto de fé em 1544<sup>94</sup>. O *Agiologio*, que memora o dito prior a 21 de junho, reporta-se a Frei António como “monge de conhecida prudencia, reformada vida & assinalada virtude”<sup>95</sup>.

<sup>90</sup> VASCONCELOS, António Pestana de - *Os Santos das Ordens Militares no Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. «Via Spiritus Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», vol. 3 (1996), pp. 71, 79 (pp. 69-80).

<sup>91</sup> CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo II. Lisboa: Officina de Henrique Valente d'Oliveira, 1657, p. 254.

<sup>92</sup> CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo II. Lisboa: Officina de Henrique Valente d'Oliveira, 1657, pp. 254 e 261.

<sup>93</sup> VASCONCELOS, António Pestana de - *Os Santos das Ordens Militares no Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. «Via Spiritus Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», vol. 3 (1996), p. 78 (pp. 69-80).

<sup>94</sup> VASCONCELOS, António Pestana de - *Os Santos das Ordens Militares no Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. «Via Spiritus Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», vol. 3 (1996), p. 80 (pp. 69-80).

<sup>95</sup> CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo III. Lisboa: Officina de Antonio Craesbeek de Mello, 1666, p. 768.

Frei Duarte de Araújo foi prior mor da Ordem de Cristo já durante o período de observância regular, tendo estado em Roma a tratar de assuntos da Ordem, por ordem de Filipe II de Espanha; apesar de figurar no *Agiologio*, o seu autor não lhe atribui qualquer especial ação espiritual, milagre ou visão; morreu em abril de 1599<sup>96</sup>. A sua memória era comemorada no convento de Tomar a 17 de abril e, segundo Jorge Cardoso, fora o 13º prior mor do convento de Tomar “cujo triennio administrou com singular exemplo, prudencia & mansidão, esmaltando estas virtudes com suas muitas letras”<sup>97</sup>.

D. Leonardo de Sá fora freire professo da Ordem de Cristo e sagrado segundo bispo da China em 1577. Na narrativa do *Agiologio*, ao regressar do Concílio de 1585, a sua nau naufragou tendo ficado prisioneiro na costa de Achém; durante o cativeiro animava os companheiros para que permanecessem firmes na fé de Cristo; morreu a 13 de março de 1599<sup>98</sup>. O seu aniversário era celebrado a 13 de março na catedral de Macau “na qual procedeo sempre com reformativo exemplo & e não menos virtude, acompanhada de boas letras & pulpito”<sup>99</sup>.

D. António Caetano de Sousa foi o continuador da obra de Jorge Cardoso na redação do *Agiologio Lusitano*. Relata que, na “chorada Batalha de Alcacer” de África morreram Frei Matias de Azevedo e Frei Tomé de Brito, ambos freires da Ordem de Cristo, e memorados a 4 de agosto:

*como valerosos soldados da milicia do Senhor, exortando aos catholicos, confessando os moribundos, e confundindo os infieis, que os vião, sem temor da morte animavão aos christãos, até que atravessados nas barbaras lanças, subirão as suas almas ao premio eterno*<sup>100</sup>.

Entre o espólio artístico da Biblioteca Nacional encontra-se uma pintura – um óleo sobre tela – cuja proveniência, pensa-se, terá vindo de um convento após a extinção das ordens religiosas (1834) e que integra o património da biblioteca desde 1854. Nesse quadro, atribuído ao século XVIII, está representado Frei Diogo Peregrino, cavaleiro professo da Ordem de Cristo e fidalgo da Casa Real,

<sup>96</sup> VASCONCELOS, António Pestana de - *Os Santos das Ordens Militares no Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. «Via Spiritus Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», vol. 3 (1996), p. 79 (pp. 69-80).

<sup>97</sup> CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo II. Lisboa: Officina de Henrique Valente d'Oliveira, 1657, p. 617.

<sup>98</sup> VASCONCELOS, António Pestana de - *Os Santos das Ordens Militares no Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. «Via Spiritus Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», vol. 3 (1996), p. 78 (pp. 69-80).

<sup>99</sup> CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo II. Lisboa: Officina de Henrique Valente d'Oliveira, 1657, p. 159.

<sup>100</sup> SOUSA, António Caetano - *Agiologio Lusitano*. Tomo IV. Lisboa: Regia Officina Sylviana, 1744, p. 422.

com o hábito de franciscano. Segundo uma legenda aposta na margem inferior da tela, Frei Diogo Peregrino “viveo no jejum e penitencia que a todos admirava, e por sua intercessão Deos obrava muitos prodigios, e milagres. Faleceo em 1590”<sup>101</sup>.

D. Frei Martinho de Ulhoa “já homem avançado na idade tomou o habito [da Ordem de Cristo] no anno de 1550” e foi nomeado bispo de S. Tomé em março de 1577, tendo morrido a 8 de agosto de 1606, como se pode ler no seu epitáfio no Convento da Luz<sup>102</sup>. Durante o seu ministério enquanto bispo de S. Tomé é-lhe atribuído o milagre da “excomunhão das árvores”:

*cheyo de zelo, à vista de muito povo, excommungou humas arvores, e copadas de ramos, que na presença de todos ficarão seccas, e como crestadas da geadá [...] e para mais os convencer, usando da cerimonia da Igreja, as absolveo da excomunhão, e logo tornando ao que erão dantes, reverdescerão*<sup>103</sup>.

Frei Aleixo Cotrim professou na Ordem de Cristo em 1613, logo exercitando-se em mortificações e virtudes, sem abandonar os estudos e “deitou muitos bons discipulos tanto nas humanas letras como na virtude”<sup>104</sup>. É memorado no *Agiologio* dia 10 de julho, tendo morrido em 1648 com 60 anos de idade<sup>105</sup>.

Frei Manuel da Assunção, memorado a 3 de julho, fora prior geral do convento de Tomar e morreu em 1651. Destacou-se pela admirável caridade com que distribuía esmolas e por tal ficou memorado:

*por esta singular compaixão do proximo lhe foy retribuida como premio da sua fé, vendo se multiplicado no celleiro o pão, como observou com admiração a pessoa que o distribuia. Neste tempo foy chamado do eterno remunerador*<sup>106</sup>.

Em 1660 morreu Frei António de Lencastre no Colégio de Coimbra da Ordem de Cristo e memorado no *Agiologio* a 7 de agosto. Era filho de D.

<sup>101</sup> Biblioteca Nacional Digital (BND) 22978 - *Frei Diogo Peregrino. Retrato*. Biblioteca Nacional Digital. Disponível em <<https://purl.pt/22978>>.

<sup>102</sup> SOUSA, António Caetano - *Agiologio Lusitano*. Tomo IV. Lisboa: Regia Officina Sylviana, 1744, pp. 474 e 482.

<sup>103</sup> SOUSA, António Caetano - *Agiologio Lusitano*. Tomo IV. Lisboa: Regia Officina Sylviana, 1744, p. 475.

<sup>104</sup> SOUSA, António Caetano - *Agiologio Lusitano*. Tomo IV. Lisboa: Regia Officina Sylviana, 1744, p. 122.

<sup>105</sup> SOUSA, António Caetano - *Agiologio Lusitano*. Tomo IV. Lisboa: Regia Officina Sylviana, 1744, p. 122.

<sup>106</sup> SOUSA, António Caetano - *Agiologio Lusitano*. Tomo IV. Lisboa: Regia Officina Sylviana, 1744, p. 37.

António Luís de Lencastre, comendador-mor de Avis, e fora prior do convento. Apesar da sua vida breve deixou “muitos credits de virtuoso [...] entre os seus religiosos”<sup>107</sup>, ficando memorado pelas suas virtudes.

A Ordem de Avis, inicialmente designada Milícia dos Freires de Évora, terá sido fundada cerca de 1175-1176, na dita cidade, instalando-se na vila de Avis após 1215.

D. Gonçalo Viegas foi o primeiro Mestre da milícia de Avis e perdeu a vida na batalha de Alarcos, a 18 de julho de 1195. Ficou memorado como mártir. Apesar de D. Gonçalo Viegas não ter título de santo,

*o livro antigo dos obitos de S. Vicente extra muros de Lisboa o nomea por Martyr em dous lugares. O primeiro: 15 kal. Aug. Commemoratio Gonçalvi Egea Mag. Fratrum d'Elbora & eorum qui cum eo mortui sunt pro Domino, o segundo: 10 kal. eiusdem mensis, obiit Gonçalvus Egea & ommen eorum qui cum eo passi sunt. Dando a entender que morreo este glorioso Mestre com seus cavalleiros peleijando contra os Mouros, pela exaltação da Fee*<sup>108</sup>.

Sucedeu-lhe no mestrado de Avis D. Fernando Eanes. Memorado no *Agiologio Lusitano* no dia 12 de agosto, pela sua heroicidade, abandonou a milícia de Évora e entrou no eremitério da Serra de Ossa:

*Achou-se nas empresas mais arriscadas com tanta resolução, que a passos largos caminhava à heroicidade [...] levado de superior impulso deixou o nobre cavalleiro a milicia da terra para combater em vida solitaria o Ceo, como caminho mais seguro de salvação*<sup>109</sup>. E conclui “aos seus esclarecidos troféos [...] soube unir virtude solida em que perseverou até morte, pelo que piamente cremos mereceo gozar da eterna bemaventurança”<sup>110</sup>.

D. Egas Martins foi eleito Mestre da milícia de Avis cerca de 1355, tendo permanecido à frente dos destinos da Ordem durante nove anos. Apesar de o incluir no *Agiologio*, Jorge Cardoso não lhe atribui qualquer ação temporal ou espiritual, nem visões ou milagres<sup>111</sup>. No referido *Agiologio*, a memória de

<sup>107</sup> SOUSA, António Caetano - *Agiologio Lusitano*. Tomo IV. Lisboa: Regia Officina Sylviana, 1744, p. 472.

<sup>108</sup> CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo III. Lisboa: Officina de Antonio Craesbeek de Mello, 1666, p. 764.

<sup>109</sup> SOUSA, António Caetano - *Agiologio Lusitano*. Tomo IV. Lisboa: Regia Officina Sylviana, 1744, pp.521-522.

<sup>110</sup> SOUSA, António Caetano - *Agiologio Lusitano*. Tomo IV. Lisboa: Regia Officina Sylviana, 1744, p. 523.

<sup>111</sup> VASCONCELOS, António Pestana de - *Os Santos das Ordens Militares no Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*.

D. Egas Martins é lembrada a 20 de junho e diz-nos o autor que sucedeu no mestrado de Avis a João Afonso pelos anos de 1355 tendo governado nove anos

*com grande acerto, & prudencia singular. A quem os historiographos estrangeiros fazem martyr & sancto. A causa do certame & circumstancias delle, com os progressos de sua religiosa vida nos escondeo o tempo*<sup>112</sup>.

Jorge Cardoso acrescenta que terá morrido cerca de 1364 e que a sua memória era registada num catálogo de santos do reino sob a designação “D. Egas, Mestre de Aviz, foi Martyr & Sancto”<sup>113</sup>. Frei Jerónimo Román, na sua História da Ordem de Avis, aponta uma informação muito lacunar para o mestre D. Egas Martins: apenas que lhe sucedeu D. Martinho do Avelar<sup>114</sup>.

O infante D. Fernando, um dos infantes da Ínclita Geração, fora nomeado administrador da Ordem de Avis por seu irmão, o rei D. Duarte, em 1434. Após o desastre de Tânger (1437), acabou por morrer no cativeiro em Fez, a 5 de junho de 1443<sup>115</sup>, enquanto mártir. O autor do *Agiologio Lusitano* memora, assim, a vida virtuosa deste infante a 5 de junho e o relato que transmite da sua vida parece decalcado da biografia redigida por Frei João Álvares, secretário e biógrafo do dito infante<sup>116</sup>, como veremos mais à frente.

O autor do *Agiologio* destaca as esmolas que o infante D. Fernando distribuía aos pobres e a conventos, os jejuns, as orações e as privações que padeceu no cativeiro, atribuindo-lhe ainda a relato da seguinte visão:

*quando abrindo os olhos vi huma luz extraordinaria, e no meio della a huma Senhora assentada sobre hum throno de gloria, com tal magestade e fermosura, que me pareceo ser a Rainha dos Anjos cercada de copioso numero de bem aventurados [...] trazia na mão um calice e hum livro*

«Via Spiritus Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», vol. 3 (1996), p. 77 (pp. 69-80).

<sup>112</sup> CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo III. Lisboa: Officina de Antonio Craesbeek de Mello, 1666, p. 752.

<sup>113</sup> CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo III. Lisboa: Officina de Antonio Craesbeek de Mello, 1666, p. 764.

<sup>114</sup> ROMÁN, Jerónimo - *História das Ínclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*. In COSTA, Paula Pinto (ed.) - *História das Ínclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. Luís Adão da Fonseca (coord.) - *Militarium Ordinum Analecta*. Vol. 10. Porto: Fundação Eng.º António de Almeida/ CEPSE, 2008, p. 249. Disponível em <<http://www.cepsepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-11-1>>.

<sup>115</sup> VASCONCELOS, António Pestana de - *Os Santos das Ordens Militares no Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. «Via Spiritus Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», vol. 3 (1996), p. 76 (pp. 69-80).

<sup>116</sup> CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo III. Lisboa: Officina de Antonio Craesbeek de Mello, 1666, pp. 543-550.

*aberto no qual divizeei escrito com letras de ouro In principio erat Verbum [...]. A Senhora pondo então os olhos de sua benignidade neste grande peccador, e indigno servo seu disse: Hoje virás para esta companhia e reinarás com meu Unigenito Filho na gloria. E com isto desapareceu a visão<sup>117</sup>.*

A Ordem de Santiago, com origem no território leonês por volta de 1164, constituiu-se com a intenção de combater os muçulmanos, expandindo-se rapidamente para o Condado Portucalense onde, cerca de 1172/1173, recebe as primeiras doações patrimoniais.

Quanto aos freires venerados na Ordem de Santiago, o *Agiologio Lusitano* começa por registar a memória do Mestre D. Paio Peres Correia (m. 1275), no dia 10 de fevereiro, cuja festa se celebrava na igreja de Santa Maria de Tudia, no reino de Leão. O dito Mestre destacou-se na tomada de várias praças junto de D. Sancho II, enquanto comendador-mor da Ordem de Santiago e, em 1242, fora eleito Mestre de Santiago em toda a Hispânia; ao lado do rei Fernando III de Leão e Castela ajudou a conquistar inúmeros territórios na Andaluzia, em particular Sevilha. Na tomada de Llerena, conta o *Agiologio*:

*pelleijando se muitas horas, sem conhecida ventagem, como o sol se fosse pondo no Occidente, vendo o sancto Mestre que lhe faltava o dia para conseguir a victoria (cheio de celestial confiança) pedio a Deos, por intercessão da Rainha dos Anjos (naquelle seu dia) mandasse parar o lucido planeta para alcançar daquelles infieis perfeita victoria, rompendo por vezes nestas palavras: S. Maria detem teu dia. E precedendo apparecimento da Senhora, parou o sol o curso em seo emisferio miraculosamente por espaço consideravel, obedecendo a sua voz (como antigamente à de Iosue) até que o valeroso e sancto Mestre conseguiu a victoria<sup>118</sup>.*

E atribui-lhe outro milagre nesse mesmo dia:

*E na mesma occasião, estando o exercito falto de agua, postos os olhos no ceo, bateo (como outro Moyses) o conto da lança numa pedra & brotou*

<sup>117</sup> CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo III. Lisboa: Oficina de Antonio Craesbeek de Mello, 1666, p. 550.

<sup>118</sup> CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo I. Lisboa: Oficina Craesbeekiana, 1652, p. 394.

*logo della tanta abundancia de agoa, que o exercito sequioso se satisfez*<sup>119</sup>.

D. Paio Peres Correia destacou-se ainda na conquista do Algarve e está associado ao culto aos mártires de Tavira, nomeadamente, seis cavaleiros santiaguistas e um mercador cristão. Na igreja de Santa Maria dos Mártires, ou do Castelo, em Tavira, acha-se um culto muito particular aos Sete Cavaleiros de Tavira, em memória dos espatários e do mercador que morreram na conquista da vila por D. Paio Peres Correia, em 1242. No texto da crónica da conquista do Algarve pode ler-se que os seus “corpos forão depois tidos em grande relíquia e reverencia e devação como a mártires que expargiram seu sangue por honra da fé de Jesus Cristo”<sup>120</sup>. Trata-se de um exemplo de freires que, apesar de nunca terem sido alvo de um processo de canonização, são objeto de devoção popular. A visitação da Ordem a esta região algarvia, em 1518, dá-nos conta de uma procissão anual em honra dos ditos cavaleiros no dia 11 de junho, aniversário da conquista de Tavira e dia de S. Barnabé, determinando a reparação do seu túmulo para que se não perca “tal memoria e o povoo tem mui grande devoção nelles”<sup>121</sup>.

No dia 2 de abril, o autor do *Agiologio* regista a celebração no convento de Palmela, cabeça da Ordem de Santiago, da “pia memoria” de Diogo de Gouveia o Moço, prior-mor do dito convento, visitador da Ordem, redator de estatutos e que deixou “fama de homem sancto”<sup>122</sup>. Segundo o seu epitáfio, morreu no convento de Palmela a 2 de abril de 1576<sup>123</sup>. Durante o seu priorado realizaram-se várias visitas às igrejas e comendas da Ordem de Santiago, nomeadamente entre os anos de 1570 e 1572, com o intuito de se conhecer não só o estado do património, mas também o bom cumprimento da normativa da instituição<sup>124</sup>.

D. Ana de Lencastre, comendadeira de Santos-o-Novo, filha de D. Luís de

<sup>119</sup> CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo I. Lisboa: Officina Craesbeekiana, 1652, p. 394.

<sup>120</sup> Cf. PICOITO, Pedro - *As Ordens Militares e o culto dos mártires em Portugal*. In FERNANDES, Isabel Cristina Ferreira (coord.) - *Ordens militares e religiosidade: homenagem ao professor José Mattoso*. Palmela: Câmara Municipal de Palmela, 2010, p. 88 (pp. 73-90).

<sup>121</sup> Cf. PICOITO, Pedro - *As Ordens Militares e o culto dos mártires em Portugal*. In FERNANDES, Isabel Cristina Ferreira (coord.) - *Ordens militares e religiosidade: homenagem ao professor José Mattoso*. Palmela: Câmara Municipal de Palmela, 2010, p. 88 (pp. 73-90).

<sup>122</sup> CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo II. Lisboa: Officina de Henrique Valente d'Oliveira, 1657, pp. 393-394.

<sup>123</sup> CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo II. Lisboa: Officina de Henrique Valente d'Oliveira, 1657, p. 401.

<sup>124</sup> FARINHA, Maria do Carmo; JARA, Anabela Azevedo - *Mesa da Consciência e Ordens: inventário*. Lisboa: IAN/TT, 1997, p. 336.

Lencastre, comendador da Ordem de Avis, e neta de D. Jorge de Lencastre que fora administrador da Ordem de Santiago e Avis, morreu em 1623 ou 1624 e dela salientava-se a sua vida devota e espiritual<sup>125</sup>.

Dentre estes “santos” das Ordens Militares são escassos aqueles que alcançaram a memoração através do exercício da guerra santa. Com base no que foi dito até este momento, podemos sistematizar o nome de seis indivíduos das referidas quatro Ordens Militares estabelecidas no reino português:

<b>Ordem do Hospital</b>	D. Garcia Martins (m. 1306) Fr. Jerónimo Pessoa e Fr. Francisco Brito (m. 1565)
<b>Ordem de Cristo</b>	Fr. Matias de Azevedo e Fr. Tomé de Brito (m. 1578)
<b>Ordem de Avis</b>	D. Gonçalo Viegas (m. 1195) Infante D. Fernando (m. 1443)
<b>Ordem de Santiago</b>	D. Paio Peres Correia (m. 1275)

Tabela 2 - “Santos” mártires das Ordens Militares<sup>126</sup>.

Apesar da escassez das fontes, os feitos heróicos de dois destes freires “santos” foram perpetuados pela cronística medieval das Ordens Militares, nomeadamente, a *Coronica de como Dom Payo Correa Mestre de Santiago de Castella tomou este reyno do Algarve aos Moros* e o *Tratado da vida e feitos do muito virtuoso senhor infante D. Fernando*.

Constatamos que as diferentes narrativas, hagiográfica e cronística, concorrem para uma dupla finalidade: a narrativa hagiográfica visa fundamentar a santificação no martírio; a narrativa cronística usa a guerra religiosa para fundamentar a apropriação política e territorial.

<sup>125</sup> MENDES, Paula Almeida - *Paradigmas de papel: a escrita e a edição de “Vidas” de Santos e de “Vidas” devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto: CITCEM, 2017, p. 96.

<sup>126</sup> Fontes: MENDES, Paula Almeida – “*Milícia e ‘Santidade’ no agiologio lusitano dos santos, e varoens illustres em virtude do reino de portugal e suas conquistas (1652, 1657, 1666, 1744) de Jorge Cardoso e D. António Caetano de Sousa*”. «Via Spiritus Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», vol. 20 (2013), p. 91-119; PICOITO, Pedro - *As Ordens Militares e o culto dos mártires em Portugal*. In FERNANDES, Isabel Cristina Ferreira (coord.) - *Ordens militares e religiosidade: homenagem ao professor José Mattoso*. Palmela: Câmara Municipal de Palmela, 2010, p. 73-90; VASCONCELOS, António Pestana de - *Os Santos das Ordens Militares no Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. «Via Spiritus Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», vol. 3 (1996), p. 69-80; SOUSA, António Caetano - *Agiologio Lusitano*. Tomo IV. Lisboa: Regia Officina Sylviana, 1744; CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo I, Lisboa: Officina Craesbeckiana, 1652; CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo II, Lisboa, Officina de Henrique Valente d’Oliveira, 1657; CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo III, Lisboa, Officina de Antonio Craesbeck de Mello, 1666.

## 2. 2 Narrativas medievais de freires mártires das Ordens Militares

A crónica da conquista do Algarve por D. Paio Peres Correia, é um texto cujo autor se ignora, bem como o tempo em que foi redigido, e que se conhece apenas através de uma cópia do século XVIII<sup>127</sup>. Apesar de o seu autor ser desconhecido, poderá tratar-se de um freire santiaguista pelo destaque dado à figura do Mestre e aos freires martirizados.

Mestre Paio Peres Correia nasceu em Portugal, no couto de Fralães, solar dos Correia, em Barcelos (Braga), no início do séc. XIII. Muito novo foi nomeado comendador de Alcácer, cargo que ocupou durante nove anos (1232-1241). Depois foi nomeado comendador-mor de Uclés, razão que justifica a sua aproximação a Fernando III de Castela e ao infante D. Afonso herdeiro do trono castelhano, junto ao qual participou, já como mestre da Ordem, na conquista do reino de Múrcia. Enquanto representante diplomático do rei Afonso X deslocou-se a Roma em 1258 e em 1263 interveio nas negociações entre o rei de Castela e o rei D. Afonso III de Portugal na resolução do conflito pela posse do Algarve<sup>128</sup>.

A crónica da conquista do Algarve relata a tomada das vilas de Cacela, Castro Marim, Tavira e Faro com enfoque na figura do Mestre D. Paio Peres Correia e a gesta dos seis freires cavaleiros santiaguistas e do mercador Garcia Rodrigues, martirizados pelos “*moros*”. Isabel Marcante considera este um dos momentos mais relevantes da crónica onde se espelha “a coragem, a fidelidade, a excecionalidade e a devoção no cumprimento do serviço de Deus”: a coragem dos seis cavaleiros que resistem até à morte, a fidelidade do mercador que vai em socorro dos cavaleiros e aí perece, e a excecionalidade do Mestre que vinga a morte dos sete, tomando Tavira e desbaratando os mouros<sup>129</sup>. A memória do feito é projetada na lápide erigida na igreja de Santa Maria (sagrada sobre a antiga mesquita):

*e tomada a villa deixo a o Mestre segura e tornou com munta gente  
às Anttas onde jazião os cavalleiros mortos e com grande gemidos e dor os*

<sup>127</sup> MARCANTE, Isabel Maria Pessanha - *Memória e Imaginário medievais em quatro relatos de conquista*. Dissertação de mestrado. Lisboa: Universidade Aberta, 2019, p. 72.

<sup>128</sup> LÓPEZ FERNÁNDEZ, Manuel - *La persona de Pelay Pérez Correa maestre de la Orden de Santiago*. In FERNANDES, Isabel Cristina (coord.) - *As ordens militares e as ordens de cavalaria na construção do mundo ocidental*. Ed. Colibri/Câmara Municipal de Palmela, 2005, p. 192 (pp. 191-225).

<sup>129</sup> MARCANTE, Isabel Maria Pessanha - *Memória e Imaginário medievais em quatro relatos de conquista*. Dissertação de mestrado. Lisboa: Universidade Aberta, 2019, pp. 74-76.

*tirarão dante os mouros que jazião os corpos delles lançados no sangue com as espadas nuas e trouxeram nos à villa e fizerão na mesquitta mor da Igreja de Santa Maria e mandou o Mestre fazer um moemento em que pos sete escudos com as vieiras do senhor Santiago a ali forão subterrado todos seis e o mercador com elles os nomes dos quais são os que se seguem Dom Pero Pais comendador mor, Mem do Valle, Damião Vaz, Alvaro Gracia, Estevão Vaz, Valério de Osá, e o mercador Gracia Rodrigues cujos corpos forão depois tidos em grande reliquia e reverencia e devoção como a mártires que expargirão seu sangue por honrra da fee de Jesus Christo<sup>130</sup>.*

Com este monumento funerário prolongava-se no tempo a devoção a estes mártires da Ordem de Santiago, levando os devotos não só a reviver os acontecimentos que conduziram ao dito martírio, mas também a identificarem-se espiritualmente com os referidos mártires<sup>131</sup>.

Após a conquista de Faro, em 1249, o autor da crónica da conquista do Algarve, recria um diálogo entre D. Afonso III e o Mestre de Santiago D. Paio Peres Correia<sup>132</sup>, onde é exaltado o martírio enquanto entrega a Cristo para salvação das almas. Demonstrando o rei grande pesar pela morte de cavaleiros nos combates das vilas algarvias, contesta o Mestre “Senhor, disse o Mestre, não tomais nojo por os mortos porque morrerão no serviço de Deus e salvação de suas almas”<sup>133</sup>. Esta declaração do Mestre condensa a teorização do conceito de guerra santa<sup>134</sup>. Segundo Jean Flori, a guerra santa era considerada uma vontade divina e, por consequência, conducente à salvação atribuindo ainda recompensas espirituais àqueles que lutavam até à morte<sup>135</sup>. Com Leão IX (1049-1054), a guerra fora colocada ao serviço do Papado, difundindo-se o carácter santo da atividade bélica, cujas raízes remontam à cultura bíblica e a Santo Agostinho. A

<sup>130</sup> *Crónica de como D. Paio Correia, mestre de Santiago de Castela tomou este reino do Algarve aos mouros*. Transcrição de Óscar Caeiro Pinto. Tavira: Arquivo Municipal, ed. 2013, pp. 12-13.

<sup>131</sup> MARCANTE, Isabel Maria Pessanha - *Memória e Imaginário medievais em quatro relatos de conquista*. Dissertação de mestrado. Lisboa: Universidade Aberta, 2019, p. 99.

<sup>132</sup> PICOITO, Pedro - *As Ordens Militares e o culto dos mártires em Portugal*. In FERNANDES, Isabel Cristina Ferreira (coord.) - *Ordens militares e religiosidade: homenagem ao professor José Mattoso*. Palmela: Câmara Municipal de Palmela, 2010, p. 74 (pp. 73-90).

<sup>133</sup> *Crónica de como D. Paio Correia, mestre de Santiago de Castela tomou este reino do Algarve aos mouros*. Transcrição de Óscar Caeiro Pinto. Tavira: Arquivo Municipal, ed. 2013, p. 19.

<sup>134</sup> Sobre este processo da guerra justa e da guerra santa ver FLORI, Jean, *Guerra santa, Jihad, cruzada: violencia y religión en el Cristianismo y el Islam*, trad. de Rafael G. Peinado Santaella. Granada: Universidades de Granada e Valencia, 2004.

<sup>135</sup> FLORI, Jean – *Guerre Sainte*, in Nicole Bériou; Philippe Josserand. (eds.) - *Prier et Combattre – Dictionnaire Européen des Ordres Militaires au Moyen Âge*. Paris: Fayard, 2009, p. 410 (pp. 410-411).

“guerra justa” dera lugar à “guerra santa”, justificando-se a violência cristã com argumentos teológicos<sup>136</sup>. O processo de sacralização da guerra e das atividades bélicas, já presente nos séculos VIII e IX e nas relações entre papas e carolíngios, conheceu no século X um notável desenvolvimento com os movimentos das pazes e das tréguas de Deus. Para além disso, como demonstrado pelo estudo de Friedrich Prinz<sup>137</sup>, a relação entre clero e guerra é uma constante da história medieval, já desde a Alta Idade Média, não sendo por isso uma característica particular do século XI.

Ao contrário de outros relatos de batalhas, como por exemplo na batalha do Salado, na crónica da conquista do Algarve não há elementos do “maravilhoso”, como sinais, prodígios ou milagres. Na opinião de Isabel Marcante, esta constatação poderia explicar-se por querer concentrar o foco do relato na consolidação do poder político através da conquista definitiva do Algarve<sup>138</sup>.

Os historiadores santiaguistas consideram D. Paio Peres Correia um dos seus maiores mestres enquanto dirigentes da instituição, sendo o único a quem atribuem um milagre, segundo o qual a Virgem deteve o curso do sol por invocação do Mestre. Com esta intervenção da Virgem, os santiaguistas puderam derrotar os muçulmanos no decurso de uma batalha. A lenda do milagre de Tudía foi difundida em tempos medievais e modernos e, graças a D. Jorge, duque de Coimbra e mestre da Ordem de Santiago em Portugal, ficou registado num dos quadros que compunham o retábulo-mor da igreja de Santiago de Palmela (e que hoje se encontra no Museu de Arte Antiga de Lisboa)<sup>139</sup>. Deste retábulo fariam parte 12 painéis de pinturas atribuídos a Grão Vasco e dos quais restam apenas oito; o painel em questão intitula-se *D. Paio Peres Correia invocando a Virgem em Tentúdia*<sup>140</sup>. Reza ainda a lenda que, após a batalha, para dar de beber às tropas, o Mestre D. Paio Peres Correia bateu com

<sup>136</sup> COSTA, Paula Pinto (ed.) - *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. Luís Adão da Fonseca (coord.) - *Militarium Ordinum Analecta*. Vol. 10. Porto: Fundação Eng.º António de Almeida/ CEPSE, 2008, p. 160. Disponível em <<http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-11-1>>.

<sup>137</sup> PRINZ, Friedrich (1994) - *Clero e guerra nell'alto medioevo*. Torino, Einaudi.

<sup>138</sup> MARCANTE, Isabel Maria Pessanha - *Memória e Imaginário medievais em quatro relatos de conquista*. Dissertação de mestrado. Lisboa: Universidade Aberta, 2019, p. 80.

<sup>139</sup> LÓPEZ FERNÁNDEZ, Manuel - *La persona de Pelay Pérez Correa maestre de la Orden de Santiago*. In FERNANDES, Isabel Cristina (coord.) - *As ordens militares e as ordens de cavalaria na construção do mundo ocidental*. Ed Colibri/Câmara Municipal de Palmela, 2005, p. 193 (pp. 191-225).

<sup>140</sup> SERRÃO, Vitor - *As encomendas de pintura à sombra da Ordem de São Tiago de Espada, séculos XVI, XVII e XVIII*. In FERNANDES, Isabel Cristina (coord.) - *As ordens militares e as ordens de cavalaria na construção do mundo ocidental*. Ed. Colibri/Câmara Municipal de Palmela, 2005, p. 884 (pp. 881-898).

a sua lança numa pedra e daí brotou água em abundância<sup>141</sup>.

Urbano VI considerava o Mestre Paio Peres Correia “vir devotissimus, zelum habens intimae puritatis ad Deum, discretionis maturitates praedictus, et in agendis multipliciter circumspectus”, ou seja um homem muito devoto, zeloso, discreto e muito prudente na sua maneira de atuar<sup>142</sup>. Os cronistas Pedro de Orozco e Juan de la Parra, quando em finais do século XV começaram a redigir a sua história da Ordem de Santiago, relatam Paio Peres Correia como um mestre pelo qual sentiam grande admiração, destacando as suas qualidades enquanto fervoroso crente e destro manejaador de espada, mas também de caráter autoritário<sup>143</sup>. D. Paio Peres Correia morreu em janeiro de 1275 fazendo-se sepultar na igreja de Santa Maria de Tavira por devoção àqueles mártires, seus companheiros<sup>144</sup>.

Segundo o cronista da Crónica Geral de Espanha, D. Paio Peres Correia, mestre da Ordem de Uclés, com a sua cavalaria – que eram entre freires e sergentes 280 cavaleiros – em auxílio do rei Fernando III de Castela e de seu filho, o infante D. Afonso, desbarataram e venceram o exército muçulmano<sup>145</sup>. Por sua vez, Jerónimo Román, cronista das Ordens Militares de Cristo, Avis e Santiago, refere-se pontualmente a D. Paio Peres Correia como tendo conquistado “grandes tierras y todo el Algarve” e enquanto comendador-mor da Ordem de Santiago em Portugal<sup>146</sup>.

Uma outra narrativa de milagres se destaca enquanto associada a freires “santos” de Ordens Militares em contexto de guerra santa. Trata-se do relato da vida e martírio do Infante Santo após o desastre de Tânger, da autoria de um freire da Ordem de Avis, Frei João Álvares.

A empresa de Tânger foi, como sabemos, mal sucedida. Após a conquista

<sup>141</sup> VASCONCELOS, António Pestana de - *Os Santos das Ordens Militares no Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. «Via Spiritus Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», vol. 3 (1996), p. 71 (pp. 69-80).

<sup>142</sup> LÓPEZ FERNÁNDEZ, Manuel - *La persona de Pelay Pérez Correa maestro de la Orden de Santiago*. In FERNANDES, Isabel Cristina (coord.) - *As ordens militares e as ordens de cavalaria na construção do mundo ocidental*. Ed. Colibri/Câmara Municipal de Palmela, 2005, p. 217 (pp. 191-225).

<sup>143</sup> LÓPEZ FERNÁNDEZ, Manuel - *La persona de Pelay Pérez Correa maestro de la Orden de Santiago*. In FERNANDES, Isabel Cristina (coord.) - *As ordens militares e as ordens de cavalaria na construção do mundo ocidental*. Ed. Colibri/Câmara Municipal de Palmela, 2005, pp. 217-218 (pp. 191-225).

<sup>144</sup> ROSA, Maria de Lurdes - *A Santidade no Portugal Medieval: narrativas e trajetos de vida*. «Lusitania Sacra», 2ª série, nº 13-14 (2001-2002), p. 434 (pp. 369-450).

<sup>145</sup> *Crónica Geral de Espanha de 1344*. Edição crítica do texto por Luís Filipe Lindley Cintra. Vol. IV, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, ed. 1990, pp. 453-455.

<sup>146</sup> ROMÁN, Jerónimo - *História das Inúclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*. In COSTA, Paula Pinto (ed.) - *istória das Inúclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. Luís Adão da Fonseca (coord.) - *Militarium Ordinum Analecta*. Vol. 10. Porto: Fundação Eng.º António de Almeida/ CEPESE, 2008, pp. 195 e 212. Disponível em <<http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n-o-11-1->>.

falhada em 1437, o infante D. Fernando foi capturado e, sacrificado aos interesses políticos nacionais, tendo sido transformado em mártir da conquista norte-africana<sup>147</sup>. Lembremos que a investida fora aprovada pelo rei D. Duarte e liderada pelo seu irmão o infante D. Henrique, administrador da Ordem de Cristo, e que o infante D. Fernando era então o administrador da Ordem de Avis, tendo morrido no cativeiro de Fez em 1443. Só após a conquista de Arzila, em 1451, se recuperou o seu corpo e as suas relíquias foram então recebidas com grande pompa<sup>148</sup>. Foi beatificado em 1470<sup>149</sup>.

João Álvares era freire da Ordem de Avis e foi abade comendatário de Paço de Sousa. Foi autor de diversas obras sendo a principal o *Tratado da vida e feitos do muito virtuoso senhor infante D. Fernando*. Foi editada em 1527, numa refundição de Jerónimo Lopes, e reeditada em 1577, por Frei Jerónimo Ramos, a pedido do cardeal D. Henrique<sup>150</sup>.

João Álvares, fiel secretário do infante D. Fernando, acompanhou-o no cativeiro de Fez e, após a morte do infante (1443) ainda aí permaneceu sendo libertado cinco anos depois por intervenção do regente D. Pedro<sup>151</sup>. A partir de meados de 1451, e a pedido do infante D. Henrique, administrador da Ordem de Cristo, João Álvares, então seu secretário, inicia a redação da biografia do Infante Santo<sup>152</sup>. Após a morte do infante D. Henrique, em 1460, João Álvares é nomeado abade comendatário do mosteiro de Paço de Sousa, visitador dos mosteiros da diocese e procede à reforma da disciplina eclesiástica da Ordem de S. Bento<sup>153</sup>. Em 1471, após a conquista de Arzila, é negociada a entrega das relíquias de D. Fernando.

<sup>147</sup> ROSA, Maria de Lurdes - *Santo e Demónios no Portugal Medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010, p. 46.

<sup>148</sup> ROSA, Maria de Lurdes - *Santo e Demónios no Portugal Medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010, p. 47.

<sup>149</sup> Sobre a biografia do Infante Santo ver FONTES, João Luís Inglês - *Percursos e memória: do infante D. Fernando*. Cascais: Patrimónia, 2000.

<sup>150</sup> REBELO, António Manuel Ribeiro - *O Tratado da vida e feitos do muito virtuoso senhor infante D. Fernando, de Fr. João Álvares*. In *Primeiros livros de edificação moral e primeira crónica biográfica – Obras pioneiras da cultura portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2019, p. 37 (pp. 31-57); MENDES, Paula Almeida - *Paradigmas de papel: a escrita e a edição de “Vidas” de Santos e de “Vidas” devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto: CITCEM, 2017, pp. 152 e 415.

<sup>151</sup> REBELO, António Manuel Ribeiro - *O Tratado da vida e feitos do muito virtuoso senhor infante D. Fernando, de Fr. João Álvares*. In *Primeiros livros de edificação moral e primeira crónica biográfica – Obras pioneiras da cultura portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2019, p. 34 (pp. 31-57).

<sup>152</sup> REBELO, António Manuel Ribeiro - *O Tratado da vida e feitos do muito virtuoso senhor infante D. Fernando, de Fr. João Álvares*. In *Primeiros livros de edificação moral e primeira crónica biográfica – Obras pioneiras da cultura portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2019, p. 34 (pp. 31-57). Sobre a discussão se esta obra de João Álvares se trata de uma biografia, uma crónica ou uma hagiografia ver o mesmo autor, p. 47.

<sup>153</sup> REBELO, António Manuel Ribeiro - *O Tratado da vida e feitos do muito virtuoso senhor infante D. Fernando, de Fr. João Álvares*. In *Primeiros livros de edificação moral e primeira crónica biográfica – Obras pioneiras da cultura portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2019, p. 35 (pp. 31-57).

Atentemos agora nas palavras do cronista Frei João Álvares que se intitula “cavaleiro da Ordem de Avis e da Casa do senhor Infante D. Henrique [...] a mais certa e chegada testemunha da sua vida [do infante D. Fernando] e de seus feitos”<sup>154</sup>. O biógrafo exalta as qualidades morais do infante, a sua vida de contenção dedicada à oração “des idade de XIV anos” e à assistência aos pobres e doentes; renitente, aceitara de seu irmão, o rei D. Duarte, o mestrado da Ordem de Avis, mas recusou depois o barrete cardinalício<sup>155</sup>. Já depois de ser capturado e feito refém pelos mouros, relata o biógrafo:

*Em sete meses que o Infante esteve em Arzila, nunca o leixaram muitas enfermidades, de que foi em tanta fraqueza, que a mor parte do tempo jazia em cama, as quais ele suportava com muita paciência. E nunca, porende, um só dia leixou de rezar as horas canónicas*<sup>156</sup>.

Após vários dias doente, o infante entrando em agonia, orou com grande devoção:

*E quando o confessor esguardou no rosto do infante, viu-lhe dele sair mui grande claridade o gesto alegre e muito risonho”. Perguntam-lhe oscompanheiros se dormia ao que responde “Duas horas seriam ante da manhã que eu jazendo, imaginando nas angústias deste mundo e na glória dos bem-aventurados, me começou de vir ao coração uma grande soidade e desejo de me ir deste mundo; e em esto firmei os olhos naquela parede e vi em direito de mim uma senhora assentada [...] e logo conheci e me pareceu que aquela seria a Virgem Maria*<sup>157</sup>.

O infante D. Fernando teria tido uma visão, já perto da hora da morte: a Rainha dos Anjos surgia diante dele dando-lhe conhecimento que a hora da sua

<sup>154</sup> ÁLVARES, João, O.A. - *Tratado da vida e feitos do muito virtuoso senhor infante D. Fernando*. In *Primeiros livros de edificação moral e primeira crónica biográfica – Obras pioneiras da cultura portuguesa*. Vol. 3, Lisboa: Círculo de Leitores, ed. 2019, p. 501 (pp. 497-576).

<sup>155</sup> ÁLVARES, João, O.A. - *Tratado da vida e feitos do muito virtuoso senhor infante D. Fernando*. In *Primeiros livros de edificação moral e primeira crónica biográfica – Obras pioneiras da cultura portuguesa*. Vol. 3, Lisboa: Círculo de Leitores, ed. 2019, pp. 507, 509-511, 516 (pp. 497-576).

<sup>156</sup> ÁLVARES, João, O.A. - *Tratado da vida e feitos do muito virtuoso senhor infante D. Fernando*. In *Primeiros livros de edificação moral e primeira crónica biográfica – Obras pioneiras da cultura portuguesa*. Vol. 3, Lisboa: Círculo de Leitores, ed. 2019, p. 525 (pp. 497-576).

<sup>157</sup> ÁLVARES, João, O.A. - *Tratado da vida e feitos do muito virtuoso senhor infante D. Fernando*. In *Primeiros livros de edificação moral e primeira crónica biográfica – Obras pioneiras da cultura portuguesa*. Vol. 3, Lisboa: Círculo de Leitores, ed. 2019, pp. 562-563 (pp. 497-576).

morte estaria próxima e que em breve se juntaria ao Pai<sup>158</sup>.

Segundo Frei João Álvares, logo após a morte do infante se lhe atribuíram ações maravilhosas. Foi o próprio biógrafo a trazer de África as relíquias do infante que, por ordem de D. Afonso V, foram levadas para o mosteiro da Batalha, passando antes por Tomar, juntando-se o infante D. Henrique ao cortejo<sup>159</sup>. A chegada dos seus restos mortais é relatada no *Agiologio Lusitano*:

*não se pode exagerar com palavras o contentamento que recebeo o povo de Lisboa com este thesouro de tanta valia, celebrando por alguns dias festas publicas [...] em quanto não foi levado com funeral pompa ao mosteiro da Batalha*<sup>160</sup>.

Jerónimo Román desconhecia, porém, como as relíquias do infante chegaram ao reino, mas reafirma a santidade que lhe era atribuída. Segundo este cronista, após a morte do infante a 5 de junho de 1443,

*los moros pusieron su cuerpo colgado de una puerta de la ciudad de Fes y de ay fue traído como por milagro a la ciudad de Lisboa [...] y de ay fue llevado a Santa Maria de la Batalla [...] adonde hiso muchos milagros confirmando los muchos que hiso em Africa en vida y despues su muerte*<sup>161</sup>.

Seis anos esteve o infante D. Fernando em cativeiro, desde que foi capturado em 1437, em Tânger, até à sua morte em 1443, em Fez.

Júlio Dantas, contrariando os relatos de despojamento acerca do infante D. Fernando, e a partir da leitura do seu testamento, afirma que o infante vivia rodeado de grande luxo e magnificência, acumulando na sua capela numerosa ourivesaria sacra, ricos paramentos e alfaias litúrgicas. A biblioteca do Infante Santo possuía 44 códices, quase tantos como o rei seu irmão, custodiada por

<sup>158</sup> VASCONCELOS, António Pestana de - *Os Santos das Ordens Militares no Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso* «Via Spiritus Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», vol. 3 (1996), p. 71 (pp. 69-80).

<sup>159</sup> ÁLVARES, João, O.A. - *Tratado da vida e feitos do muito virtuoso senhor infante D. Fernando*. In *Primeiros livros de edificação moral e primeira crónica biográfica – Obras pioneiras da cultura portuguesa*. Vol. 3, Lisboa: Círculo de Leitores, ed. 2019, p. 575 (pp. 497-576).

<sup>160</sup> CARDOSO, Jorge - *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo III. Lisboa: Oficina de Antonio Craesbeek de Mello, 1666, p. 718.

<sup>161</sup> ROMÁN, Jerónimo - *História das Inclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*. In COSTA, Paula Pinto (ed.) - *História das Inclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*, por Fr. Jerónimo Román. Luís Adão da Fonseca (coord.) - *Militarium Ordinum Analecta*. Vol. 10. Porto: Fundação Eng.º António de Almeida/ CEPESE, 2008, pp. 257-258. Disponível em <<http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-11-1-2>>.

Vasco Gil que exercia simultaneamente as funções de copista e iluminador<sup>162</sup>. De destacar que a sua biblioteca era exclusivamente de caráter religioso: 26 códices de obras litúrgicas e 18 de teologia. Entre estas últimas, e porque nos interessa no âmbito desta investigação, destacamos o *Flos Sanctorum*, que seria, segundo Dantas, a *Legenda Aurea*, um volume em latim e outro em português; um códice que continha o “ofício de Santa Elizabeth”, o que prova que na primeira metade do século XV já se prestava culto à rainha D. Isabel, ainda nem beatificada, e o “livro da Reynha Dona Elisabeth”, com o relato da lenda da Rainha Santa<sup>163</sup>. Entre os textos litúrgicos que faziam parte da biblioteca do infante destacamos ainda o ofício da *Victoria Christianorum* que comemorava a vitória cristã na Batalha do Salado<sup>164</sup>.

Vejamos agora, a título complementar, esta narrativa enquanto relato cruzadístico com a participação de membros das Ordens Militares. Apesar de não ter sido redigida por um freire de Ordens Militares nem relatar o seu martírio, convoca a presença do maravilhoso como contributo para a vitória dos cristãos. A singularidade desta vitória cristã ficou memorada no ofício litúrgico de 30 de outubro que comemorava a *Victoria Christianorum*, cujo ofício foi celebrado nas dioceses portuguesas até meados do século XX, até ser proibida a sua celebração pelo Concílio Vaticano II<sup>165</sup>.

A Batalha do Salado (1340), designada nas crónicas muçulmana como Lide de Tarifa, deu origem a diversos relatos em latim, tendo apenas sobrevivido a memória *In Sancta et admirabili Victoria Cristianorum*, que, segundo, Manuel Ramos, poderá ter sido terminada ainda no ano de 1341, mas que se conhece apenas por uma cópia tardia da autoria de Frei Francisco Brandão, redigida no século XVII<sup>166</sup>.

Neste relato não há qualquer referência à relíquia da Vera Cruz, que surge apenas na narrativa do cronista-refundidor do *Livro de Linhagens*, de cerca de 1380; na memória do texto coevo do Salado, o maravilhoso manifesta-se pela aparição de “cavaleiros enormes que pela estatura pareciam gigantes, em

<sup>162</sup> DANTAS, Júlio - *Os livros em Portugal na Idade Média. II. A Livraria do Infante Santo*. «Anais das bibliotecas e arquivos», vol. 2 (1921), pp. 102-103 (pp. 101-109).

<sup>163</sup> DANTAS, Júlio - *Os livros em Portugal na Idade Média. II. A Livraria do Infante Santo*. «Anais das bibliotecas e arquivos», vol. 2 (1921), pp. 103-105, 108 (pp. 101-109).

<sup>164</sup> RAMOS, Manuel - *Memória de Victoria Christianorum (Salado – 1340)*. Ed. crítica, tradução e estudo do manuscrito *Alcobacense CDXLVII/114 [fl. 354(346)r-363(355)r]*. Braga: Ed. autor, 2019, p. 17.

<sup>165</sup> RAMOS, Manuel - *Memória de Victoria Christianorum (Salado – 1340)*. Ed. crítica, tradução e estudo do manuscrito *Alcobacense CDXLVII/114 [fl. 354(346)r-363(355)r]*. Braga: Ed. autor, 2019, pp. 16 e 18.

<sup>166</sup> RAMOS, Manuel - *Memória de Victoria Christianorum (Salado – 1340)*. Ed. crítica, tradução e estudo do manuscrito *Alcobacense CDXLVII/114 [fl. 354(346)r-363(355)r]*. Braga: Ed. autor, 2019, pp. 7 e 14.

auxílio dos cristãos” e pela aparição dos três santos guerreiros: Tiago, enquanto padroeiro da reconquista peninsular, Vicente, como padroeiro de Lisboa e sendo invocado desde D. Afonso Henriques, e Jorge, guerreiro e mártir invocado pelas tropas nacionais desde que os cruzados ingleses prestaram apoio a D. Afonso Henriques na conquista de Lisboa<sup>167</sup>. A memória *In Sancta et admirabili Victoria Cristianorum*, no título III, relata apenas que o rei de Portugal, D. Afonso IV, no dia em que começou a lutar a 30 de outubro, ao lado dos outros reis cristãos, “tinha diante de si a imagem da cruz”<sup>168</sup> e que o estandarte do rei era levado pelo cavaleiro Gonçalo Gomes de Azevedo, sobrinho bisneto de D. Paio Peres Correia<sup>169</sup>, mestre da Ordem de Santiago que se destacara na conquista do Algarve.

O referido *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro* foi redigido entre 1340 e 1344 e teve duas importantes “refundições” entre 1360-1365 e em 1380-1383<sup>170</sup>. A figura do prior hospitalário D. Álvaro Gonçalves Pereira assume um protagonismo evidente no *Livro de Linhagens*, sobretudo depois das refundições e, em particular, da de 1380-1383. Na extensa narrativa da batalha do Salado, em 1340, o prior e a Ordem do Hospital surgem imbuídos de uma missão providencial revelada na milagrosa vitória<sup>171</sup>, num renovado ideal de cruzada. Não esqueçamos que a relíquia da Vera Cruz de Marmelar, propriedade dos Hospitalários, surge associada, nesta versão da narrativa, a essa importante vitória da Reconquista peninsular<sup>172</sup>. Antes do combate, D. Afonso IV pede ao prior hospitalário para mostrar ao exército a relíquia vinda expressamente de Marmelar, numa solene procissão e relatada no *Livro de Linhagens*:

*Disse [D. Afonso IV] a Dom Álvaro Gonçalves Pereira, prior da Ordem da cavalaria de Sam Joham no reino de Portugal, que fizesse mostrar a*

<sup>167</sup> RAMOS, Manuel - *Memória de Victoria Christianorum (Salado – 1340). Ed. crítica, tradução e estudo do manuscrito Alcobacense CDXLVIII/114 [fl. 354(346)r-363(355)r]*. Braga: Ed. autor, 2019, pp. 53-54.

<sup>168</sup> Trad. de RAMOS, Manuel - *Memória de Victoria Christianorum (Salado – 1340). Ed. crítica, tradução e estudo do manuscrito Alcobacense CDXLVIII/114 [fl. 354(346)r-363(355)r]*. Braga: Ed. autor, 2019, p. 98.

<sup>169</sup> Trad. de RAMOS, Manuel - *Memória de Victoria Christianorum (Salado – 1340). Ed. crítica, tradução e estudo do manuscrito Alcobacense CDXLVIII/114 [fl. 354(346)r-363(355)r]*. Braga: Ed. autor, 2019, p. 98.

<sup>170</sup> SOUSA, Bernardo Vasconcelos e - *As Ordens Militares nos nobiliários medievais portugueses*. In FERNANDES, Isabel Cristina (coord.) - *As ordens militares e as ordens de cavalaria na construção do mundo ocidental*. Ed. Colibri/Câmara Municipal de Palmela, 2005, p. 623 (pp. 623-630).

<sup>171</sup> SOUSA, Bernardo Vasconcelos e - *As Ordens Militares nos nobiliários medievais portugueses*. In FERNANDES, Isabel Cristina (coord.) - *As ordens militares e as ordens de cavalaria na construção do mundo ocidental*. Ed. Colibri/Câmara Municipal de Palmela, 2005, p. 629 (pp. 623-630).

<sup>172</sup> Sobre as relíquias das Ordens Militares ver a sistematização em NUNES, Natália Maria Lopes - *O culto das relíquias nas Ordens Militares*. In FERNANDES, Isabel Cristina (coord.) - *As Ordens Militares. Freires, Guerreiros, Cavaleiros*. Vol. 1. Palmela: GEsOS/ Município de Palmela, 2012, p. 221-241.

*Vera Cruz de Marmelar que lhi el mandou trager. E o prior dom Álvaro de Pereira mandou vestir uum crerigo de missa em vestimentas alvas e a Vera Cruz em ua hasta grande que se podessem veer de todas as partes. [...] e dixeu-lhi o priol dom Álvaro “havedes de vencer estas lides e vós havedes de vencer primeiro”<sup>173</sup>.*

Outro santo militar venerado entre as milícias monásticas foi D. Nuno Álvares Pereira, Condestável do Reino e filho do prior do Hospital D. Álvaro Gonçalves Pereira. Nuno Álvares Pereira, enquanto filho do prior do Hospital, conhecia bem a vivência religiosa das Ordens Militares. Após a morte da sua mulher, ingressou na Ordem do Carmo cuja espiritualidade se associava à dos Hospitalários. Segundo Lurdes Rosa, a primeira fundação portuguesa carmelita, em meados do século XIII, deveu-se aos Cavaleiros de S. João de Jerusalém que teriam chamado os frades carmelitas ao seu convento de Moura para aí desempenharem funções sacerdotais e espirituais. O jovem Nuno Álvares teria sido presença assídua do convento do Carmo em Moura<sup>174</sup>.

Com a intenção de promover o culto ao Condestável, o infante D. Duarte e seus irmãos patrocinaram o livro da compilação dos seus milagres e o infante D. Pedro ainda compôs uma oração litúrgica em sua honra<sup>175</sup>. Na véspera da partida para Tânger, em 1437, o convento do Carmo foi palco de uma encenação onde a “bandeira do Santo Conde” fora exibida durante a procissão, fomentando a sua devoção e apelando à sua santificação<sup>176</sup>.

A pregação da Cruzada era realizada em datas cujo significado eclesástico era especialmente adequado, nomeadamente o “dia da Cruz” que, na realidade, se convertia em três dias: a recuperação da Cruz (3 de maio), a aparição da Cruz (19 de agosto) e a exaltação da Cruz (14 de setembro)<sup>177</sup>. Nesses ofícios litúrgicos havia referências à luta contra os inimigos da fé. Refira-se o *Liber de predicatione sancte Crucis*, escrito em 1266 por Humberto de Romanos, dedicado a formar os pregadores da Cruzada e que incluía o exemplo de Carlos Magno, enquanto rei cruzado da Hispânia<sup>178</sup>. Um *Flos Sanctorum* de inícios do

<sup>173</sup> In PICOITO, Pedro - *As Ordens Militares e o culto dos mártires em Portugal*. In FERNANDES, Isabel Cristina Ferreira (coord.) - *Ordens militares e religiosidade: homenagem ao professor José Mattoso*. Palmela: Câmara Municipal de Palmela, 2010, pp. 78-79 (pp. 73-90).

<sup>174</sup> ROSA, Maria de Lurdes - *Santo e Demónios no Portugal Medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010, p. 44.

<sup>175</sup> ROSA, Maria de Lurdes - *Santo e Demónios no Portugal Medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010, p. 45.

<sup>176</sup> ROSA, Maria de Lurdes - *Santo e Demónios no Portugal Medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010, p. 45.

<sup>177</sup> RODRÍGUEZ-GARCÍA, José Manuel - *La cruzada en tiempos de Alfonso X*. Madrid: Sílex, 2014, p. 154.

<sup>178</sup> RODRÍGUEZ-GARCÍA, José Manuel - *La cruzada en tiempos de Alfonso X*. Madrid: Sílex, 2014, p. 157.

século XVI memora, em maio, o relato “Da destruyçam de Jherusalem”<sup>179</sup> e a história “De como foy achada a Cruz de Nosso Senhor e quem ha achou”<sup>180</sup>; e em setembro recorda a história “Da Exaltação da Sancta Cruz de Nosso Senhor Jhesu Christo”<sup>181</sup>.

### 2.3. Narrativas hagiográficas da autoria de freires das Ordens Militares

Podemos assinalar um outro aspeto associado a esta dualidade da devoção hagiográfica a freires das Ordens Militares e que são as narrativas hagiográficas redigidas por freires das Ordens Militares. Sobretudo para o século XVII, existem já numerosos estudos, como o de Paula Almeida Mendes, intitulado *Paradigmas de papel: a escrita e a edição de “Vidas” de Santos e de “Vidas” devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*, publicado em 2017; e o de José Adriano de Freitas Carvalho, *Ordem de Cristo e Literatura de Espiritualidade no século XVII*, publicado em 1997, no âmbito dos II Encontros sobre Ordens Militares, em Palmela.

Para cronologias anteriores, não existem estudos especificamente direcionados para essa temática, sendo apenas possível extrair informações parcelares de estudos que envolvam, simultaneamente, a temática das Ordens Militares, da hagiografia e da cronística. Um dos motivos que poderia explicar a inexistência dessa produção narrativa seria a escassa formação espiritual dos freires porque se encontravam dedicados ao serviço de Deus através das armas. Por outro lado, a sua instrução limitava-se, então, ao conhecimento da Regra e dos estatutos, também este limitado, como se depreende da recomendação da leitura desses textos durante os capítulos gerais<sup>182</sup>.

Na tabela que se segue estão indicados os nomes de alguns freires das Ordens Militares a quem estão atribuídas narrativas de caráter hagiográfico, desde finais da Idade Média até ao XVII.

<sup>179</sup> *Flos Sanctorum em linguagem portuguesa*. Lisboa: Hermão de Campos, 1513, fls. 82-83.

<sup>180</sup> *Flos Sanctorum em linguagem portuguesa*. Lisboa: Hermão de Campos, 1513, fls. 84-85v.

<sup>181</sup> *Flos Sanctorum em linguagem portuguesa*. Lisboa: Hermão de Campos, 1513, fls. 139-141.

<sup>182</sup> OLIVEIRA, Luís Filipe - *Para o estudo da religiosidade dos freires: as fontes e alguns problemas*. In FERNANDES, Isabel Cristina Ferreira (coord.) - *Ordens militares e religiosidade: homenagem ao professor José Mattoso*. Palmela: Câmara Municipal de Palmela, 2010, p. 24 (pp. 23-30).

<b>Ordem do Hospital/ Malta</b>	<b>Ordem de Cristo</b>	<b>Ordem de Avis</b>	<b>Ordem de Santiago</b>
António Pereira de Lima (s. XVII) – <i>Vida de Frei Luís Mendes de Vasconcelos</i>	Fr. Duarte de Araújo (s. XVII) – <i>Paixão de Santa Iria</i>	Fr. João Álvares (s. XV) – <i>Tratado da vida do infante D. Fernando</i>	<i>Passio Sanctorum Verissimi, Maximae et Juliae</i> (anónimo, do mosteiro de Santos ou Chelas)
	Fr. Isidoro Barreira (s. XVII) – <i>Paixão de Santa Iria</i>		Diogo Marques Salgueiro (s. XVII) – <i>Vida de D. Ana de Lencastre</i>
	Fr. Miguel Pacheco (s. XVII) – <i>Vida e milagres de Santo António</i>		
	Fr. Miguel Pacheco (s. XVII) – <i>Vida e milagres da infanta D. Maria</i>		

Tabela 3 – Alguns freires das Ordens Militares autores de narrativas hagiográficas, desde finais da Idade Média até ao XVII<sup>183</sup>

Segundo Paula Almeida Mendes a *Passio Sanctorum Verissimi, Maximae et Juliae* terá sido composta, na época medieval, por um religioso ligado ao mosteiro de Santos, que era da Ordem de Santiago, ou então pertencente ao mosteiro de Chelas, que era dos cónegos regrantes de Santo Agostinho<sup>184</sup>.

O *Tratado da vida do infante D. Fernando*, da autoria de Frei João Álvares, freire da Ordem de Avis, foi redigido em meados do século XV. Em virtude de se tratar de uma narrativa sobre um santo mártir das Ordens Militares foi

<sup>183</sup> Fonte: MENDES, Paula Almeida - *Paradigmas de papel: a escrita e a edição de “Vidas” de Santos e de “Vidas” devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto: CITCEM, 2017; VASCONCELOS, António Pestana de - *Os Santos das Ordens Militares no Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. «Via Spiritus Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso», vol. 3 (1996), p. 69-80.

<sup>184</sup> MENDES, Paula Almeida - *Paradigmas de papel: a escrita e a edição de “Vidas” de Santos e de “Vidas” devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto: CITCEM, 2017, p. 41.

já tratado no capítulo anterior. Aqui apenas o referimos por o seu autor ser também um freire.

Santa Iria, mártir do período alto-medieval, e ligada à história de Tomar teve a sua hagiografia escrita por Frei Duarte de Araújo, em 1597, e por Frei Isidoro Barreira, em 1618, ambos freires da Ordem de Cristo<sup>185</sup>.

Outros autores seiscentistas que compuseram hagiografias e biografias devotas das Ordens Militares foram, a título de exemplo, Frei Miguel Pacheco, da Ordem de Cristo<sup>186</sup> que escreveu sobre a vida e milagres de Santo António, e com edições publicadas nos séculos XVII e XVIII<sup>187</sup>. A vida da infanta D. Maria, filha de D. Manuel e de sua terceira mulher D. Leonor de Habsburgo, que morreu “em odor de santidade” foi redigida por Frei Miguel Pacheco, freire da Ordem de Cristo<sup>188</sup>, e cuja edição é de 1675<sup>189</sup>. Segundo o seu biógrafo, esta infanta foi a fundadora da capela de Nossa Senhora da Luz, do convento da Ordem de Cristo.

Diogo Marques Salgueiro, freire de Santiago, redigiu uma obra (publicada em 1621) relativa à vida de D. Ana de Lencastre, onde evocava a sua ligação à Companhia de Jesus e a grande devoção a S. Francisco Xavier<sup>190</sup>.

António Pereira de Lima (s. XVII), freire da Ordem de Malta e comendador de Sernancelhe, é o autor da *Vida de Frei Luís Mendes de Vasconcelos* (1672), grão-mestre da Ordem de Malta<sup>191</sup>, narrativa escrita em espanhol e posteriormente traduzido para português por Miguel Lopes Ferreira.

Como referimos, tratam-se apenas de referências pontuais a alguns freires das Ordens Militares a que são atribuídas narrativas de carácter hagiográfico. Trata-se de uma pesquisa estimulante e a que, no futuro, se poderá dedicar uma investigação aprofundada sobretudo no que respeita ao período medieval e de transição para a época moderna, época histórica para a qual ainda não existem estudos específicos.

<sup>185</sup> MENDES, Paula Almeida - *Paradigmas de papel: a escrita e a edição de “Vidas” de Santos e de “Vidas” devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto: CITCEM, 2017, p. 411.

<sup>186</sup> MENDES, Paula Almeida - *Paradigmas de papel: a escrita e a edição de “Vidas” de Santos e de “Vidas” devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto: CITCEM, 2017, p. 154.

<sup>187</sup> MENDES, Paula Almeida - *Paradigmas de papel: a escrita e a edição de “Vidas” de Santos e de “Vidas” devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto: CITCEM, 2017, pp. 414, 415, 422.

<sup>188</sup> Sobre esta “Vida” da infanta D. Maria ver PEIXOTO, Vera Lúcia - *Edição Crítica da Vida de la Serenissima Infanta Doña Maria de Frei Miguel Pacheco*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007.

<sup>189</sup> MENDES, Paula Almeida - *Paradigmas de papel: a escrita e a edição de “Vidas” de Santos e de “Vidas” devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto: CITCEM, 2017, p. 355.

<sup>190</sup> MENDES, Paula Almeida - *Paradigmas de papel: a escrita e a edição de “Vidas” de Santos e de “Vidas” devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto: CITCEM, 2017, p. 99.

<sup>191</sup> Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), 5742P.

### 3. Conclusão

O nosso objetivo inicial era estudar os freires das Ordens Militares venerados enquanto santos, beatos ou autores de feitos milagrosos em contexto de guerra santa. Para tal, procuramos fazer um levantamento dos livros litúrgicos como calendários, breviários, missais e outros livros que pudessem fornecer informações relativamente à devoção a esses freires. Porém, a ausência dos referidos livros revelou-se também uma conclusão em si mesma.

O *Agiologio Lusitano* demonstrou, assim, ser a principal fonte para a identificação dos “santos” das Ordens Militares, nomeadamente aqueles que morreram enquanto mártires, oferecendo a sua vida pela fé em Cristo. Adicionalmente, a consulta de outras fontes e bibliografia específica permitiu dilatar a identificação de outros “santos”.

Dentre estes “santos mártires”, houve dois – D. Paio Peres Correia e o Infante Santo D. Fernando – que viram a sua vida memorada pela cronística medieval das Ordens Militares. Por uma lado, tratam-se de narrativas em que a justificação religiosa da guerra é colocada em grande destaque e que concorre para a fundamentação do martírio e da santificação; por outro lado, são narrativas em que esta justificação da guerra religiosa surge para fundamentar o poder político e a expansão territorial.

Artigo recebido em 28/09/2021

Artigo aceite para publicação em 22/11/2021



VARIA



## LIVROS DE HORAS NA CORTE DE AVIS: REVISÃO DE LEITURAS E NOVOS CONTRIBUTOS, EM BUSCA DE FORMAS DE PIEDADE MEDIEVAL

AIRES A. NASCIMENTO  
ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA  
CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS DE LISBOA  
<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28v1>  
aires.nasc@gmail.com

*Em memória de  
Gemma Avenozza(1959-2021)  
na saudade de uma partida inesperada*

**RESUMO:** Retomamos aqui o estudo de três Livros de Horas do século XV de colecções portuguesas: o Livro de Orações de D. João I, o Livro de Horas de D. Duarte, e o Livro de Horas de D. João II, este apenas recentemente revelado a público. Atendemos a particularidades menos advertidas e detemo-nos em contextos de integração cultural: a figura de Alfonso de Cartagena e suas relações com D. Duarte é charneira e ponto limite para datar o Livro de Horas de D. Duarte, mas nunca foi tomado em conta; atemo-nos também a pormenores nunca atendidos no Livro de Orações de D. João I, que terá passado também pelas mãos daquele Príncipe; acentuamos alguns traços particulares da vida de piedade do rei D. João II a partir de traços revelados no Livro de Horas deste rei recentemente dado ao conhecimento público e sublinhamos qualidades dessa personalidade de excepção daquele rei, a quem Isabel, a Católica chamou “o Homem” quando lhe deram a notícia do seu falecimento. Dedicamos este estudo a Gemma Avenozza, estudiosa que veio a Lisboa para frequentar as nossas lições de Codicologia na Faculdade de Letras e se notabilizou em identificar e recuperar fragmentos de manuscritos, integrando-os no seu contexto cultural.

**PALAVRAS-CHAVE:** Livros de Horas; Leituras; Portugal; Século XV.

**ABSTRACT:** We take up here the study of three Books of Hours from the 15th century in Portuguese collections: the Prayer Book of D. João I, the Book of Hours of D. Duarte, and the Book of Hours of D. João II, the latter only recently revealed to the public. We look at less noted particularities and reflect on contexts of cultural integration: the figure of Alfonso de Cartagena and his relations with D. Duarte is the key and cut-off point for dating the case of D. Duarte’s Book of

Hours, but never taken into account; we also look at details never examined in João I's Prayer Book which will have also passed through the hands of the prince; we also stress some particular traits in the life of piety of King João II from traits revealed in his Book of Hours, knowledge of which has recently been made public, and we emphasize exceptional personal qualities of this king, called "the Man" by Isabella the Catholic when they gave her the news of his passing. We dedicate this study to Gemma Avenzoa, a scholar who came to Lisbon to attend our classes in Codicology at the Faculdade de Letras and who distinguished herself in identifying and recovering manuscript fragments, integrating them in their cultural context.

**KEYWORDS:** Books of Hours; Readings; Portugal; XVth century.

## 0. Aprofundar leituras

Lemos superficialmente: a fisiologia da leitura assim o comprova, pois habituámo-nos a percorrer apenas o terço superior dos caracteres, manuscritos ou impressos<sup>1</sup>; tarde nos reconciliamos com o texto e mais tarde ainda com a totalidade do documento, sobretudo quando ele é singular e único, como acontece com qualquer manuscrito<sup>2</sup>. Há que ler, prevendo e prolongando o que só encontramos em interiorização pessoal que integre o que faltou recolher das pontas soltas que fomos levantando e escaparam. De facto, como se fosse num espectáculo, habitualmente entramos a meio da acção e saímos antes do fim: apressados, deixamos que a vida se adiante e se imponha: a atenção é oscilante ou intermitente, dá lugar a interferências que nos obrigam a interromper a participação em acto que devia ser exclusivo e intenso; para nos redirmos, às vezes pedimos a outros que nos informem sobre a parte a que não estivemos presentes, mas só mais tarde nos convencemos a voltar à leitura para mergulharmos no texto. Revemo-nos em Umberto Eco e com ele não temos pejo em declarar que há livros que não lemos inteiramente, mesmo quando dizemos tê-los lido para entrarmos no coro de bem comportados; a eles voltamos quando incentivados por outros: foi esclarecedor o colóquio tido por U. Eco com Pierre Bayard, em confidências de fronteira sobre "como falar de livros que nunca li"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Por alguma razão a escrita epigráfica manteve o uso da maiúscula e evitou a minúscula, que tende a ser *currens* – corrente porque permite deslizar segundo o movimento da mão, que abrevia e simplifica ou até deixa supor os traços da escrita: está comprovado que a letra maiúscula obriga o olhar e percorrer cada letra de alto a baixo para a identificar, o que implica demora de leitura em triplicado.

<sup>2</sup> PIC, Muriel – *Constellation de la lettre. Le concept de lisibilité (Lesbarkeit) en France et en Allemagne*. «Po&ésie», vol. 137-138, no. 3-4 (2011), p. 2a50-265.

<sup>3</sup> Cf. BAYARD, Pierre – *Comment parler des livres que l'on n'a pas lus?* Paris: Minuit, 2007; tomei conhecimento do debate que teve com Umberto Eco na New York Public Library a 17 de Novembro de 2007; soube dele ao ser reproduzido em *Le Magazine Littéraire* do mês de Junho seguinte e acabei por reconhecer que era importante voltarmos à sabedoria do aforisma medieval que apostava na previsão do conhecimento como antecipação: "nihil cognitum nisi praecognitum"; experimentei, depois, o que era imaginar o conteúdo de um livro e verifiquei no final que havia zonas tanto mais saboreadas quanto as havíamos previsto e o outro / o autor as havia enunciado:

Em retoma de leituras, frequentemente reconhecemos que há surpresas que nos reconfortam e nos reconciliam: será assim em ciclos de leituras de textos que pertencem à tradição, mas devemos admitir que nunca se olha para uma obra de arte duas vezes do mesmo modo, pois o encontro com ela, quando sincero e comprometido, é sempre de encanto e este é renovação pessoal<sup>4</sup>.

Assim nos aconteceu com alguns livros (manuscritos ou impressos) que aceitáramos receber da mão de pessoas muito estimadas e por isso déramos por adquirido que o seu juízo era definitivo e o que aprendêramos chegara para os nossos gastos: arriscando, porém, a refazer o caminho de quem nos havia precedido, recebemos em troca o que nunca havíamos suspeitado e devemos apresentar como contributo pessoal para leitura colectiva; avançámos, às vezes, desprevenidos e em percurso próprio. Se partimos em esforço, o estudo, que é acto de decisão e tenacidade (porque *studium*), acabou por se revelar pleno de recompensas: seja ela bíblica que garante voltar em alegria quem parte em lágrimas, porque conta com Deus que põe os olhos no pobre e a ele garante a colheita (Ps. 126, 5). “Scrutaminí scripturas” (Iohan. 5, 39) é conselho bíblico: nunca está cumprido!

### 1. Leituras partilhadas

O estudo de exemplares dos Livros de Horas (LH) acumulados em colecções portuguesas (arquivos e bibliotecas) mereceu, a seu tempo, a nossa atenção, mas às vezes confiámos noutros, sem que eles tivessem que responder pela limitação do que fomos apreendendo: de entre todos o mais atento foi Mário Martins, insigne pelo saber e pela acutilância de juízo ou pela prudência de se rever em passos bem medidos<sup>5</sup>; seguiu-se-lhe o empenho de investigadores de nova geração que,

---

sem pôr em dúvida a novidade do outro, reconheci que é útil antecipar aquilo para que se parte em busca da novidade que nos surpreenda.

<sup>4</sup> A experiência está feita com os textos da tradição bíblica, assumindo que é inesgotável a leitura dos textos sagrados que aceita medir-se criativamente com as heranças do passado; a tensão criada no triângulo de um eu insaciado em diálogo com outros que ousaram situar-se na mesma onda leva não raro a vibrações de consonância disforme que não é necessariamente dissonante, mas complementar, mesmo quando passa pelo processo da tradução, pois a dimensão histórica não se limita a repetir nem a dimensão filológica se fixa sobre o passado do texto. O tema passou recentemente para a capa de livro de MENDONÇA, José Tolentino de – *Leitura infinita*. Lisboa: Assírio & Alvim / Paulinas, 2014, mas estava dado, por exemplo, em BANON, David – *La Lecture infinie: les voies de l'interprétation midrachique*, préface par Emmanuel Levinas. Paris: Seuil, 1987.

<sup>5</sup> Sirva de exemplo o estudo de MARTINS, Mário – *Guia Geral das Horas del-Rei D. Duarte*. Lisboa: Brotéria, 1982: recolho-o com a dedicatória que recebi das mãos do seu autor, em 20.05.1982; procurou ele dar conta de dados relativos a influências do LH em obras literárias e deduzir o uso e influência que estas “Horas para leigos” tiveram em personalidades literatas como Gil Vicente. Aquele grande erudito dedicou particular estudo ao LH do rei D. Duarte, mas não deixou de atender aos exemplares que se guardam nas nossas bibliotecas, dedicando o seu estudo “à memória de minha mãe que também rezava as Horas de Nossa Senhora”. Quanto ao “itinerário português dos Livros de Horas” que ocupa o cap. II, não falta referência ao “Livro de Horas feito por D. João I” (que também para ele falha na estrutura do LH, mas se fica por “livro de piedade”, um *libellus precium*, um entre outros) nem esquece as “Horas de Confissão de D. Pedro, o de Alfarrobeira”, cujo paradeiro se desconhece: desfaz identidades e confusões entre Breviários e Livros de Horas em que caíram homens de cultura, como Reynaldo dos

no fervor das descobertas, se dedicaram sobretudo à interpretação iconográfica: não há que reacar a agudez do olhar de *iuniores*, pois, a juízo de Quintiliano, eles podem ser *perspicaciores*, contanto que, no fulgor do jogo de espelhos, a *perspicuitas* mantenha a genuinidade do encontro com leituras intensas trazidas da longa duração<sup>6</sup>.

Contudo, às vezes ocorrem contratempos de não pouca monta: o exame material para a análise codicológica está sujeito a restrições bem-intencionadas que criam condicionamentos e obrigam a hipóteses que não podem ser dispensadas. Outras vezes, porém, é a rotina do *déjà vu* que nos tolhe... A vários participantes de leitura convivial somos devedores de avanços representativos no conhecimento de espécies, algumas delas esquecidas e outras pouco estudadas: a leitura é um acto de partilha, em convívio – *lente legere et perlegere*<sup>7</sup>.

Cientes de também sermos chamados a leituras inteiras e responsáveis, trazemos algumas reflexões que aqui oferecemos em memória de pessoa que se afeiçoou ao nosso modo de trabalhar e pela qual ganhámos carinho nos breves dias que connosco conviveu, em alegria sempre contagiante e na afabilidade irradiante, como o olhar dela, Gemma Avenoz<sup>8</sup>. Ler acompanhado tem encanto renovado!

---

Santos, nem esquece referências a personalidades como Santa Isabel de Portugal (*Crónica de D. Dinis*), mas, com argúcia e desenvoltura, desfaz equívocos de informação. Dona Filipa de Lencastre, que rezava o Saltério, seguindo o costume de Salisbúria (como refere Fernão Lopes, *Crónica de D. João I*, tomo 2, p. 226, “às sextas-feiras”, esconde-se numa designação de maior vulto; o Infante D. Henrique, Mestre da Ordem de Cristo (Zurara, *Crónica da tomada de Ceuta*, cap. 41), o Infante Santo (acompanhado por Fr. João Álvares, seu confessor) e a rainha Dona Leonor são convocados e postos onde devem continuar; há outros casos referidos que vêm das *Cantigas de Santa Maria*, por Afonso X (nº 55, 87) ou em memórias como as de D. João Estevéns, bispo do Porto em 1392; são registados exemplares, segundo cotas de arquivo: ANTT, armário dos tratados, nº 9, CF, estante nº3, P7. Ao elenco ali referido haverá que juntar alguns, como faremos mais adiante; seja, por exemplo: BPM Évora, cod. CXXIX /2-10; BNP, Lisboa, FG, ms. 3069; Alc. 85, etc.); trata-se de elenco disperso na composição da *poikilia* que se desdobra em ramalhete florido.

<sup>6</sup> Certa vez, em tarde adiantada, recebi uma chamada telefónica de Mário Martins: não era frequente que ele usasse desse expediente, mas notei de imediato que o ímpeto que punha na voz implicava denúncia; intimava-me ele a que eu tomasse partido e denunciasse alguém: fora ele consultado sobre questão de manuscritos e quem o consultara não entender o que o Mestre tinha sustentado, mas se propunha pôr a circular como se fosse ensinamento seu...

<sup>7</sup> NASCIMENTO, Aires A. – *Legere, perlegere: da singularidade epigráfica ao sentido do texto e do monumento*. «Sylloge epigraphica Barcinonensis: SEBarc» [em linha], nº. 8 (2010), pp. 11-27.

<sup>8</sup> Com o passar dos anos, é-me difícil rever com nitidez qual foi o primeiro encontro que tive com Gemma: possivelmente foi no I Encontro / Congresso da Asociación Hispánica de Literatura Medieval, em Santiago de Compostela, ou ainda antes, nas nossas visitas a Santiago para discutir problemas de investigação; o encontro mais marcante foi o do Seminário de Paleografia e Codicologia, organizado por Josep Trenchs, em Benassal-Castelló, em 1990, em Seminário planeado por Manuel C. Díaz y Díaz, o qual, porém, devido a motivos de saúde, não pôde comparecer, mas em que estivemos em convívio alargado com Gullielmo Cavallo, Léon Gilissen, Denis Muzerelle e Carlo Ornato, entre outros. No final, Gemma veio ter comigo e pediu-me que a aceitasse a frequentar o meu Seminário de Codicologia na Faculdade de Letras de Lisboa: depois de ler o que lhe indicara como base, para completar a formação académica, propus-lhe eu que fizesse uma aplicação em estudo da Bíblia da Ajuda, pois havia aspectos que me faltava resolver e tinha deixado em suspenso, porque exigiam leituras para que eu não tinha tempo disponível e para ela me pareciam acessíveis por o texto estar em linguagem romance (castelhana e catalã) que não me era familiar: não só aceitou com entusiasmo, mas não desistiu perante as questões que foram surgindo; demorou dez anos, mas de cada vez que nos encontrávamos ia-me dando notícias, até que considerou

## 2. Livros de Horas em horizontes medievais e tempos marcados

Em fontes portuguesas, o Livro de Horas (que é tipologicamente uma espécie estruturalmente bem definida, mas nem sempre bem atendida) aparece-nos mencionado pela primeira vez no testamento da rainha Dona Mafalda Sanches, filha do rei D. Sancho I (+1256), 2º rei português, nos alvores da nacionalidade.

Menciona-se aí *unum librum horarum Beate Marie coopertum de argento* que ela entrega a sua irmã Dona Urraca Sanches<sup>9</sup>; a anotação de encadernação de prata remete-nos para carácter luxuoso (como pertencia a uma rainha), mas não nos proporciona informação sobre a sua origem ou proveniência: fica-nos a incerteza, sem que possamos alicerçá-la em hipótese de que fosse livro que, na qualidade de rainha, já a acompanhasse quando se movimentava por León e Castela ou Galiza, onde os livros corriam mais depressa que na parte ocidental de onde ela partira: a posse do Livro de Horas podia ter vindo desses dias. Se o foi, no testamento, deixou ela o seu exemplar a sua irmã que vivia no século com vida familiar consolidada.

Sabemos que, nesses tempos ominosos, na expressão de vontades maiores,

---

resolvidos os intrincados problemas que detectou e para cuja resolução consultou especialistas de várias disciplinas; no final, brindou-me com um estudo a todos os títulos memorável, honrando-me com dedicatória tão simples como generosa: AVENOSA VERA, Gemma, *La Biblia de Ajuda y la Megil·lat Antiochus en romance*, Madrid, CSIC, 2001; Ead., *Biblias Castellanas Medievales*, San Millán de la Cogolla, Cilengua, 2011. O colofon do ms de Ajuda, 52-XIII-1, declara: “Esta Biblia fue del Rey dom Afonso que Deus aja e deola a Pero Bentez e Pero Bentez a vendeo a Diogo Rodriguez, almorarife da sisa judiega, e elle a vendeo a min, mestre Fernando, por seys cruzados. E costou me de çulfar e emquadernar e iluminar a primera folha quattrocemos reais etc.”. Tudo Gemma esclareceu com competência. Se me não engano, a última conferência em que veio ao meu encontro, deslocando-se de propósito para me acompanhar, foi quando tivemos ocasião de falar de manuscritos iluminados portugueses: NASCIMENTO, Aires A. – *Libros manuscritos de la Dinastía de Avis y de otros, en Portugal (siglo XV): de la devoción a las Crónicas*. In Seminario / Coloquio, organizado por Josefina Planas, *Manuscrits Il·luminats: La tardor de l’Edat Mitjana i les noves Llums del Renaixement*, Lérida, 17-18 de noviembre de 2014. Teremos aqui oportunidade de corrigir alguns deslises em que caímos por não termos ultrapassado análises de pormenor. A última vez que estive com ela foi no Martinho da Arcada, lugar onde o poeta Fernando Pessoa gostava de se encontrar com os amigos mais chegados; o reencontro que agora havemos de adiar terá lugar quando nos reunirmos todos à mesa do Pai comum, Ele que, como cantou Dante e nós retomamos em ano centenário deste, é “luce eterna che sola in te sidi, / sola t’intendi, e da te intelletta / e intendente te ami e arridi!” (*Par.* XXXIII, 124-126)

<sup>9</sup> A primeira referência vem-nos, efectivamente, do testamento de Dona Mafalda, filha de D. Sancho I, retirada em Arouca, onde faleceu em 1256. Publicado diversas vezes com deficiências, teve leitura apurada em VELOSO, Maria Teresa – *A questão entre Afonso II e suas irmãs sobre a detenção de direitos senhoriais*. «Revista Portuguesa de História», 18 (1980), 197-229, doc. 8, pp. 226-228, e daí o tomou COELHO, Maria Helena da Cruz – *Arouca: uma terra, um mosteiro, uma santa*. Arouca, 1989, doc. 19: “Item mando domne Orrace Sancier sorori mee... et unum librum horarum Beate Marie coopertum de argento”. Para mais dados sobre a rainha Dona Mafalda, cf. COELHO, Maria Helena da Cruz – *O Mosteiro de Arouca - do século X ao século XIII*. Coimbra: Universidade, 1977. Sobre Arouca e seus livros, cf. NASCIMENTO, Aires A. – *Livros e tradições hispânicas no mosteiro cisterciense de Arouca*. In *Escritos dedicados a José María Fernández Catón*, Vol. II. León: Centro de Estudio e Investigación «San Isidor» e Archivo Histórico Diocesano, 2004, pp. 1041-1058; IDEM – *Écouter la voix de l’Époux: les stratégies de la spiritualité médiévale - l’intensification de lecture du Cantique des Cantiques (à propos de rubriques d’un manuscrit cistercien portugais du XIII<sup>e</sup> siècle)*. In FERRARI, Jean; GRÄTZEL, Stephan (ed.) – *Spiritualität in Europa des Mittelalters: 900 Jahre Hildegard von Bingen / L’Europe spirituelle au Moyen Âge: 900 ans de l’abbaye de Cîteaux*. St. Augustin: Verlag, 1998, pp. 53-64.

contavam os gestos como prolongamento de afecto mantido com alguém mediante objecto de apreço: confiá-lo a outrem era prolongar a vida a dois, através do que parecia era instrumento sensível<sup>10</sup>. Interpretemos o gesto: para o tempo, evitar que fosse colocado em bolsa de seda (o cendal<sup>11</sup>) e entregá-lo a alguém significava que essa pessoa se constituía em testamenteira e prolongava pelo tempo o que era testemunho de piedade. No caso concreto, tratava-se de duas irmãs, uma a viver em comunidade monástica e outra a manter a sua vida no século<sup>12</sup>; a comunidade monástica podia dispensar aquele livro, uma vez que as monjas se serviam de livros corais (diferentes na estrutura e distribuídos por momentos diversos<sup>13</sup>): entregue a pessoa secular, com ele significavam-se laços que uniam para além do tempo, mas transferiam para tempo profano, em forma abreviada, o que se celebrava por inteiro no espaço reservado do claustro.

### 3. “Impedimenta” ou “ornamento”?

Faria parte do enxoval das rainhas o LH? Não temos quanto a isso informação certa. Circularam, por exemplo, indicações relativas a um LH da rainha Santa Isabel de Portugal a que os cronistas se referiam e houve até quem o supusesse guardado em tesouro; quanto a essa pretensão, porém, logo Mário Martins se pronunciou, alegando impossibilidade de isso se verificar, assumindo que os dados disponíveis obrigavam a manter distâncias<sup>14</sup>: análise posterior e

<sup>10</sup> Assim julgamos entender a análise de VAUCHEZ, André – *La spiritualité du moyen âge Occidental (VIII.e-XIII.e siècle)*. Paris, 1994, pp. 7-8.

<sup>11</sup> Não pareça que o termo é peregrino: “sendal / cendal ou sandal” era um tecido de seda ou outro tecido muito fino, usado sobretudo em vestes rituais ou bandeiras; a palavra remete para o grego *σινδών* (*sindōn*), e está também representada no antigo francês *cendal* e está em Bluteau, 1712-1728, vol. II, p. 236 e vol. VII, p. 577; a referência obrigatória era o gesto de José de Arimateia e de Nicodemos que tomaram o corpo de Jesus e o depositaram num túmulo nunca utilizado, envolvendo-o num lençol de linho fino e precioso (Ioh. 19, 38-41). Não é raro saber-se de um mesmo Livro de Horas guardado em família ao longo de várias gerações, tão apreciado e acarinhado ele era, desde a infância, que por ele se aprendia a ler, até à idade mais adiantada, e a partir dele as orações eram repetidas; ainda que não fossem inteiramente entendidas eram recurso de regresso.

<sup>12</sup> Dona Urraca era filha bastarda de D. Sancho I e de Dona Maria Aires; casada com um poderoso senhor, Lourenço Soares de Ribadouro, Dona Urraca Sanches foi importante legatária do mosteiro de Santo Tirso e do mosteiro de Sobrado, na Galiza, razão pela qual era lembrada com o marido nos sufrágios do cabido de Santiago de Compostela.

<sup>13</sup> Por dificuldade de manuseamento por parte das monjas, o saltério de Lorvão, hoje no ANTT, foi desmembrado da Bíblia latina, em tempos que não conseguimos determinar; propusemos, a seu tempo, que fosse reintegrado no volume respectivo, mas a administração do ANTT assim não entendeu, mantendo a separação. Quanto ao uso de um dos códices que chegou a Lorvão a partir de comunidade galega, cf. NASCIMENTO, Aires A. – *Osculetur me osculo oris sui: uma leitura a várias vozes ou dramatização do Livro dos Cantares num manuscrito cisterciense de Arouca*. In *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, vol. I. Lisboa, 1991, pp. 49-56; em revisão, cf. NASCIMENTO, Aires A. – *Écouter la voix de l'Époux: les stratégies de la spiritualité médiévale – l'intensification de lecture du Cantique des Cantiques (à propos des rubriques d'un manuscrit cistercien portugais du XIII.e siècle)*, in ob. cit., pp. 53-64.

<sup>14</sup> MARTINS, Mário – *Liros de horas*. «Itinerarium», 1 (1955), pp. 406-423; IDEM – *Um livro de horas da Rainha*

circunstanciada confirmou o seu juízo<sup>15</sup>: se havia que atender à *Vida de Santa Isabel* onde se celebra a piedade da princesa que, em tenra idade, “líia mui bem em latim e lingoagem” para atender a suas “horas”, havemos hoje de saber, por análise directa de um pretenso testemunho, obrigamo-nos a reconhecer que o códice apontado não pertence aos tempos da rainha<sup>16</sup>.

Também Fernão Lopes, *Crónica de D. João I*, II, 199, assinala que Nuno de Santa Maria, o Condestável de Portugal, rezava diariamente pelo seu Livro de Horas: em matéria de facto não podemos reportar-nos a qualquer testemunho chegado até nós e o Condestável, depois de dar entrada como donato na vida regular, certamente se ajustou à recitação coral dos carmelitas a quem confiara o convento por ele fundado.

Admitamos, enfim, que ninguém gosta de andar de mãos desocupadas, mas em momento derradeiro, que é o de as depor nas mãos de Deus, preferimos que elas estejam a segurar naquilo que simboliza o que prende e segura...

#### 4. Distinguir o que andou por várias mãos

Informação a escrutinar é a que diz respeito ao rei D. João I, que foi Mestre da Ordem Militar de Avis / Calatrava, e teve entre mãos um *Livro de orações* que tem andado confundido com *Livro de Horas* na própria Biblioteca Nacional de Lisboa, onde ele se encontra (*Iluminado* 4).

Já noutra ocasião tivemos oportunidade de apontar a falta de pertinência na designação<sup>17</sup>. Avancemos agora com algo mais que, sendo elemento mínimo, nos havia escapado e recuperamos.

1) O II, 4 da BNP não apresenta nome de proprietário nem revela oficina de execução (scriptorium) nem ostenta data de elaboração: gostaríamos de suprir esses dados, ainda que de forma aproximada.

2) Quanto à data do pequeno códice, adiantaremos que o texto é documentalmente em português; ora, não parece possível discernir tempos de uso da língua que nos permitam determinar datas: aliás, por ser em vulgar e ser susceptível de actualizações, já Mário Martins suspeitou que o códice fosse apógrafo (não original) e por isso preferiu supor que, sendo livro de família, tenha permitido ajustamentos linguísticos quando se procedia a uma nova

*Santa?*. «Brotéria», 78 (1964), pp. 439-445 (= *Estudos de cultura medieval*. Vol. I. Lisboa: Editorial Verbo, 1969).

<sup>15</sup> Cf. CASORRÁN BERGES, Ester; LAFUENTE ROSALES, Carlos María; NAYA FRANCO, Carolina – *El Libro de Horas del II conde de Lemos en el Tesoro del Pilar, tradicionalmente conocido como de Santa Isabel de Portugal*”. «Ars & Renovatio», 5 (2017), pp. 3-39.

<sup>16</sup> Cf. NASCIMENTO, Aires A. – *Santa Isabel de Portugal – a menina de Aragão coroada rainha em terras portuguesas*. Lisboa: Colibri, 2019, p. 75, nota 40.

<sup>17</sup> Já atrás mencionámos o Seminário / Coloquio, organizado por Josefina Planas, *Manuscripts Illuminats: La tardor de l'Edat Mitjana...*

cópia, necessária para preservação do códice<sup>18</sup>.

3) Falantes são, no entanto, alguns dados do calendário com que abre o Il. 4: advertimos nele alguns nomes de santos inscritos na ladainha com apodos claros de santidade: assim acontece com Santa Iria / Eyria, de Santarém<sup>19</sup>, e com São Nuno, um e outro inscritos com o designativo específico: se o primeiro caso se compreende por o culto estar no uso de Lisboa e não podemos atribuir-lhe data precisa, o segundo caso leva-nos a uso específico dos Infantes de Avis, especificamente de D. Duarte e seus irmãos maiores, que assim se referiam ao “santo Conde”, ainda antes de sobre isso haver decisão canónica<sup>20</sup>.

4) Ao repararmos nesses dados, consideramos que eles nos situam em fronteira cronológica: sabemos que Nuno de Santa Maria faleceu em 1 de Abril de 1431 e que, um ano depois, D. Duarte, que estava associado ao trono, deu instruções a Mestre Francisco sobre o modo como havia de pregar acerca das virtudes do Condestável; se bem interpretamos, significa isso que foi também o Príncipe quem se ocupou de incluir o designativo de culto no calendário. Essa fronteira dá-nos azo a colocar o nosso Livro em torno de 1431-1432.

5) Seja apógrafo, como considerou Mário Martins, o manuscrito Il. 4, não perde a qualidade de testemunho: D. Duarte tentou depois desencadear o processo de canonização oficial de S. Nuno em Roma, através de D. Gomes Eanes, abade de Florença, que tinha por missão acompanhar as questões

<sup>18</sup> MARTINS, Mário – Ob. cit., pp. 40 ss., considera que se “trata de um apógrafo do final de quatrocentos (ou mesmo de dos começos de quinhentos”: se os elementos de língua conduzem a isso, havemos de reconhecer que, quanto à inserção do nome dos santos não canonizados, vêm de trás e, pelos dados que já aduzimos, quanto a S. Nuno e Santa Iria, eles são anteriores e sobretudo quanto ao primeiro nos reporta aos Infantes de Avis; seja apógrafo, mas isso só pode demonstrar continuidade num percurso que não está identificado.

<sup>19</sup> Sobre Santa Iria, cf. NASCIMENTO, Aires A. – *Santa Iria: de virgem a mártir – memória fundante do nome de Santarém*. Santarém: Centro de Investigação Prof. J. Veríssimo Serrão, 2017; IDEM – *Lenda de Santa Iria, de virgem a mártir (a dificuldade de retomar os tempos que se atrasam)*. In RUIZ ARZALLUZ, Íñigo et al. (ed.) – *Estudios de Filología e Historia en Honor del Profesor Vitalino Valcácer*. Vitoria: Publicaciones Universitarias del País Vasco, 2014, vol. II, pp. 751-760.

<sup>20</sup> Remetemos para monografia que dedicámos a essa figura: cf. NASCIMENTO, Aires A. – *Nuno de Santa Maria. Fragmentos de Memória Persistente*. Lisboa: ARM, 2010. Resumindo: Nuno Álvares Pereira, herói das batalhas da independência portuguesa, em 1385, faleceu em 1 de Abril de 1431; no primeiro aniversário da morte, é o Infante D. Duarte quem entrega ao pregador franciscano, Mestre Francisco, o esquema detalhado do elogio a desenvolver, exaltando “a avonança de virtudes que Deus lhe [a NunÁlvares] outorgou”, e por isso “assim é de concluir que Nosso Senhor Deus o coroou de coroa d’honra em esta via e segundo seus feitos e sua fim assim cremos que o é e sempre o será na outra”; estava-se em Abril de 1432; cinco anos mais tarde, a 21 de Julho de 1437, D. Duarte, então na sua qualidade de rei, procura saber junto do Abade beneditino de Florença, Dom Gomes, como vai o processo de canonização do “do santo Condestabre per que se tire inquiriçom sobr’esto costumada”; nessa mesma altura anuncia o rei o envio de uma oração composta em latim por seu irmão o Infante D. Pedro, em forma de responsório latino. Também Dona Isabel, duquesa da Borgonha, tomou a iniciativa de o invocar dessa maneira, ao inserir o seu nome num calendário organizado na Flandres para um Breviário, que por alguma razão tem sido denominado “carmelitano”, mas que nos parece ter passado por Lisboa antes de chegar a Parma, levado por uma princesa portuguesa, para nós Dona Maria de Portugal, descendente de NunÁlvares Pereira, que casou com o Duque de Parma, Alessandro Farnese.

portuguesas junto da Santa Sé – sem sucesso, porém, neste caso<sup>21</sup>.

6) Deve ser este o livro que, atribuído a D. João I, deu entrada na biblioteca de D. Manuel I, onde está registado: “It. Outro livro de rezar de limgoajem emlumynado e esprito (sc. escrito) em purgaminho, que foy delRey dom Joham o primeiro, cuberto de veludo cremesim com huñs porbeens com quatro charneiras de prata dourada sem brochas”<sup>22</sup>. A julgarmos pelo exemplar conservado, há elementos primitivos que se perderam: entretanto, há dúvidas quanto à genuinidade de alguns elementos primitivos. Da nossa parte, julgamos que a data a atribuir deve ser colocada em tempos em que se assumia a qualificação Nuno Álvares como santo, o que acontecia em dias em que D. Duarte era ainda príncipe.

7) De D. João I escreve Fernão Lopes, *Crónica de D. João I*, t. 2, p. 2: “sendo muito devoto da priçiosa Virgem em que avia symgular e estremada devação, elle tornou em seu louvor as suas devotas oras em lingoajem, apropriamdo as palavras dellas à Virgem Maria e ao seu bemto Filho, de guisa que muitos tomarão devação de as rezar que antes delas não avião rememranças”.

8) O facto de haver um Livro de orações do rei D. João I não impedia que o rei tivesse outro Livro de Horas de padrão normal, por sintonia e por proximidade ou sobretudo por acompanhamento de grupos de piedade que adoptavam modelo comum de devoção<sup>23</sup>.

9) Embora Fernão Lopes diga que o rei D. João I “pôs em linguagem” um livro de horas da Virgem (*CDJ*, ed. 1990, II, 2), nada obriga a considerar que

<sup>21</sup> Outros dados remetem para personalidade conhecedora dos cultos da igreja local: é o caso da *trasladação de S. Vicente*, colocada a 15 de Setembro, em Lisboa, e a festa de Santa Eyría em Santarém, precedida de jejum obrigatório, em 20 de Outubro, ou também a festa de S. Crispim, a 24, em Lisboa, a comemorar a tomada da cidade aos mouros em 1143; tem de ser assumidos como formas e usos locais outras referências a tradições de 2 de Novembro, na celebração dos Fiéis Defuntos, com o costume de “pedir pão por Deus”.

<sup>22</sup> Comenta Sousa Viterbo, loc. cit.: “Talvez o mesmo que vem mencionado na livraria de D. Duarte sob o seguinte título *Livro de rezar em que está a confissão geral*: fazemos esta atribuição de um modo dubitativo, porque podia ser do próprio D. Duarte sem ter pertencido ao pae”. Razão tinha aquele erudito e ilustre académico para exprimir dúvidas; pela nossa parte, emitimos a hipótese de que quem caracteriza as invocações dos dois santos na ladainha terá sido D. Duarte.

<sup>23</sup> Haja dúvidas quanto ao trabalho realizado pelo rei (tradução ou adaptação por apropriação), o seu exemplo, em acompanhamento de sua esposa, Dona Filipa, deve ter contagiado outros, sobretudo seus filhos: assim já interpretava Mário Martins, que não deixa de trazer à colação a lembrança de D. Duarte relativamente a seu pai, que “fez huñ livro de oras de santa Maria e salmos certos por os finados” (*Leal Conselheiro*, pp. 109-110). Quanto ao Infante D. Pedro, a quem se atribuem umas “oras da confissom” por ele compostas, admite-se que dele seriam algumas das que o seu filho, o Condestável D. Pedro, rei da Catalunha, regista nos seus livros “ab las quals lo dit Senyor fahia lo officí” que na encadernação tinham as armas portuguesas. Quanto ao Infante D. Henrique, dele escreve Gomes Eanes de Zurara, *Crónica da tomada de Ceuta*: “E ouvimos depois a Luis de Sousa, claveiro d’ordem de Christo e seu camareiro moor e filho de Gonçallo Roiz de Sousa que, quando o dito lffante [se] finou, lhe tirara o dito lenho da Cruz e o dera a el-Rey em Evora com o sinete e o seu livro de rezar” (o rei era D. Afonso V). Quanto ao Infante D. Fernando, o cronista refere a recitação diária do ofício divino completo, segundo o que era prática dos sacerdotes, incluindo as matinas: cf. ÁLVARES, João – *Trautado da vida e feitos do muito virtuoso S.o r Infante D. Fernando*. Ed., introd. e notas de Adelino de Almeida Calado. Coimbra, Universidade, 1960.

seja o Il. 4, pois é livro de devoção e não tem estrutura de Livro de Horas: aliás, segundo refere o cronista, a rainha Dona Filipa rezava as horas (Ofício) segundo o costume de Salisbúria e tão cumpridora era que, quando não o podia fazer, ela própria procurava que à Sexta-feira alguém o fizesse por ela (ib., p. 226); admitimos que o seu exemplo terá levado o marido a imitá-la, acompanhando-se mutuamente.

10) Enfim, fosse por rotina fosse por convicção, houve entre nós quem procurasse o LH para ser instrumento de piedade e devoção; se era procurado, haveria que indagar as razões da procura, tanto mais que o LH só era acessível a algumas bolsas; hoje consideramos os exemplares que ficaram como estrelas do nosso céu: interrogamos esses códices como expressão de piedade e de cultura<sup>24</sup>.

11) No entanto, como já advertimos, a rigor, o Il. 4 não é um Livro de Horas propriamente dito; na realidade trata-se de um livro de orações: começa pela Missa de Santa Maria e segue por orações em português para a missa e para outras ocasiões, em honra do Anjo da Guarda, em honra das Dores de Maria, etc., umas dispersas e outras associadas, umas compostas de versículos de salmos e de antífonas, outras individualmente dirigidas à Virgem Maria e a vários santos. Livro de orações devotas não tem a estrutura do LH nem tinha de obedecer aos requisitos dele; quanto ao calendário, podia admitir invocações fora dos “usos” aprovados; a forma de apresentação mantém a forma convencional, mas é mais simples e menos profissional a desse Livro de orações, quanto à delimitação do texto, ao recorte da letrina inicial, às regras de empaginação, ao modo de constituir versículos e indicar a resposta a eles<sup>25</sup>.

## 5. Momentos de angústia de D. Duarte datam o LH que tem as suas armas

Ao estudo do *Livro de Horas de D. Duarte* se dedicou Mário Martins, com a sagesa de erudito que, mesmo sem formação codicológica estrita

<sup>24</sup> As motivações não são evidentes embora possam ser pressentidas pois eram mais supostas que declaradas. Apenas para compor quadro recortamos algumas referências a pessoas afeiçoadas a Livros de Horas em documentação medieval: é o caso de Afonso Eanes, em 1426, ou de João Vasques, que acompanhou Dona Isabel de Avis à Flandres, 1428. Quanto ao primeiro, sabemos que Afonso Eanes era contador régio: em carta a D. Gomes Eanes, abade de Florença, preocupa-se como os custos de execução das iluminuras no seu Livro de Horas e revela o desejo de incluir nele um santoral, mas, depois, de terminar o trabalho de iluminuras, prescindindo do trabalho de encadernação do livro: está-se em 1426-11-22 (cf. *Monumenta Henricina*, Vol. III, doc. 83, pp.169-171). João Vasques, do Bombarral, por lugar de origem, serviu D. Duarte e acompanhou a princesa Dona Isabel à Flandres, para o casamento com o Duque da Borgonha.

<sup>25</sup> Não nos detemos a acentuar contrastes: cada um, a seu modo, é livro de devoção, um menos formal e outro mais estruturado segundo um padrão aceite, ainda que não imutável e com sequência obrigatória; um, livre na progressão dos elementos acumulados, outro integrado em padrão comum. Entenda que o Livro de Horas era um instrumento difundido entre os leigos como meio de seguir de perto o Ofício celebrado nos claustros, onde monges e cónegos entoavam os louvores divinos.



(porque é anterior a ela), sabia entender o que observava<sup>26</sup>: esquadrinhou as mais diversas orações que o compõem e só lhe terá escapado a situação concreta que enquadraria o livro<sup>27</sup>. Outros desenvolveram sobretudo perspectivas iconográficas<sup>28</sup>. Pretendemos aqui regressar à lição retirada dos textos para os entendermos na situação a que se reportavam<sup>29</sup>. De base comprovada deduz-se que o proprietário primitivo foi D. Duarte, ainda Infante. Falantes são dois dados imediatamente patententes: 1) a inicial D (eus), capital habitada com o escudo de Avis e com o lambel ou banco de pinchar de príncipe; 2) a declaração, em baixo do fólho, de que o livro é *illustrissimi Principis Eduardi Joannis Portugalie et Algarbii regis serenissimi Cepteque domini filii primogeniti*<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> MARTINS, Mário – *Livros de horas*. Art. cit., pp. 406-423; IDEM – *Um livro de horas da Rainha Santa?*. Art. cit., pp. 439-445: a pergunta é legítima e o ilustre conhecedor de cultura medieval conclui pela negativa: IDEM – *Estudos de cultura medieval*. Vol. I. Lisboa: Editorial Verbo, 1969.

<sup>27</sup> São múltiplos os contributos que devemos a Mário Martins: não se esqueça das “Horas de Confissão de D. Pedro, o de Alfarrobeira”, desfaz identidades e confusões entre Breviários e Livros de Horas em que caíram homens de cultura, como Reynaldo dos Santos; tem em conta casos como os de Santa Isabel de Portugal (*Crónica de D. Dinis*), relativamente a quem desfaz equívocos de informação; aponta que Dona Filipa de Lencastre rezava o Salterio, segundo o costume de Salisbúria (como refere Fernão Lopes, *Crónica de D. João I*, tomo 2, p. 226, “às sextas-feiras”), nem do Infante D. Henrique, Mestre da Ordem de Cristo (Zurara, *Crónica da tomada de Ceuta*, cap. 41), não deixa de apontar o Infante Santo (acompanhado por Fr. João Álvares, seu confessor) ou a rainha Dona Leonor; lembra também outros casos como o que recolhe das *Cantigas de Santa Maria* por Afonso X (nº 55, 87); traz a juízo memórias como a de D. João Estevéns, bispo do Porto, em 1392; percorre outros casos segundo cotas de arquivo: ANTT, armário dos tratados, nº 9, CF, estante nº3, P7; Évora, BPM, cod. CXXIX /2-10; BNP, Lisboa, FG, ms. 3069; Alc. 85.

<sup>28</sup> Entre os nomes mais sonantes são de citar Reynaldo dos Santos, E. Panofsky, Maurits Smeyers, referidos por LEMOS, Ana – *Um novo olhar sobre o Livro de Horas de D. Duarte*. In BARREIRA, Catarina Fernandes; SEIXAS, Miguel Metelo de (ed.) – *D. Duarte e a sua época: arte, cultura, poder e espiritualidade*. Lisboa: Univ. Nova, IEM – CLEGH, 2014, pp. 211-240; esta investigadora, aliás, condensa e ajusta as reflexões que recolhe, sem analisar por conta própria.

<sup>29</sup> No caso concreto do Livro de Horas de D. Duarte, por certo, o estado de conservação do códice exige cuidados, mas tem sido maior o respeito por uma “reliquia” recebida e falta identificar o estado primitivo e responder por uma análise consiste de dados; efetivamente, os fólhos foram materialmente marcados com números de rotulador e com carimbos de arquivo, sem previamente garantir a idoneidade da sequência codicológica. Pela nossa parte, não ousámos contrariar o que encontramos e não tivemos ensejo para constituir um “mono” que nos permitisse simular a ordenação primitiva, como seria de regra, perante uma encadernação fragilizada. Aceite-se agora o que acentuamos quanto a intervenção que consideramos devida a D. Duarte, legítimo proprietário. Porém, não se tome isso como autógrafa o resultado que admiramos, pois existem indicações de que ele, D. Duarte, tinha escritivas ao seu serviço, como era Vicente Domingues, vassalo que foi depois de el-rei que D. Afonso V e este aposentou a 25 de Janeiro de 1446 (cf. VITERBO, Sousa – *A livraria real, especialmente no reinado de D. Manuel I*. In *Mem. Acad. Ciências*, 2ª clas., tom. 9, fasc. 1) e como era João Gonçalves, escrivão da pureza do mesmo D. Duarte, que escreveu parte da *Vita Christi*, que depois passou para o scriptorium de Alcobaca, levado por Dom Estêvão de Aguiar, em tempo do governo do Infante D. Pedro, a quem continuou a servir.

<sup>30</sup> Este registo acompanha no fundo do fólho o escudo do príncipe, que está dentro da letrina inicial: não se leia, porém, o genitivo de posse como dativo de oferta, pois seria trair os dados patententes.

Ao encontro desses dados têm-se repetido hipóteses que importa verificar:

1) partindo da origem flamenga de alguns dados, acentuou-se que o Livro teria sido oferecido por Dona Isabel de Avis (irmã de D. Duarte), depois de ter chegado à Flandres, por casamento com Filipe o Bom, em 1429;

2) em alternativa, sugeriu-se que o LH teria chegado em data anterior, como oferta do próprio Duque da Borgonha, em 1428, quando enviou os seus embaixadores a contratar casamento com aquela princesa;

3) em contraponto, na tentativa de evitar factos menos coerentes, imaginou-se que teria sido o Infante D. Pedro (o das Sete partidas) quem, tendo andado pelo estrangeiro, no ano em que regressava a Lisboa para tomar parte nas festas do casamento do irmão, D. Duarte, teria tomado a iniciativa de se adiantar e oferecer-lhe o LH<sup>31</sup>.

A multiplicação das hipóteses comprova a insegurança de qualquer uma delas: mantém-se apenas o facto de que D. Duarte era ainda príncipe quando era já possuidor do LH. Há que estreitar o tempo e sobretudo encontrar no próprio livro disposições que nos aproximem dos factos.

1) Quanto à hipótese de ser o Infante D. Pedro (ausente do reino, por três anos, desde 1424<sup>32</sup>) quem teria oferecido o exemplar em 1427, há que contrapor várias circunstâncias: se isso tivesse acontecido, esperaríamos que houvesse declaração do gesto em momento tão solene como o do casamento do irmão; tinha D. Pedro relações directas com o irmão, como depreendemos pela carta de Bruges (aliás “Carta que o Jfante dom Pedro emujou a elrey de Bruxas”)<sup>33</sup>, a expender reflexões acerca da vida intelectual e cultural que seu irmão devia programar já que partilhava com o pai responsabilidade de governação; ora, nada consta que D. Pedro tivesse feito reflexões bibliográficas; se do elenco da biblioteca de D. Duarte constam livros que têm sido postos na conta do

<sup>31</sup> Temos reticências a levantar às propostas: só a análise deveria demonstrar ou infirmar traços de solidariedade material ou escrita, convergentes ou divergentes num todo bem definido. Mais adiante, analisaremos as orações que D. Duarte dirige a S. Sebastião e a S. Jorge: respeite-se, porém, a formalidade do texto e não se ajuste o latim a concepção moderna. Algumas reservas nos merecem as considerações feitas por CUSTÓDIO, Delmira M. R. M. S. Espada – *Relações artísticas entre Portugal e Flandres através dos Livros de Horas conservados em instituições portuguesas*. Lisboa, Universidade Nova, 2017. Tese de Doutoramento. Seguidamente, apontaremos outros dados de situação.

<sup>32</sup> A ausência para estrangeiro por parte do Infante D. Pedro sempre foi um enigma para historiadores e usada como deriva fácil para fantasias novelescas; que tivesse sido em expiação por um homicídio de um *miles* deixa cair sobre ele uma mancha que não tem sido comentada ou se tem evitado fazer. Ora, não há que esconder o que está numa reacção à passagem do príncipe por corte estrangeira; cf. RATISBONENSIS, Andreas – *Diarium Sexennale*. Vol. I, p. 27, ed. A. F. Oeefe, in *Rerum Boicarum Scriptores*, Augustae Vindelicorum, 1763: “Dicebatur, quod dictus Petrus filius Regis Portugalie quendam militem occiderit. Ob hoc pater suus volens in eum proferre sententiam intercessionem procerum fuit liberatus et tali pene subiectus, quod tribus annis terras alienas peragraret, quibus transactis in terram propriam posset redire”.

<sup>33</sup> “Carta que o Jfante dom pedro emujou a el rey de Bruxas”. In *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte. Livro da Cartuxa* (ed. J. Alves Dias). Lisboa: Estampa, 1982, pp. 27-39.

irmão, por parecer fácil encontrar explicação para a recolha por ele, apenas ficar despertos para outra hipótese<sup>34</sup>.

2) Menos consta ainda relativamente ao relacionamento dos embaixadores com D. Duarte quando vêm tratar do casamento do Duque da Borgonha com Dona Isabel de Avis<sup>35</sup>; em concreto, não parece que as circunstâncias fossem adequadas para isso: efectivamente, os embaixadores, que chegaram a Lisboa, foram encaminhados para Avis, onde o rei se refugiara por motivo de peste e onde esperava a noiva de D. Duarte, filha do rei de Aragão, Dona Leonor. Segundo consta, esta princesa de Aragão tinha estado nas intenções directas de Filipe da Borgonha para casamento, mas, segundo se pode ler em relato contemporâneo, o atraso dos embaixadores do Duque tinham levado o rei de Aragão, Alfonso V, a decidir o casamento com o Príncipe português: disso o rei pede desculpa ao Duque da Borgonha, alegando atraso dos seus embaixadores e impaciência da noiva<sup>36</sup>; nessas circunstâncias, havendo informação do que se está a passar, não era de admitir que houvesse oferta de livro em momento em que o Duque da Borgonha mandava pedir o retrato de Dona Isabel de Avis para tratar do pedido de casamento: a princesa, obviamente, devia ser pedida ao pai e não ao irmão (que estava a receber a mão da princesa de Aragão)<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> A irmos pela intermediação de D. Pedro, esperaríamos que ele se tivesse interessado por LH em circunstâncias como as que se documentam para outros seus acompanhantes quando passam por Florença, como aconteceu com Afonso Eanes, referido atrás. Quanto a exemplares de livros que fizeram parte da biblioteca de D. Duarte, não há dados que comprovem terem alguns pertencido ao Infante D. Pedro antes de passarem para o irmão.

<sup>35</sup> O casamento de D. Duarte tinha ocorrido antes do de Dona Isabel, como era previsível para o primogénito real: cf. “Contrato de casamento do rei D. Duarte, sendo infante, com a Infanta D. Leonor de Aragão, aprovado, ratificado e confirmado pelo rei D. João I. 1428-11-04 / 1428-12-02”. Lisboa, ANTT, Gav. 17, mc. 7, n.º 19.

<sup>36</sup> Cf. *Monumenta Henricina*, vol. 3, doc. 81, pp.164-165: “Preuijs vestris ambassiatoribus, pro longa mora detentis, accrescente cothidie inclite infantisse, nostre germane dilectissime, etate jllamque iam maritali iugo porrigi exposcente, cum illustri principe Odoardo, primogenito et futuro rege regni Portugalie, de ea paucis antehac diebus coniugium tractauimus atque fecimus, quod huiusmodi contextum vestre illustri magnificentie notum deducimus, vt exinde sitis plenarie aduisatus”.

<sup>37</sup> O rei português D. João I correspondia-se com o duque da Borgonha: conhece-se, aliás, um presente de quatro cavalos enviados ao duque por D. João I, em 1423 (desde que o duque ficou viúvo da segunda esposa, também o rei português se interessou por saber quem viria a ser a sua pretendida e é nesse âmbito que passa a entrar em consideração a princesa portuguesa, Dona Isabel). Os embaixadores de Filipe da Borgonha chegaram antes do Natal de 1428, quando o rei D. João I se encontrava em Extremoz a fim de esperar Dona Leonor de Aragão que vinha celebrar casamento com D. Duarte; os flamengos, chegados a Lisboa, foram encaminhados para o Alentejo, trazendo com eles o pintor Jan van Eyck, encarregado de pintar o retrato de Isabel; foram recebidos no castelo de Avis, em 1428; para executar o retrato, o pintor se demorou nove meses; o casamento de Dona Isabel de Avis / Portugal foi decidido, após a aceitação do Duque borgonhês e foi realizado por procuração em Lisboa, a 29 de Julho de 1429; a noiva partiu para Bruges (Écluse), onde chegou a 6 de Dezembro: o casamento foi ratificado a 10 de Janeiro de 1430. Conclui-se, pois, que o casamento de D. Isabel é posterior ao de D. Duarte (cujo contrato de casamento tem a data de 16-2-1428, mas veio a ser realizado em vésperas de Natal anterior). Revisando os factos importa situar os acontecimentos: 1) à hora da morte, Dona Filipa de Lencastre, ao ser-lhe recordado por Beatriz Gonçalves de Moura, sua aia, que esta tinha uma filha e devia ser encomendada ao herdeiro, ela lhe respondeu que o irmão sabia assumir as responsabilidades perante a sua irmã Isabel. 2) A recomendação de Dona Filipa quanto ao casamento atrasou-se: o duque da Borgonha apareceu tarde, pois andava perdido em aventuras (nada menos que 24 amantes conhecidas e 3 casamentos, incluindo o de Isabel de Avis) e procurou uma esposa em terras mais

3) A supor que a oferta tivesse passado pelas mãos de Dona Isabel de Lencastre, as relações entre irmãos situá-los-iam a nível familiar e permitiriam a cordialidade de quem encontrara na Flandres algo que à princesa despertara atenção e considerara oferta que agradaria ao irmão. No entanto, seria estranho que nada estivesse declarado a esse respeito. Facto é que vem de antes a posse do LH por parte de D. Duarte. Examinemos os dados e detenhamo-nos sobretudo em algumas circunstâncias que retiramos do exame das orações:

1) Há elementos que se relacionam com o próprio D. Duarte: assim, a referência a Santo Eduardo que é o patronímico do Príncipe<sup>38</sup>; assim também os sufrágios por alma dos pais: no entanto, quanto a estes, há que situar a morte da mãe, Dona Filipa de Lencastre, que é de 1415, enquanto a morte do pai, D. João I, é de 1433; neste distanciamento precisamos de elementos mais específicos que delimitem tempo aceitável; também não parece pertinente a estampa de Santa Catarina (fl.14v), que costuma relacionar-se com o baptizado da Infanta, filha de D. Duarte: trata-se de elemento tardio que é susceptível até de ser interpretado como devido a uso da própria princesa, que eventualmente se tivesse servido do LH deixado pelo pai<sup>39</sup>.

Circunstâncias mais concretas havemos de deduzir da leitura de algumas preces que consta do LH.

2) Tomemos a oração dirigida a S. Sebastião, pois se destina a pedir protecção contra “fome, peste, doença, granizo, raiva, tempestade, enfermidade de todo o corpo e da alma”<sup>40</sup>: motivação encontramos-la pelo menos quanto à situação de peste, pois sabemos que o Infante foi constringido a tomar medidas contra a

próximas, incluindo o reino de Aragão, mas sem sucesso. 3) O príncipe herdeiro, D. Duarte, jura pela memória da mãe que respeitará os direitos da irmã, mas não a forçou a escolhas. 4) O rei D. João I, por motivos de peste, deslocara-se para Avis e para aí se dirigiram os embaixadores a entabular negociações e a receber a promessa de aceitação de desponsórios em Estremoz. 5) O quadro com o retrato, que se perdeu e hoje se conhece apenas por cópia, tinha a acompanhá-lo a inscrição, em francês: “L’INFANTE DAME ISABIEL – C’est la pourtraiture qui fu envoiëe à Ph[ilippe] duc de bourgoigne et de brabant de dame Ysabel fille de Roy Jehan de portugal et d’algarbe seigneur de Septe (Ceuta) par luy conquise qui fu depuis fem[m]e et espeuse du desus dit duc ph[ilippe]”.  
<sup>38</sup> No LH de D. Duarte: Comemoração de Santa Cruz e de Santo Eduardo (fl.1); Oração a São Sebastião e Oração a São Jorge (fl.1v); Sufrágios por alma do pai e da mãe de D. Duarte (fl.50v). Quanto a Santo Eduardo, tenha-se em conta o texto de Mathew Paris (m. 1259), *La Estoire de Seint Aedward le Rei*, redigido em anglo-normando (*A Vida do Rei Santo Eduardo*, ms Cambridge, BU): a S.to Eduardo dedicou algumas orações: cf. GOUTTEBROZE, Jean-Guy – *Structure et sens des textes de prières contenues dans la Estoire de seint Aedward le rei*. In *La prière au Moyen Âge*, Presses Universitaires de Provence, 1981, pp. 299-314.

<sup>39</sup> A Infanta Dona Catarina, filha de D. Duarte e de sua mulher, Dona Leonor de Aragão, nasceu em Lisboa a 25 / 26 de Novembro de 1436 e faleceu na mesma cidade a 17 de Junho de 1463; é plausível a hipótese de a estampa de Santa Catarina ter sido inserida no Livro de Horas no Livro de Horas de seu pai, à distância de dois anos da morte do rei. Quando faltou o pai, cuidou da sua educação o tio, D. Pedro e este entregou-a aos cuidados dos arcebispos de Lisboa, D. Afonso Nogueira, primeiro, e D. Jorge da Costa, depois. Quanto à estampa, é de perguntar se a inclusão da iluminura tem marcas falantes: também nisto será necessária análise material da inclusão dessa estampa, solidariedade material e ajustamento de situação.

<sup>40</sup> ANTT, CF 140 / liv. 65: “fame, peste, morbo, grandula, rabie, tempestate, infirmitate tocuis corporis et anime”.

passividade de outros em momentos nos quais a cidade de Lisboa se defrontou justamente com a calamidade da peste<sup>41</sup>.

3) Mais marcada, porém, é a oração dirigida a S. Jorge: tal é a veemência que D. Duarte colocou nas suas palavras para referir uma situação humana com que se defrontou que a havemos de tomar como determinante e decisiva. Atendase ao texto, que vertemos para português, na sequência de Mário Martins, mas por ele não integrada em contexto de origem; escapou à sua análise o reconhecimento das circunstâncias que circunscrevem melhor o estado de alma do Príncipe: a ele advertimos nós, pela primeira vez, porque alertados por outros factores que envolvem a presença de Alfonso de Cartagena na embaixada que veio negociar o tratado de paz.

Rezava o Príncipe:

*Cavaleiro glorioso de Cristo,  
louvor, esperança, patrono de Portugal:  
dobra os corações da gente de cerviz dura,  
quando contrários;  
faz que ao discordarem sejam afáveis,  
que se prestem à concórdia  
e não entre em clamor todo um povo,  
que foi comprado pelo sangue de Cristo*<sup>42</sup>.

Examinemos o que podemos reconhecer como dados de situação, pois o patrono de Portugal é invocado contra uma ofensa que o príncipe deve remover e para a qual invoca concretamente a protecção celestial:

a) Os termos devem reportar-nos seguramente ao momento em que D. Duarte se vê confrontado com negociadores castelhanos que, tendo vindo para

<sup>41</sup> Conhecem-se pelo menos dois documentos de Maio e Junho, de ano indeterminado, em que o Infante D. Duarte, associado ao governo de seu pai desde 1421, determina que seja observado um período de quarentena ao largo de Lisboa por navios suspeitos de trazerem tripulantes empestados e censura o concelho de Lisboa por ter permitido que um navio inglês aportasse com tripulantes atingidos pela doença que originaram um surto de peste na cidade e propõe medidas sanitárias para a combater: AML-AH, *Chancelaria Régia, Livro dos Pregos*, doc. 331 (data incerta: 1421-1433, Maio, 3, Santarém). Outro tanto determina em Julho, 10, Santarém: /CMLSB/ADMG-E/09/333 ARQUIVO HISTÓRICO, *Livro dos Pregos*, doc. 333. O Príncipe devia, aliás, lembrar que sua mãe, a rainha Dona Filipa de Lencastre, falecera vítima de peste, em 1415, e que seu pai, D. João I, prestes a partir para a viagem a Ceuta, estava fora de Lisboa, por motivo de peste na cidade, e por essa mesma razão os Infantes D. João e D. Fernando tinham sido impedidos de se aproximarem da mãe no leito de morte.

<sup>42</sup> ANTT, CF 140 / liv. 65: "Miles Christi gloriose, / laus, spes, tutor Portugalie, / fle[c]te gentis ceruicose / dum corda contrarie / fac discordes graciosè / reduci concordie / ne sternatur plebs clamose / empta Christi sanguine". Repare-se nas rimas, recurso que era resultante de elaboração poética: não presumimos que a formulação rimada fosse do próprio D. Duarte, mas foi certamente aceite por ele.

certarem um tratado definitivo de paz, se mostram sobranceiros e intratáveis<sup>43</sup>: surpreendido com tal atitude, o Príncipe sente-se obrigado a invocar o santo patrono para que o salve do embaraço em que se encontra: a angústia passe a escrito e serve-nos agora de documento.

b) Era um facto: os embaixadores castelhanos traziam à sua frente o jurista Alfonso de Cartagena<sup>44</sup>.

c) Foram quatro as vezes em que o deão de Santiago esteve em Portugal acompanhado pelo secretário de Juan II de Castela, o doutor Juan Alfonso de Zamora: a primeira vez, entre Outubro ou Dezembro de 1421 e Dezembro de 1422; a segunda, em 1423, de Janeiro a Abril; a terceira, em Dezembro de 1424 até Abril de 1425; finalmente, pela quarta vez, em 1427, entre Setembro e Dezembro. A paz definitiva só seria assinada pelo Tratado de Medina del Campo, em 30 de Outubro de 1431<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Como diremos, apoiados em análise já elaborada por outros, a embaixada castelhana pretende garantir o apoio de Portugal na ofensiva que Castela pretende manter contra Granada e que o rei português não pode assumir, pois isso punha em causa a presença em Ceuta e as acções que estão em curso na ocupação das Ilhas atlânticas.

<sup>44</sup> Grande erudito, Alfonso de Cartagena, no período em que esteve em Portugal, conviveu com D. Duarte, que o trata como deão de Santiago (funções que tinha, de facto, desde 1415): diplomaticamente, era homem inflexível, mas, em privado, as relações tornaram-se frutuosas para ambos os lados e o jurisconsulto que era Cartagena cedeu o lugar a negociações culturais com o príncipe: em Lisboa, o Príncipe solicitou-lhe o *Memoriale virtutum* e ele não recusou escrevê-lo, pois ficara edificado com o seu interlocutor e pudera testemunhar que ele era exemplo de virtudes, tanto teológicas como cardiais e apenas lhe faltava uma exposição que as formulasse em língua romance; aí começa a vida literária de Alfonso: cf. *La traducción castellana del Memoriale virtutum de Alfonso de Cartagena* (ed. Mar Campos Souto). Burgos: Instituto Municipal de Cultura, Ayuntamiento, 2004 (a partir de cópia póstuma que o editor coloca entre 1474-96); melhor outra edição: CARTAGENA, Alfonso de – *Memoriale virtutum* (ed. Jeremy N. H. Lawrance e María Morrás). Leiden: Brill, 2019 (ed. sobre versão de 1422): a obra é apresentada pelo autor como “primogenita scripturarum mearum”; noutro plano, em anos posteriores, D. Duarte solicitou também a Cartagena a tradução do *De inuentione* de Cícero, depois de terem trocado reflexões sobre o modo de traduzir; seguidamente, terá havido lugar para a tradução do *De senectute* (datado de 1422, em Montemor-o-Novo, 10 de Janeiro) e do *De officiis* de Cícero (primavera de 1422); por outro caminho terá o Infante D. Pedro, tentando ler esse último texto ciceroniano sob orientação de Frei João Verba, quando D. Duarte pedia o tratado de retórica a Cartagena: cf. NASCIMENTO, Aires A. – *Traduzir, verbo medieval: as lições de Bruni Aretino e Alonso de Cartagena*. In *Actas - II Congreso Hispánico de Latín Medieval (León, 11-14 Noviembre de 1997)*. León, 1998, vol. I, pp. 133-156; MORRÁS, María – *Sic et non: en torno a Alfonso de Cartagena y los studia humanitatis*. «Euphrosyne», 23 (1995), pp. 333-346; VALERO MORENO, Juan Miguel – *Alfonso de Cartagena intérprete de Séneca, sobre la clemencia: el presente del pasado*. «Atalaya» [En ligne], 16 | 2016, mis en ligne le 13 juillet 2017, consulta em 09 Março 2021. URL : <http://journals.openedition.org/atalaya/1883>. Consideram outros que os denominados “Cinco livros de Séneca”, que compreendem a “De providentia, De vita beata, De artibus liberalibus, De admonitionibus, De clementia”, foram traduzidos por encomenda de Juan II e se tornaram tratados de leitura frequente por parte dos nobres castelhanos da época, quer em actos de leitura colectiva na corte quer reflexões feitas em privado sobre exemplares tomados a partir da tradução primitiva. A embaixada a Lisboa foi culturalmente muito frutífera, apesar das negociações políticas difíceis.

<sup>45</sup> Para nos reportarmos à situação vivida em Portugal, permitimo-nos remeter para MORENO, Humberto Baquero – *Balanzo de um século no Portugal anterior ao encontro do Brasil*. «Arquipélago» – História, 2ª série, 5 (2001), pp. 545-560. Efectivamente, “a paz entre Portugal e Castela foi assinada em Ayllon no dia 31 de Outubro de 1411; a sua validade manter-se-ia até quando João II de Castela, que era menor, alcançasse a maioridade; nascido o monarca em 1405, de acordo com as leis de Castela, seria apenas em 1420, quando cumprisse quinze anos, que alcançaria esse estatuto”. As coisas prolongaram-se até à data referida acima, em boa parte devido à questão de Granada, para a qual o rei de Castela pretendia garantir apoio por parte do rei de Portugal e este

d) Sabe-se que Alfonso de Cartagena era intelectualmente brilhante, mas de temperamento difícil e intransigente; o Príncipe terá hesitado na reacção, mas foi hábil em captar a simpatia do castelhano e não deixou de registar o incómodo que lhe causavam as atitudes de Cartagena.

e) Apesar de contraditores, príncipe e deão da catedral aproximaram-se; os dois tornaram-se amigos, à medida que partilhavam reflexões e que os interesses culturais se revelavam, com ganhos mútuos: o primeiro a ganhar terreno foi o Príncipe frente ao embaixador castelhano; este (“orator”) sentiu que tudo tinha a ganhar na abertura a uma personalidade que se lhe revelava culta e virtuosa que lhe dava ensejo de saber em Lisboa notícias que circulavam por mais longe<sup>46</sup>.

f) Relendo a oração a S. Jorge, a essa luz, entendemos que ela foi escrita em momentos de tensão, possivelmente logo no início das conversações: o Leão de Castela entra de rompante, certamente porque convencido de que pode dominar a situação: estaríamos assim por 1422 e teria sido nessa data que D. Duarte registou a oração no LH.

g) Entretanto, D. Duarte abre a sua biblioteca a Cartagena e este toma conhecimento de livros e textos doutrinários que despertam o seu interesse: o deão, vergado perante a nobreza e a generosidade do Príncipe, concordou em colaborar com ele, embora mantendo intransigência política em aspectos jurídicos; essa intransigência, aliás, prolongou-se para o concílio de Basileia, onde o juriconsulto se ocupou do domínio das Canárias, assunto sensível para Portugal<sup>47</sup>.

---

orientava para Ceuta as forças que conseguira reunir, canalizando-as depois para a empresa dos Descobrimentos nas Ilhas Atlânticas, questão que não agradava a Castela, pelo que houve embates na Grã-Canária.

<sup>46</sup> Comprova-se hoje que, em 1422, já Alonso de Cartagena iniciara a tradução de algumas obras de Cícero (*De officiis*, *De senectute*, *De amicitia*), pedidas por Juan Alfonso de Zamora, a rogo do rei castelhano Juan II, Trastámara (1405-1454). No final de 1421, terá escrito um *De concordia pacis* (que não se conservou). A pedido de D. Duarte, como assinalámos, traduziria o *De inventione* de Cícero e para o mesmo escreveria o *Memoriale virtutum*, esta “primogenita scripturarum mearum”, como acentuámos atrás. Maior eco tiveram, depois, as polémicas que sustentou com o humanista Leonardo Bruni de Arezzo (Aretino) sobre a tradução latina da *Ética* de Aristóteles em defesa da antiga tradução de Roberto Grossatesta, entrando então em conflito com Bruni, Poggio, Dezembro (entre outros), e, nesse contexto, escreveu *Declinationes super translationem Ethicorum* (c. 1432); não é de menor importância saber-se que Cartagena conheceu a obra de Aristóteles na sua embaixada a Lisboa, em 1426, por ter ouvido falar dela a um juriconsulto português, Vasco Rodrigues, então regressado de Bolonha e em trânsito para Braga (possivelmente o mesmo que foi chantre bracarense em 1431), a quem teria ouvido falar de um manuscrito precioso de Aulo Gélío na biblioteca da Alcobaça. Entretanto, entregara-se também a traduzir o *De clementia* de Séneca e outros textos clássicos. Cf. M. SALAZAR, Abdón – *El impacto humanístico de las misiones diplomáticas de Alonso de Cartagena en la corte de Portugal entre medievo y renacimiento (1421-1431)*. In DEYERMOND, A. D. (ed.) – *Medieval hispanic studies presented to Rita Hamilton*. Londres: Tamesis Books, 1976, pp. 215-226; CARTAGENA, Alonso de – *Libros de Tulio: De Senectute, De los Oficios* (ed., prol., notas de María Morrás). Alcalá de Henares: Universidad, 1996; LAWRENCE, Jeremy N. H. – *Humanism in the Iberian Peninsula*. In GOODMAN, Anthony; MACKAY, Angus (ed.) – *The impact of Humanism in Western Europe*. London: Longman, 1989, pp. 220-258.

<sup>47</sup> Cf. COSTA, António Sousa – *Alfonsi de Sancta Maria, episcopi Burgensis, allegationes super conquesta insularum Canariae*. In *Monumenta Henricina*, VI, 1964, pp. 139-199.

4) Concluímos daí também que o príncipe está de posse do seu LH em tempo anterior às conversações com os embaixadores castelhanos: ou seja, em 1422 está D. Duarte a servir-se dele para ali deixar uma das suas orações dirigida à protecção de S. Jorge<sup>48</sup>.

Em conclusão, ficamos com um dado irrefutável: D. Duarte está de posse do seu LH em momento anterior à chegada dos embaixadores castelhanos e permitiu-se utilizar o seu exemplar como instrumento para lançar nele confidências que marcam tempos. Registamos que o LH era de facto um livro vivo onde eram lançados gritos de alma: assim o devemos interpretar.

## 6. O LH do Príncipe perfeito: do livro ao “Homem”

Aos poucos, alargou-se-nos, entretanto, a lista dos LH hoje conhecidos que passaram por individualidades portuguesas (singulares ou colectivas): 78 exemplares (documentados ou em referências) têm sido apresentados em registo e outros se poderão eventualmente vir a acrescentar<sup>49</sup>. Neste contexto, ganha relevo o aparecimento recente de um LH, esquecido no tempo, mas guardado em colecção particular de um alfarrabista, depois de ter passado por gente de devoção. Está datado de 1483 e tem indicações de ter pertencido ao rei D. João II, depois de nele ter intervindo gente da sua corte.

A sua elaboração foi acompanhada por um homem de ciência cosmográfica,

<sup>48</sup> Em nota complementar, acentue-se que, entretanto, Alfonso de Cartagena foi nomeado bispo de Burgos e voltaria a ocupar-se de questões portuguesas no Concílio de Basileia, onde se bateria pelo direito de Castela às Canárias, mas onde ouviria da parte dos representantes portugueses, D. Antão Martins, bispo do Porto, a proposta do Infante D. Henrique como candidato ao Papado; cf. PRADO, André do – *Horologium Fidei - Diálogo com o Infante D. Henrique* (ed., tradução e notas de Aires A. Nascimento). Lisboa: IN-CM, 1994.

<sup>49</sup> Importa acrescentar o conjunto de 9 LH manuscritos, do século XV, que pertenceram à Casa do Infanteado (criada por D. João IV, em 1654) e passaram ao Brasil quando a Coroa para ali se deslocou, em 1807: cf. FAILLACE, Vera Lúcia Miranda (org.) – *Catálogo dos livros de horas da Biblioteca Nacional do Brasil*. Rio de Janeiro: FBN, 2016: de particular importância é a análise feita por François Avril, que identifica as atribuições a fazer aos iluminadores, aos quais identifica na sua origem flamenga, alguns, e outros na sua origem francesa, a maior parte (ib., pp. 13-20), 4 denunciados por calendário de uso francês (mss. 50,1,010; 50,1,016; 50,1,019; 50,1,022 e 50,1,023). Retenha-se, como já referimos, que, como lemos em CASORRÁN BERGES, Ester; LAFUENTE ROSALES, Carlos María; NAYA FRANCO, Carolina – *El Libro de Horas del II conde de Lemos en el Tesoro del Pilar, tradicionalmente conocido como de Santa Isabel de Portugal*. «Ars & Renovatio», 5 (2017), pp. 3-39, “las “horicas guarnecidas” habían convivido con otra tipología de libritos, los “libritos-relicario”, expandiendo su morfología hacia las joyas pinjantes denominadas como “capricho” o reproducciones en metal de las formas de objetos cotidianos en miniatura”. Em VITERBO, Sousa – loc. cit., colhemos referências a outros manuscritos guardados na Biblioteca Real: no tempo de D. Manuel I, “huñ liuro de rezar que tem Álvaro da Costa...”, “cem liuros de oras de nosa senhora grandes em linguagem encadernados de tauaos, meos cobertos de coiro”. Era tempo da chegada da imprensa e por isso se multiplicaram os livros de oração em novo formato e tão fácil era obter exemplares que a rainha os enviou à “molher do Preste” um “lyvro de purgaminho de letra de mão enluminado todo de imagens e cuberto o dito lyvro de bocado de pello pardo rico forrado de cetym carmesym cõ hũ registo douro douro fyado e aquayrelado cõ hũa traça douro e com quatro enxarrafos de prata e ouro e duas brochas de prata de fyllagrana douradas em que siã en cadhũ deles dous lobos por armas”.

Diego Ortiz de Villegas, ao menos no desenho do seu calendário e na conjugação dos adereços complementares. Hão-de apurar-se os traços de solidariedade material e a forma da escrita no manuscrito como recurso para julgar dos modos de trabalho e para apreciar a unidade e sequência do todo: aos elementos de base (os cadernos com o respectivo texto) vieram juntar-se dados iconográficos (iluminuras) que terão sido encomendados a scriptorium de qualidade e depois montados em carcelas<sup>50</sup>.

\*

Sendo livro de oração do rei, presume-se que se deverão depreender nele traços de qualidades devocionais de D. João II. Os historiadores têm-se debruçado sobre as suas qualidades de governação: aberto sobre o mar, esteve também atento a ameaças que havia que prevenir, fosse em África<sup>51</sup>, fosse no reino, em resposta a tensões incertas vindas de reacções familiares<sup>52</sup>.

É, de facto, de apreciar a sua personalidade de homem astuto para gerir assuntos de governo, empreendedor e atento para não ser surpreendido<sup>53</sup>: os seus contemporâneos reviam-se certamente nos juízos que Vasco Fernandes de Lucena levou à Europa e expôs, em 1485, em *Oração de obediência* de D. João II ao Papa Inocêncio VIII<sup>54</sup>: traçou-lhe ele um retrato que não deve ser

<sup>50</sup> A edição e estudo encontram-se em processo no qual participamos.

<sup>51</sup> Cf. CRUZ, Maria Augusta Lima – *A Península Ibérica e o Norte de África (séculos XV a XVII)*, «História e Património», vol. 7, Lisboa, CHAM / Lab2pt, 2019, pp. 77-106.

<sup>52</sup> Tão temido como respeitado pela nobreza do país, a quem se impôs para evitar veleidades e imprevistos, teve boas relações com outros reis, principalmente com os reis de Espanha, a ponto de aprazar casamento dos príncipes (de seu filho D. Afonso com a filha deles, em concorrência com o filho do imperador dos romanos, Maximiliano); ganhou o respeito de homens de ciência pelos empreendimentos que dirigiu e atraiu as atenções de humanistas, como Ângelo Policiano, numa carta enviada a D. João II em 1491, ofereceu-se para lhe celebrar as gestas: cf. BRANCO, Manuel Bernardes – *Portugal e os Estrangeiros*. Lisboa: Livraria de A. M. Pereira, 1879, pp. 415-417 (a tradução da carta para latim é de Teófilo Braga); sem que houvesse referência, a comunicação do florentino confirmava o interesse que chegara aos homens do Renascimento: já antes, em carta ao Infante D. Henrique, Poggio Bracciolini sublinhara serem dignos de celebração os descobrimentos levados a cabo pelos portugueses; D. João II prometeu enviar crónica ao humanista para que ele a trabalhasse para latim, mas essa crónica não terá sido feita a tempo e o rei deixou que a sua fama corresse a cargo dos jovens alunos, filhos do chanceler João Teixeira, que transmitiam as informações mais convenientes que o rei lhes comunicava; os serviços oferecidos por Policiano tinham um concorrente em Cataldo Sículo, que chegara em 1485, contratado pelo rei para educador de D. Jorge, seu filho bastardo. Do tema se ocupou a seu tempo por RAMALHO, Américo da Costa (*Cataldo e André de Resende*. Actas do Congresso Internacional do Humanismo Português, Centro de Estudos Clássicos, Lisboa, 2002), e dele se ocupou também FONSECA, Luís Adão da – *D. João II*. S.l.: Círculo de Leitores, [2005].

<sup>53</sup> Manteve a acção militar em África e alargou a acção africana, com presença em Benim (ainda que com surpresas, como comprovou o caso de Bermohi, que teve final trágico); com os resultados colhidos (recolha da pimenta), criou e desenvolveu a feitoria na Flandres, tendo com isso mediado conflitos entre o imperador Maximiliano, preso em Bruges, e o rei de França, em 1488; avançou no reconhecimento da costa africana e preparou a acção da viagem à Índia.

<sup>54</sup> O Papa Inocêncio VIII, que tomou posse em 1484, teve vários momentos no seu curto pontificado: instituiu o tribunal da Inquisição contra a bruxaria, aprova a actuação da Inquisição espanhola contra os marranos, mas permite apelo para o bispo de Sevilha, concede aos reis católicos de Espanha a possibilidade de nomearem sucessor de Tomas Torquemada, Inquisidor-mor, em 1486, condena 400 proposições de Pico della Mirandola, considerando-as heréticas, pretende congregar as nações católicas contra os turcos, mas não consegue fazê-lo, e, a

interpretado como simples elogio retórico, pois, se de elogio se trata, assenta em factos reais que historicamente podem ser comprovados e cuja versão o próprio rei certamente terá conhecido, já que se tratava de representação protocolar e por isso preparada de antemão na corte de Lisboa.

Frente ao Papa e aos Cardeais da Cúria, em passo de “praeteritio” ou “apophasis” – também dita *parasiopesis* (παρασιώπησις), como quem não quer demorar mas também não deve esquecer, declara Lucena: “Passo à frente, deliberadamente, os muitos e admiráveis dotes de espírito, nunca suficientemente exalçados, e os de corpo – ascendência ilustre, figura insigne, grandeza de alma, liberalidade, vida sem falha, moderação extrema, lealdade, constância; na acção militar, denodo, em tudo prudência; para com Deus espírito de religião; para o reino e para os súbditos, sentido de dedicação / piedade; omito louvores à sua coragem e à sua acção; passo à frente considerações relativas à sua fama e às suas vitórias; passo adiante [notícias] propaladas quanto a estratégias, aviso, prudência, fortaleza de ânimo: por assentimento divino, esquiva-se às ciladas de dois duques, castiga os inimigos”<sup>55</sup>.

Como processo retórico de *praeteritio*, ao declarar que passa adiante, o discurso acentua quando diz estar a esconder conteúdos: estes, certamente conhecidos por quem os ouvia proclamar, destinavam-se deliberadamente a causar sensação e provocar perguntas nos bastidores.

Ao rei chamaram-lhe *Príncipe perfeito*: assim o designa já Garcia de Resende<sup>56</sup>; *el Hombre* lhe chamou Isabel, a Católica, como relata o mesmo Garcia de Resende, ao referir a resposta da rainha a quem lhe comunicou o passamento do rei: “Agora morreo ho homem que eu em tanta estima tinha”<sup>57</sup>.

---

troco de soma pecuniária, dá acolhimento em Roma, em 1492, ao sultão turco Bajazet II, que foge de Bizâncio, e recebe dele a dita lança de São Longuinho (com a qual o ladoflanco de Cristo teria sido perfurado).

<sup>55</sup> Atenda-se ao original latino, para que não restem dúvidas e se possam ultrapassar dúvidas de tradução anterior (aliás, como assinalamos, notamos perda de uma palavra que julgamos passível de reconstrução e importa assinalar que é fácil ler a forma latina como se ela fosse forma portuguesa, mas pouco explica, mesmo que se diga “inclito”): “Pretereo consulto multas admirandas incliti animi et copia dotes: proceritatem, formam insignem, animi magnitudinem, libertatem, integritatem, integerrimam vitam, moderationes, fidem, constantiam. In re militari virtutem, in administrando regno iustitiam, et omni genere prudentiam, in deum religionem, in regnum et in subditos pietatem. Pretereo virtutis et industrie laudes, pretereo glorie et victoriarum monumenta, pretereo [noticias] quo astu, quo consilio, qua prudentia, qua animi fortitudine propalatas: diuino nutu duorum ducum factiones dissimulat et factiosos castigat”

<sup>56</sup> RESENDE, Garcia de – *Livro que tracta da vida & grandissimas virtudes & bôdades, magnanimo esforço, excelentes costumes & manhas & muy raras feitos do christianissimo... el rey dom Ioam bo segundo deste nome... vuy mais acrescentado nouamente a este livro hũa Miscellanea em trouas do mesmo auctor*. Évora: Andre de Burgos, Mayo, 1554; para outros aspectos mais alargados, cf. SANCEAU, Elaine – *O príncipe perfeito* (trad. Álvaro Dória). Porto: Livraria Civilização, 1952.

<sup>57</sup> Contrariamente ao que foi alvitrado por Manuela Mendonça, bastaria um pouco de reflexão histórica e de sensibilidade humana para perceber que, na voz de Isabel de Castela, o epíteto não era depreciativo, como se entende pelas palavras do cronista: exprimia dor e respeito por quanto D. João de Portugal sofrera (com a morte do filho, casado com a filha dos reis de Castela) e significava também respeito por quem, em vida, soubera merecê-lo;

Manteve Lope de Vega esse epíteto de honra<sup>58</sup>. Quanto a nós, a antonomásia era qualificativo não só nobre, mas também piedoso, pois tem referência maior no *Ecce Homo*, com que Pilatos apresentou Cristo aos judeus, quando estes lhe exigiram a condenação de Jesus. Para a rainha de Castela a expressão não podia ser depreciativa (como alguém ajuizou, sem atender ao que estava em causa); o *homem*, por antonomásia, era título de piedade e compaixão que não podia ignorar a doença (provavelmente a gota) que acometera o rei nos últimos anos de vida e para a qual procurara remédio nas termas do Algarve, sem o conseguir<sup>59</sup>. O seu desaparecimento lembrava à rainha de Castela que a vida é breve e merece respeito – tanto maior quanto é atravessada por sofrimento (com o rei português partilhara ela tempos de dor, com a morte do príncipe herdeiro casado com a sua filha).

O retrato de D. João II por Garcia de Resende apresenta traços convencionais e procede de um serviço da corte, que transfigura o rei em considerações hagiográficas; não é de um literato a exposição, mas tem qualidades para

---

significava também admiração por quem sabia governar: a *Crónica* de Garcia de Resende, cap. 163-167, é factual e mostra isso à saciedade. Assim, a recusa dos embaixadores castelhanos em Lisboa que vinham mal preparados (“um, Pedro de Ayala, manco de uma perna, e outro, Garcia de Carvajal, muy vão”), foram despedidos sem perda de tempo; pelo contrário, para discutir questões desse calibre, aos embaixadores de D. João II, enviados a Medina del Campo nada puderam contrapor: percebendo que as condições de entendimento eram ditadas pelo rei de Portugal, já senhor de domínios que se pretendiam dividir, reconheceram os castelhanos que os tema não admitiam discussão: de facto, D. João II já tinha tomado medidas com vista a saída de uma armada sob comando de D. Francisco de Almeida e apenas havia que ratificar o que o rei assinalava...

<sup>58</sup> VEGA, Lope de – *Comedia famosa del Principe Perfeto*, fl. 130 (ap. *Onzena Part de las Comedias de Lope de Vega Carpio*. Madrid: Viúda de Alonso Martin de Balboa, fl. 122v-147v; SAMPAIO, Cristóvão Ferreira e – *Vida y Hechos del Principe Perfeto Don Juan Rey de Portugal segundo deste nombre*. Madrid, 1626; MARTINS, J. P. de Oliveira – *O Principe Perfeto*. Lisboa: Parceria António Maria Pereira, 1896. Cf. RODRIGUES, Maria Idalina Resina – *Simpatias, inimizades e algumas confusões: D. João II, no teatro de Lope de Vega*. «Revista de Filologia Românica», 11-12, Univ. Complutense, 1994-95, pp. 63-80.

<sup>59</sup> Efectivamente, as relações da rainha Isabel de Castela com D. João II eram familiares e não evitavam título de dignidade e nobreza: não apenas o casamento dos seus filhos o demonstrava, mas também os modos de tratar questões de Estado ultrapassavam o plano diplomático, pois combinavam embaixadas e defendiam interesses comuns, quer fosse em política concertada contra o rei de França quer fosse em resolução de questões de interesse que envolvia os dois países, como foi a assinatura do Tratado de Tordesilhas, a 7 de Junho de 1494: cf. FONSECA, Luís Adão da; CUNHA, Cristina – *O Tratado de Tordesilhas e a diplomacia luso-castelhana no século XV*. Lisboa: INAPA, 1991. Bem sabiam os reis de Castela que D. João II tinha por ele a navegação até ao Cabo de África; o cronista João de Barros regista: “Partidos dali, houveram vista daquele grande e notável cabo, ao qual por causa dos perigos e tormentas em o dobrar lhe puseram o nome de Tormentoso, mas el-rei D. João II lhe chamou cabo da Boa Esperança, por aquilo que prometia para o descobrimento da Índia tão desejada”. Os cosmógrafos do rei D. João II julgaram impropriedades as propostas de Colombo de chegar à Índia viajando para Ocidente e o rei respondeu-lhe com pundonor à sua arrogância, mantendo-o a distância e poupando-lhe a vida quando outros queriam atentar contra ela por se desfazerem de mais um importuno. Quanto ao conceito que outros reis tinham de D. João II, baste o testemunho do rei Carlos de França: se tinha contra ele a cristandade inteira, como lhe queriam fazer crer, respondeu que bastava-lhe ter por ele o rei de Portugal (RESENDE, Garcia de – *Crónica...* Ob. cit., fl. 89, cap. 153).

demonstrar que é epidíctico, ainda que sem encobrir defeitos: o rei não era galante, talvez, mas tinha elegância na sua estatura que era graciosa, i. é, proporcionada; o seu porte era grave, mas cheio de humor, quando estava com fidalgos mais chegados; tinha afabilidade de trato e gostava de ser agradável, se a situação o permitia; quando se entregava a negócios da administração procurava que eles fossem entregues a gente de virtude, pois deixava entender que “o rey trabalhava quanto nelle era de buscar pera hos officios de justiça & da sua fazenda homens virtuosos, de boa tençam & de bom saber” (*Crónica*, cap. 177); cuidava da defesa e era precavido: assim, para a entrada de Lisboa previu caravelas ligeiras que servissem para acorrerem ao perigo e foi ele que concebeu a Torre de Belém para esse efeito, embora quem viesse a executar a obra fosse D. Manuel (cap. 180). Era o rei moderado em folguedos, embora não os enjeitasse; era comedido nas palavras e nos prazeres da mesa, astuto e inteligente para não se deixar enredar por influências e amizades, mesmo que vindas de familiares; recto nos julgamentos, fiel aos amigos; no casamento, excedeu-se em alguns deslises (com Ana Furtado de Mendoça, “muito fidalga e de mui nobre geração”, senhora da corte da Beltraneja, com a qual teve um filho, D. Jorge, que procurou proteger e educar<sup>60</sup>; de outra, de nome Boa Dona, pouco sabemos<sup>61</sup>); destro em terçar armas, foi também amigo das letras; ponderado e sobretudo reflectido, não hesitou em arrepiar caminho na primeira ocasião, a ponto de se arrepender de alguma palavra menos ponderada e se levantar de noite para ir pedir desculpa (um caso ocorreu com Ruy de Sousa, cap. 172); do rei diz o cronista que era justo na atribuição de cargos e mercês sem atender a intermediários. Era homem, sujeito a falhas, mas capaz de tentar redimir-se delas...

Retenhamos do cronista os predicados de piedade e o quadro das devoções e práticas mantidas pelo rei D. João II:

*foy muy catolico & en grande maneira amigo de deos e temente a elle &  
muito devoto da Paixão de Nosso Senhor Jesu Christo & da Sagrada Virgem*

<sup>60</sup> Um ilustre comentador universitário chega a aventar a hipótese de a concepção de D. Jorge ter tido a concordância de Dona Leonor, à maneira patriarcal bíblica: cf. RAMALHO, A. Costa – *Cataldo, a Infanta D. Joana e a educação de D. Jorge*. «Humanitas», 41-42 (1990), pp. 3-22.

<sup>61</sup> O rei tentou legitimação de D. Jorge junto do Papa, mas não a conseguiu, embora nisso se empenhasse D. Fernando de Almeida, bispo de Lamego: suspeita A. Costa Ramalho que nisso entrou mão de D. Jorge da Costa, cujas relações com D. João II eram enviesadas; relativamente a D. Jorge, sempre a rainha Dona Leonor manteve relutância e distanciamento, a ponto de a sua educação, depois dos primeiros rudimentos escolares na corte, vir a ser entregue a sua tia, Santa Joana, que vivia no convento de Aveiro, e foi entregue depois a Cataldo Sículo, humanista mandado vir de Itália por D. João II, para servir de educador oficial. Não era o único caso em que o rei se envolveu, pois, como dissemos acima, aponta-se-lhe também uma aventura com Brites Anes, a Boa Dona, de quem teve Brites Anes de Santarém (c. 1485).

*Maria Nossa Senhora & confessado por elle na ora da sua morte, nunca em sua vida lhe pediram cousa aa honra das Cinco Chagas que nã fizesse; & todolos dias ouvia muy devotamente missa & em qualquer casa que esteuesse tinha oratório fechado em que todollas noites, depois de despejado & despido, se recolhia com muita devaçam a rezar os sete salmos e se encomendava a Deos & afirmava-se que com os joelhos nus postos em terra & muitas vezes tardava tanto que era muito trabalho aos que o aguardavam: de isto todallas noites por ordenaçã & pollas manhãas na cama & aa mesa rezava sempre as oras de Nossa Senhora & outras muitas orações. E em hũa boeta que elle tinha ha chave se achou depois de sua morte hũo confissionario & hũo áspero celicio que muitas vezes trazia debaixo da camisa de vestiduras reaes. E, pera se hos officios divinos fezerem em grande perfeiçam & muito acatamento, trazia sempre em sua capella riquíssimos ornamentos & muitos & bõs capelães & has suas missas em pontifical erã ditas cõ mais devaçam acatamento & cerimoniais que em outra nenhuma parte. E ho lauar dos pees aos pobres & todalas outras cerimoniais fazia cõ tanto acatamento & lagrimas que aos bõs religiosos daua singular exempro quanto mais aos seus familiares.*

Sublinhemos as devoções principais do rei, que, nem por serem privadas, deixariam de constar em público: Paixão de Cristo, em especial as Chagas; recitação dos Sete Salmos penitenciais; recitação das Horas de Nossa Senhora; uso de cilício directamente sobre as carnes...

São muito concretas as anotações deixadas pelo cronista, tão concretas que se poderiam estranhar algumas omissões da *Crónica* relativamente ao que deduzimos do LH: ora, havemos de notar que nem o cronista serviu de modelo ao LH nem o cronista diz que se serviu de exemplar do LH para traçar as devoções do rei; todavia, em confirmação de tudo, Resende assinala que no momento da morte do soberano esteve com ele o bispo de Tãnger, D. Diogo Ortiz, que sustentava nas mãos um quadro “com o vulto do Senhor”; em complemento, acentua que ao serviço da capela real havia bons capelães.

Relativamente à devoção das Chagas de Cristo, é documento específico o LH:

*Aue uulnus lateris nostri redemptoris,  
Ex quo fluxit fluminis fons quoque cruoris,  
Medicina miseris esto nunc doloris,  
Sana simul criminis plagas et erroris.*

*Aue plaga lateris larga et fecunda:  
Lava multitudinis sordes et emunda,  
Ne ledat Infernus tuos mors secunda:  
Sed et uisu numeris fiat mens jocunda.*

*Papa Inocentius concessit quattuor milia annorum indulgentiarum dicentibus hanc salutationem plage domini nostri Ihesu Christi.*

¶ *Esta medida duas vezes he a medida da chaga de Nosso Senhor: (3cm x 2 = 6cm).*

Traduzimos:

*Avè, chaga do lado / Do nosso Redentor,  
De onde manou a fonte de um rio / Que é também de fluente cruor,*

*Remédio para infelizes, / Seja-o agora de dor.  
Sare ela tanto as chagas do crime / Como também as do error!*

\*

*Avè, chaga do lado, / larga e fecunda:  
Lava de gente infinda / as impurezas e as refunda!  
Não faça dano o Inferno / aos teus morte segunda,  
Mas com prémio à vista / a mente se torne jucunda!<sup>62</sup>  
(O papa Inocêncio [VI] concedeu 4 mil anos de indulgência a quem rezar esta saudação à chaga de Nosso Senhor Jesus Cristo)<sup>63</sup>.*

\*

Accentuemos que a devoção às Chagas de Cristo ganha incremento a partir

<sup>62</sup> A oração *Aue vulnus lateris nostri redemptoris* foi assinalada pela primeira vez, que saibamos, em nota de artigo por Dom André Wilmart, in *Mélanges Mandonnet*, Paris, J. Vrin, 1930, II, pp. 145-161, a partir de um fragmento recolhido em Bethleem de Shene (ou Sheen), perto de Richmond, nos arredores de Londres, no Surrey, em mosteiro fundado em 1414 pelo rei Henrique V: faria parte de uma miscelânea, em que a terceira parte seria formada por textos goliárdicos e devocionais: Ms. British Museum, CottonVespasian D. IX – 3 ° fol.48-49, onde constava justamente: “Mensura plage lateris domini nostri, Ihesu Cristi”; assinala o ilustre beneditino: “avec figure, legende et double quatrain: Aue uulnus lateris nostri redemptoris..., Aue plaga lateris larga et fecunda”. Interpretando A. Wilmart, estaremos em contexto cartusiano, indício que nos leva a oração divulgada pela *devotio moderna*, em que se integrava a *Vita Christi* de Ludolfo da Saxónia.

<sup>63</sup> Junto do registo da iconografia do códice “Mensura plage lateris domini nostri Ihesu Cristi”, uma imagem vem acompanhada de explicação: “Esta medida duas vezes he a medida da chaga de Nosso Senhor”: 3cm x 2 = 6cm. Consta essa oração também do *Livro de Horas* de Álvaro da Costa (Ms. Pierpont Morgan Library, M.399, fl. 197v (na iluminura de Cristo, Homem das Dores); segundo informação de catálogo, esse LH foi encomendado c. 1515 a Simon Bening para um membro da família Sá (Saa), da cidade do Porto, provavelmente a de João Rodrigues de Sá (cujas armas da família estão no fl. 1v); foi adquirido por 1520 por D. Álvaro da Costa, homem da Casa de D. Manuel I (embaixador e conselheiro); por herança, o LH passou à família do Duque de Mesquitela; em 1882 esteve em Lisboa (Exposição retrospectiva de arte ornamental Portuguesa e Hespanhola, cat. n.º. 17) e seguidamente terá sido vendido (post 1890), por intermédio de Quaritch (1905) a George C. Thomas de Filadélfia (cat. 1907, pp. 37-38), sendo depois adquirido por J. Pierpont Morgan (1837-1913) aos herdeiros de G. C. Thomas, em 1910.

dos estigmas de Francisco de Assis, mas a memória das Cinco Chagas na liturgia tinha já expressão na unção de cinco cruzeiros no rito da sagração das igrejas; nos missais da Idade Média havia uma missa especial em honra das Santas Chagas com texto cuja composição se reportava ao Apóstolo S. João e que teria sido revelada no ano de 532 ao Papa Bonifácio II: conhecida como “Missa Dourada”, teria recebido indulgências de João XXII em 1334 e de Inocêncio VI, em 1362: corresponde à missa “Humiliavit” do Missal Romano. Primeiros traços de comemoração pública das Chagas de Cristo encontram-se no século XIV nos Breviários (franciscano, dominicano, carmelita). Também no nosso LH, como noutros, é atribuída a um Papa Inocêncio a concessão de indulgência de quatro mil anos pela recitação da prece transcrita; ora, para ser minimamente pertinente, essa atribuição terá de avançar para tempos de 1240, o que leva no mínimo a Inocêncio IV<sup>64</sup>. Porém, segundo as melhores referências, a indulgência deverá ser posta sob o nome de Inocêncio VI, em 1362. Por influência dos Franciscanos a devoção estava implantada na corte ducal da Bretanha no século XV<sup>65</sup>: sabe-se que a veneração do sangue de Cristo toma relevo depois das Cruzadas, em Bruges (“Saint-Sang”), Gand (Saint-Bavon), a que se segue Mântua, cujo lugar foi tornado peregrinação depois de cura obtida pelo Papa Pio II.

Em Portugal a celebração das Cinco Chagas de Cristo, na Idade Média, tinha lugar a 6 de Fevereiro ou, em Lisboa, na Sexta-feira depois das Cinzas: era certamente o fim de um processo que começou muito antes e no qual o desenho do escudo nacional deve ter tomado expressão concreta; a cronologia de que dispomos não é precisa, mas encontramos a primeira formulação na pena de um arauto, em 1416, em moldes que faz supor registo elaborado e por isso remonta a tempos anteriores e nos leva a perceber que a narrativa se terá desenvolvido em torno da celebração da Vera Cruz, após a vitória do Salado<sup>66</sup>, mas entretanto reportada à proclamação do primeiro rei, Afonso Henriques, na batalha de Ourique, em 1139, a partir de literatura heráldica<sup>67</sup>.

Em tempos posteriores, terá recebido influências de pregadores e homens de

<sup>64</sup> Esse Papa que interferência nas atuações do imperador Federico II e na vida de Sancho II, rei de Portugal; este rei português foi deposto por ele, no seguimento de acusações graves feitas por membros da nobreza e do clero, nomeadamente das Ordens religiosas

<sup>65</sup> Cf. “Isabelle Stuart, duchesse de Bretagne, et ses deux filles Marguerite et Marie en prière devant une Pietà, miniature extraite d’un manuscrit de La Somme-Le roi de Laurent d’Orléans”: BNF, FR 958 (a. 1464). Para uma visão mais alargada do tema, cf. CHARBONNEAU-LASSAY, Louis – *Le vulnérable du Christ - La mystérieuse emblématique des plaies du corps et du cœur de Jésus-Christ*. Guntenberg reprints, 2018.

<sup>66</sup> Cf. RAMOS, Manuel Francisco – *Memória De victoria Christianorum (Salado – 1340)* (ed., trad., e introd. do manuscrito Alc. 114 (fl. 354-363)). Porto: FLUP, 2019.

<sup>67</sup> NASCIMENTO, Aires A. – *O milagre de Ourique num texto latino-medieval de 1416*. «Revista da Faculdade de Letras de Lisboa», 4ª série, nº 2 (1978), pp. 365-274; CINTRA, L. F. Lindley – *Sobre a formação e evolução da lenda de Ourique (até à Crónica de 1419)*. «Revista da Faculdade de Letras de Lisboa», 4.ª série, nº 2 (1978), pp. 365-374.

vida espiritual que viviam da contemplação das Chagas de Cristo<sup>68</sup>: a narrativa da aparição de Cristo com as suas chagas ao primeiro rei português faz parte da *Oração de obediência* de Vasco Fernandes de Lucena, embaixador do monarca português D. João II ao Papa Inocêncio VIII, em 1485, com intenção de enunciar a memória nacional<sup>69</sup>.

\*

Não se limitou a devoções maiores o rei D. João II e disso dá conta também o LH. Além das festas de preceito, o calendário dos diversos meses inclui os nomes de santos que, pela distribuição nos dias, tomamos como traduzindo leituras do rei, sem vinculação devocional: de facto, o elenco corresponde, salvo excepção pontual, ao da *Legenda Aurea* de Jacopo de Varazze e tal circunstância faz-nos suspeitar de dependência a partir desse texto hagiográfico<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Cf. MÂLE, Emile – *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*. Paris: Lib. A. Colin, 1908; sintetiza esse eminente homem de história de arte: “La dévotion au Précieux Sang, qui fut toujours très vive, s'accrut encore à la fin du moyen âge. À Bruges, ce fut seulement au XIVe siècle que la confrérie du Saint Sang prit naissance et que commença la fameuse procession du mois de mai. Ce fut au XVe siècle que s'éleva, au-dessus de la vieille crypte romane de Thierry, la haute chapelle gothique, plus digne de l'insigne relique. Au XVIe siècle, le culte du Saint Sang s'organisa, et on voit apparaître des proses écrites en son honneur. Ce fut alors aussi que les peintres imaginèrent le thème de la Fontaine de vie, qui est, à sa manière, une sorte d'hymne au Précieux Sang. On peut presque affirmer, je crois, que ce motif nouveau est né dans une des villes qui rendaient un culte à la sainte relique. On sait que la Fontaine de vie du Musée de Lille, œuvre de Jean Bellegambe, fut peinte pour l'abbaye d'Anchin. Or l'abbaye d'Anchin possédait depuis 1239 quelques gouttes du Précieux Sang”. O sentido das relíquias não tem hoje o valor que tinha no período medieval.

<sup>69</sup> Cf. *Oração de Obediência ao Sumo Pontífice Inocêncio VIII*, dita por Vasco Fernandes de Lucena, em Roma, em 1485 (ed. Martim de Albuquerque, trad. Miguel Pinto de Meneses). Vol. 3. Lisboa: Inapa, 1988. Só no século XVIII, o patriarca de Lisboa, D. Tomás de Almeida solicita ao Papa Bento XIV a concessão ao clero português do ofício e missa das Cinco Chagas, que se usava desde 1733; Roma concedeu autorização em 1753. A petição escudava-se na obrigação real imposta aos membros da Academia Real da História de não porem em causa a veracidade do milagre de Ourique nem a das Cortes de Lamego nem o carácter primacial da diocese de Braga. Cf. BUESCU, Ana Isabel – *A profecia que nos deu pátria: o milagre de Ourique na cultura portuguesa (séculos XV-XVIII)*. In D. Afonso Henriques e a sua Época – 2º Congresso Histórico de Guimarães. Guimarães: Câmara Municipal, 1996, vol. 3, pp. 197-210.

<sup>70</sup> O conhecimento da *Legenda aurea*, em versão latina, está confirmado em Alcobça, onde deu entrada em manuscrito comprado em Paris, por 1265, quando havia já monges alcobacenses a frequentarem o Colégio de S. Bernardo; o manuscrito tem ordenação de pécias, assinadas nas suas treze partes, constitui o Alc. 40: cf. FERNANDES, Catarina Barreira – *Manuscritos universitários para o estudo da Teologia na livraria do Mosteiro de Alcobça*. «Lusitania Sacra», 33 (Janeiro-Junho 2016), pp. 99-128. A tradução em língua vulgar deve ter sido constituída no decurso do século XV: VIEGAS, Artur – *Um códice português da legenda aurea: (fragmento duma versão inédita do séc. XV)*. Lisboa: Tip. José Soares & Irmão, 1916; MARTINS, Mário – *Os fragmentos da «Legenda Aurea» em medievo-português*. «Itinerarium», 7 (Jan.-Mar. 1962), pp. 47-51; SOBRAL, Cristina – *O Flos Sanctorum de 1513 e as suas adições portuguesas*. «Lusitania Sacra», 2ª série, 13-14 (2001-2002), pp. 531-568. Recordaremos que o fragmento identificado por Artur Viegas no Arquivo de Santiago de Compostela procedia de um códice perdido, do qual restavam apenas dois bifólios de pergaminho, em alguma momento aproveitados para capa de encadernação e depois recuperados: apesar das lacunas e das dificuldades de leitura resultantes de aparo e da degradação de material, a escrita denotava ordenação profissional, ou seja, texto a duas colunas, 34 / 35 linhas, letínas para iniciais de capítulo a duas cores, títulos de segmentos textuais rubricados. Seguindo critérios paleográficos, A. Viegas datava o texto da primeira metade do século XV, o que a análise linguística confirma: opinião diversa sustentou LÓPEZ, Anastácio – *Códice en gallego de la «Legenda aurea» o «Flos Sanctorum»*. «Boletín de la Real Academia Gallega», 9 (1916), pp. 97-107, 121-32, 145-47, que reclamava origem e representação de

Há, porém, alguns santos que devem ter merecido devoção específica, pois têm estampa própria no final do LH, na secção dita de “sufrágios”: Santos Reis Magos, Arcanjo S. Miguel, Santo António de Lisboa, S. Cosme e S. Damião.

Os reis eram tomados como patronos do seu povo que os olhavam tanto mais quanto lhes cabia o título de “homens santos – “holy man”<sup>71</sup> e se mostravam como taumaturgos em favor das suas gentes<sup>72</sup>. O rei D. João II assumiu particularmente essa função, pois se empenhou em responder às necessidades do seu povo: assumiu a construção do grande hospital de Todos-os-Santos, no centro da cidade de Lisboa, onde procurava reunir as 43 instituições de assistência espalhadas pela cidade e seus arredores; não teve vida o rei para acompanhar a sua esposa, a rainha Dona Leonor, no lançamento das Misericórdias, mas no seu testamento não esquecia o Hospital de Todos-os-Santos, acentuando que queria que ele se regesse de forma idêntica à dos grandes hospitais de Florença e de Sena. Nesse Hospital, a uma das grandes enfermarias foi dado como patrono S. Cosme.

Para os outros santos dos “sufrágios” não é difícil encontrar motivo para a devoção prestada: ao arcanjo S. Miguel confiava-se o patrocínio da pátria; a Santo António entregava-se a protecção de Lisboa, pelo facto de ser natural da cidade e tão próximo o rei se reconhecia que se interessou pela reconstrução da casa onde ele nasceria e a entregou aos cuidados do seu sucessor; não é difícil de adivinhar o motivo de ter os Reis Magos como patronos, com a novidade de a representação deles fugir a imagens comuns e escolher dois acompanhantes como assistentes na governação que sob as vestes profanas assumem funções régias delegadas. O LH espelha a vida real, sob máscaras específicas...

## 7. Novos tempos, novos Livros: um resgate a continuar...

Um Livro de Horas pode ser tomado como relíquia ou como reflexo e testemunho de vida do seu possuidor. Não foi como relíquia (a não ser nalgum caso particular) que os LH foram recebidos na tradição portuguesa;

língua galega; a análise de língua, porém, confirma o juízo de A. Viegas.

<sup>71</sup> Cf. BROWN, Peter – *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Oxford: Clarendon, 1981 (ed. francesa: *Le Culte des Saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine* (trad. Aline Rousselle). Paris: Cerf, 1984); IDEM – *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*. «The Journal of Roman Studies», 61 (1971), pp. 80-101. Em contraste com P. Brown, BEAUJARD, Brigitte – *Le Culte des saints en Gaule. Les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du VI.e siècle*. Paris: Cerf, 2000, põe em destaque a origem aristocrática e eclesiástica do culto dos santos, primeiro como modelos, depois como salvadores das cidades, enfim, como patronos e beneméritos, porque intercessores; em funções disso explica que se tenham multiplicado as suas festas e tenham dedicado igrejas em sua honra e se multiplicado também as narrativas dos seus milagres.

<sup>72</sup> BLOCH, Marc Bloch – *Les rois thaumaturges: Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*. Paris: Gallimard, 1963.

pelo contrário, tendemos a vê-los como espelho e prolongamento de vivências pessoais dos seus possuidores: reagem eles a situações concretas, seja em momentos de perplexidade seja em relações com algum mistério mais concreto. Assim descobrimos D. Duarte quer quanto ao seu LH (que hoje nos aparece vivencialmente mais integrado do que parecia) quer quanto ao Livro de orações que tinha de seu pai e julgamos poder interpretar como exemplar que terá passado pelas suas mãos (em renovação de texto). No caso do LH de D. João II, o pequeno códice que recentemente foi identificado (e esperamos que brevemente seja posto a público), revela-se como testemunho de um novo mundo em mudança nas mãos do rei: este serve-se de um livro em que colabora um homem de ciência (Diogo Ortiz) que traça inclusive coordenadas geográficas e que acompanha o desenho do calendário do LH, mas deixa a mestre competente o cuidado das iluminuras e das orações: andou esquecido esse livros, mas está em vias de reintegração na comunidade científica e os estudiosos da personalidade do rei podem reter nele traços espirituais de uma personalidade de exceção.

Com os LH apontados, mantemo-nos no século XV e a ele regressamos para ganharmos horizontes de vida. Ao tempo, o livro manuscrito estava a ser confrontado com o livro impresso, mas mantinha para oferecer encantos próprios em tempos em que o *homo typographicus* interpretava novos anseios de resposta à multiplicação de exemplares: Aldo Manúcio consegue aliar elegância com sobriedade, mas confia a outrem o traço do desenho e da cor que retém o encanto da experiência de tempos anteriores. Conviveram esses recursos durante séculos: de um momento para o outro, nos nossos dias, saiu-nos a caminho o *homo digitalis* que se deixou seduzir pelo instante e, no efêmero do novo traço, se debate com a fixação do registo para que não se perca a reverberação da fantasia, mas salve as versões de texto que vão surgindo ao ritmo das batidas do teclado: merece a versão poética ser transmitida quando encerra sentido pleno. Com isso novos desafios se abrem ao Filólogo: em nome da Memória dos Textos haveremos de saber articular os vários testemunhos da escrita e reter o que merece fugir ao efêmero dos dias para guardar o que permanece no coração do Homem. Na diversidade das formas, muitos são os passos da *História breve da humanidade*, mas o espanto de todos está no Homem que é capaz de viver a esperança de responder à voz do divino, no encontro com o *Homo Deus*: fá-lo, oferecendo a Palavra “transumanada” que, sendo plena, merece ecoar pela eternidade<sup>73</sup>.

<sup>73</sup> O termo “transumanar” como “exaltação dos valores humanos” lemo-la na carta apostólica *Candor Lucis aeternae* que o Papa Francisco escreveu para celebrar o 7º centenário de Dante, poeta do divino e da esperança humana: o divino é o limite aberto ao humano, em lealdade e sem concorrência, pelo que a atitude poética e contemplativa significa disponibilidade para chegar à vida em plenitude e aspirar à transcendência do humano.

Artigo recebido em 21/03/2021

Artigo aceite para publicação em 11/05/2021

---

Responderemos assim às questões de Yuval Noah Harari, tanto no *Sapiens - História Breve da Humanidade* como em *Homo Deus*, onde brotam os anseios, sonhos e pesadelos que alimentam as fantasias do homem do nosso tempo, atribulado com a luta contra a morte, mas tentado a fabricar a vida, em artificios em que o criador corre o risco de ser preterido em favor da criatura. Digno de atingir a luminosidade do divino é o Homem que o procura nos caminhos da vida: em qualquer Livro de Horas, que a Idade Média nos legou, vibram fulgores da luminosidade que são antecipação do que nos espera no termo dos dias breves que passamos na terra. Ao longo deste ano de Dante, aberto à peregrinação celestial, vimos partir amigos queridos, quase todos imprevisivelmente: voltarmos a estar juntos para partilharmos as alegrias em que eles foram recebidos e lhes dão plenitude que também nós esperamos.



## O MISTÉRIO DO FIDALGO DE CHAVES (UM PORTUGUÊS EM ROMA, 1510-1517)

MARTIM DE ALBUQUERQUE  
FACULDADE DE DIREITO - UNIVERSIDADE DE LISBOA  
<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28v2>

*Em memória de Luís de Matos, Eugenio Asensio e Aníbal Pinto de Castro,  
presentes na Saudade*

**RESUMO:** Este estudo visa desvendar o mistério em torno do Fidalgo de Chaves, realçando a importância de que se reveste o Tratado de hu criado do duque de braguãça escreveo pera sua sñoria dalgũas notavees cousas que vio hindo pera Roma [...] na moldura da história da cultura portuguesa do Renascimento e suas relações com Itália.

**PALAVRAS-CHAVE:** Fidalgo de Chaves; Portugal; Roma; Renascimento.

**ABSTRACT:** This study aims to unravel the mistery surrounding the Fidalgo de Chaves, highlighting the importance of the Tratado que hũ criado do duque de braguãça escreveo pera sua sñoria dalgũas notavees cousas que vio hindo pera Roma [...] in the frame of the history of Portuguese culture in the Renaissance and its relations with Italy.

**KEYWORDS:** Fidalgo of Chaves; Portugal; Rome; Renaissance.

1. Passaram seis décadas desde que o grande erudito e investigador que foi Luís de Matos, em *A Corte Literária dos Duques de Bragança no Renascimento*<sup>1</sup>, pela primeira vez referiu o *Tratado que hũ criado do duque de braguãça escreveo pera sua sñoria dalgũas notavees cousas que vio hindo pera Roma, e de suas grandezas e indulgencias, e grandes acontecimētos que laa soceederam em espaço de sete años que hi esteve*.

Depois de sublinhar que os duques «mantinham [...] no estrangeiro [...] agentes, sobretudo em Espanha e em Itália, que lhes enviavam regularmente os seus relatórios», e de lembrar que D. António Caetano de Sousa «já não pôde consultar “os livros de muitas cousas” em que o [duque] D. Teodósio

---

<sup>1</sup> Conferência proferida no Paço Ducal de Vila Viçosa em 15 de Outubro de 1955 e publicada em 1956 pela respectiva Fundação.

reunira as informações recebidas de Espanha, do Vaticano e de Veneza», Luís de Matos consignou: «mas na Biblioteca da Academia de História de Madrid existe ainda hoje o volume sobre política europeia e de passagem sobre história de Arte que o agente de D. Jaime em Roma redigiu ao longo de sete anos que ali viveu». Elucidando, em nota, quatro pontos. Primeiro: a cota do *Tratado na Biblioteca da Real Academia de la Historia* (ms. 12-7-2 / N. 76, fol. 136r. – 227v.). Segundo: «O autor partiu da sua casa de Chaves em 21 de Maio de 1510, e só deixou Roma em 11 de Setembro de 1517». Depois: «Entre outros assuntos respeitantes a Portugal ocupa-se com desenvolvimento das festas que Leão X ordenou em Roma pela tomada de Azamor pelo Duque D. Jaime e da embaixada de Tristão da Cunha ao mesmo Papa». Por último: «O *Tratado* é anónimo, e, se bem examinámos, não há qualquer pormenor que permita identificar o seu autor».

A última informação levou, todavia, o Mestre eminente a formular uma interrogativa sobre se não seria «acaso António de Sousa sobre o qual escreve D. Teodósio ao Conde de Castanheira em 9 de Setembro de 1533: “e este [benefício] dá-lo-íamos a António de Sousa, vosso servidor, porque lhe tenho obrigação e há servido muito o Duque meu Senhor, assi em Roma como cá”». Remetendo para J. D. M. Ford, *Letters of the Court of John III King of Portugal*, Harvard, 1933, p.139<sup>2</sup>.

Propunha-se Luís de Matos publicar oportunamente o «curioso manuscrito» do Fidalgo de Chaves, dele fornecendo ao leitor interessado, desde logo, a transcrição de dois fólios relativos à «festa que o Papa (Leão X) fez pela tomada d’Azamor».

A intenção nunca se concretizou. A partir, todavia, da sua importante chamada de atenção, a historiografia portuguesa, e não só, tem-se debruçado sobre o *Tratado*, ultimamente apelidado também de *Memórias de um Fidalgo de Chaves* (assim o denominou Paulo Lopes), e o respectivo autor. Menção especial vai para os estudos de dois muito queridos e saudosos amigos: Eugénio Asensio («Memorias de un Fidalgo de Chaves (1510-1517) Descripción de la Roma de Julio II y León X»)<sup>3</sup> e Aníbal Pinto de Castro («Uma voz do diálogo luso-italiano na época de Quinhentos, a do Fidalgo de Chaves», *Mare Liberum*, nº 2, 1991, p. 7-16). Bem como para o que escreveram Sylvie Deswarte-Rosa<sup>4</sup>, Guia Boni

<sup>2</sup> Trata-se de um lapso que se tornou translático. Na realidade, Luís de Matos queria citar de FORD, J. M.; MOFFAT, L. G. – *Letters of the Court of John III King of Portugal*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1933. De facto, J. D. M. Ford havia publicado antes sozinho umas *Letters of John III King of Portugal 1521-1527*, pela mesma editora, mas em 1931.

<sup>3</sup> Nas *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa. Classe de Letras*, trabalho reeditado em *Estudios Portugueses*. Paris: Centro Cultural Português da Fundação Calouste Gulbenkian, 1974, p. 103-121.

<sup>4</sup> DESWARTE-ROSA, Sylvie – *The portuguese in Rome and the Palazzo dei Tribunali*. In LOWE, K. J. P. (ed.) – *Cultural Links between Portugal and Italy in the Renaissance*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 251-252.

e Paulo [Catarino] Lopes – estes dois nas respectivas teses de doutoramento -- a primeira em língua e literatura ibérica e iberoamericana, na Universidade de Palermo<sup>5</sup>, e a outra em História, na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa<sup>6</sup>. Aos dois últimos se deve, além do mais, a leitura e a publicação do *Tratado*, respectivamente em 2003 (esta acompanhada também de tradução integral do texto para italiano) e já em 2017<sup>7</sup>.

A despeito de valiosas pesquisas e aproximações, o autor do *Tratado* permanece mistério até agora. Em interessante e recente livro de divulgação intitulado *Itália. Práticas de Viagem*<sup>8</sup>, António Mega Ferreira rotulou mesmo um dos capítulos (texto de 2014) *O mistério do Fidalgo de Chaves* - «mistério mais ou menos detectivesco», como o designa.

O propósito das páginas subsequentes visa, precisamente, desvendar tal mistério. Não por simples prazer detectivesco na descoberta (que até existirá), mas pela importância do *Tratado* nos quadros da história da cultura portuguesa do Renascimento e suas relações com Itália e, por isso, no interesse que reveste a identificação da respectiva autoria.

Obviamente, a personificação autoral de um texto constitui elemento relevante para a sua exacta compreensão e valorização. E, mais ainda, quando se trata de uma composição narrativa com interesse histórico. Como é o caso. Possibilita verificar a autenticidade de vários factos, apreender melhor outros e até, eventualmente, preencher lacunas. Ou estabelecer ligações.

2. O *Tratado* do Fidalgo de Chaves não se perfila cronicamente sob o prisma literário. A sua índole é nítida e incontestavelmente a de uma vivência sobre um mundo diferente do mundo de origem do narrador, que, por vezes, também é personagem. Foge a qualquer cânone literário tipificado. Dele se pode tão só dizer, como fez Guia Boni - a qual dedicou boa atenção à análise estilístico-literária do *Tratado* -, que «pertence ao género memorialístico, um tipo de escrita de difícil definição porque une o discurso das memórias pessoais ao discurso histórico»<sup>9</sup>.

A viagem de sua casa em Chaves até Roma e a permanência do Fidalgo na capital do Cristianismo possibilitou-lhe desenhar quadros e registar situações da

<sup>5</sup> BONI, Guia – *Un Portoghese nella Roma del Cinquecento. Un viaggio tra riforma e ortodossia*. Roma: Bagatto Libri, 2003.

<sup>6</sup> LOPES, Paulo Catarino – *Um Agente Português na Roma do Renascimento. Sociedade, Quotidiano e Poder Num Manuscrito Inédito do Século XVI*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2013.

<sup>7</sup> BONI, Guia – *Un Portoghese nella Roma del Cinquecento*, ob. cit., e LOPES, Paulo Catarino – *Memórias de um Fidalgo de Chaves. Um olhar português sobre a Itália do Renascimento*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2017.

<sup>8</sup> FERREIRA, António Mega – *Itália. Práticas de Viagem*. Sextante Editora, Junho de 2017.

<sup>9</sup> BONI, Guia – *Un Portoghese nella Roma del Cinquecento*, ob. cit., p. 21.

mais diversificada índole. Há no *Tratado* notas sobre música, arte, em especial arquitectura - anota, por exemplo, os particulares da Igreja de Monreale (fol. 137<sup>r</sup>) e o início da construção da Basílica de São Pedro «que acabando-se será o mor edifício do mundo» (fol. 169<sup>r</sup>) -, gentes e costumes desde os cortesãos às prostitutas, às corridas de cavalos e aos paleos, à realidade política complexa e tumultuosa da Itália do tempo, resultante, em parte, da instabilidade produzida pelo choque ou disputa das grandes potências da época – a Espanha, a França, o Império – e, por outro lado, dos múltiplos senhorios e da coexistência dos poderes temporal e espiritual, do laico e do profano, do curialismo, do nepotismo, do clientelismo. Observa, porque tem os olhos bem abertos, como são enganadoras («bulrosas») as «pompas E estado deste mundo», consignando a ascensão e queda de grandes e poderosos como os cardeais, disso extraindo que «os favores que fortuna daa nam sam destimar». Configuram autênticas «danças» (fol. 225v.).

Nas páginas vividas do *Tratado* perpassam desde fenómenos da natureza como uma enchente do Tibre de que não havia memória semelhante, aos acordes e aos instrumentos musicais, às grandezas das igrejas de Roma e suas indulgências, mas também aos costumes e à política, alianças, oportunismos, intrigas, conjuras, traições, assassinatos, fugas, roubos, enfrentamentos, saques, batalhas, guerras... Mas bate, palpita, também, o sentimento nacional do autor. Não apenas revelado nas frequentes alusões aos compatriotas, com enfoque especial nos seus feitos, mas também para personalidades como o célebre D. Frei Gomes de Lisboa (a não confundir com o homónimo anterior objecto particular de estudo de Eduardo Nunes), franciscano considerado o maior teólogo do seu tempo, Doutor pela Universidade de Paris, Professor de Pavia, Arcebispo de Nazaré, que deixou larga obra escrita, v.g. uma *Quaestio perutilis de cuiuscunque scientiae subiecto, principaliter tamen naturalis Philosophiae*, Veneza 1485 (?), personalidade que o fascinou pela sabedoria, humildade e simpatia, nele se detendo particularmente (fols. 150 r. e 160 v.); ainda e sempre, nas descrições da chegada da notícia da vitória de Azamor e da recepção da embaixada de Tristão da Cunha, como até nos mínimos pormenores, a começar, desde logo, no seu gosto pela comida portuguesa. Eugenio Asensio escreveu sobre este ponto: «El Fidalgo debió de pasar en Roma vivas nostalgias de la buena comida lusitana, a juzgar por repetidas comparaciones en que sale desfavorecida la italiana. Pasando por Cerdeña, - continuamos transcrevendo o ilustre investigador -, fondea en Cagliari y comenta: “Tem tanta abundança de queijos que carregão d’ali muitas naos pera levante, mas não são assim singulares como os de Vila Boym” (f. 136 v.). Al llegar a Nápoles encarece a prodigiosa muchedumbre de cordornices que en suas inmediateciones se posan viniendo de Africa, tan increíble que un obispo

– sin duda el de Capri – vive de la parte que le cabe de las codornices que allí se cogen: “E são tantas que coalhão o mar... se sam gordas tem a carne sem sabor, como são todalas outras carnes de Itália que nam tem o gosto das de Portugal” (fol. 139r.)».

O amor pátrio vem intensamente à superfície a propósito de um comentário do nuncio regressado de Portugal, onde fora dar execução às bulas papais relativas ao nosso país, de «que antes queria ser escravo em Itália, que senhor em Portugal» (fol. 200 v. do *Tratado*). Chocado, indignado, o Fidalgo recorda que «alguns portugueses sisudos [...] praticos nas cousas de Roma e [que] sabiam as de Portugal, estranhavam muito a sua alteza [o rei D. Manuel] quando se dizia que consentira hir de Roma homem estrangeiro a seu Reino com tais poderes [...] dizendo que abastara pera dar execução As bulas do Papa hum dos portugueses estante em Roma, ou qualquer nobre religioso do seu Reino que sua alteza teuera por bem» (fol. 200 v. e fol. 201 r.). Para logo acrescentar, convicto e cheio de ardor e orgulho, que «nom diziam sem causa os portugueses estas cousas E el Rei ter confiança de cada hum que o seruiriam mais fielmente que nenhum estrangeiro pois claramente se vee que outra nenhuma nação de Jentes hee tão fiel a seu Rei E A patria como nos. nem nação que com tanto amor sirua seus senhores. nem Rei, E senhores que tanto amem E fação por seus vassalos.»

O nosso compatriota, a despeito de tudo o que viu na viagem, do muito que algumas coisas o divertiram, atraíram e deslumbraram, bem como da admiração por certas pessoas, permanece intrinsecamente ligado às suas raízes, ao seu código genético, em que se compraz e revê. Notou-o, desde logo, um estrangeiro que viveu em Portugal e que foi o primeiro a debruçar-se espaçadamente sobre o *Tratado*. Eugenio Asensio precisamente. «Apesar de su admiracion – alude ao Fidalgo de Chaves - rechaza el individualismo y el mercantilismo que dominavan la Italia del Renacimiento. Prefiere las virtudes tradicionales de Portugal donde una sociedad gradual, no contaminada por el desenfreado egoismo de Roma, se apoya firmemente en fidelidades, en deberes mutuos que ligán a gobernantes y gobernados dentro de uma estrutura jerárquica. Una sociedad que mantiene vivo el espíritu de cruzada y no se ha entregado aún al epicurismo y al afán de riquezas»<sup>10</sup>. Por seu turno, Guia Boni deixou cair, a propósito, na breve, mas bela, introdução ao seu livro sobre o nosso flaviense, linhas que, por igual, importa recordar «Nel [...] *Tratado*, l'autore pone in antitesi il potere corrotto della corte papale vs il potere integro della corona portoghese (vedi ff. 201 e segg.), ma non solo. È tangibile un sentimento, che via via si fa più presente, un' amarezza che incipisce i toni e smorza i colori. È un sentimento de inadeguatezza e anche di

<sup>10</sup> ASENSIO, Eugenio – Ob. cit., p. 22.

impotenza che sarà per così dire “codificato” da Camões, o qual del *desconcerto do mundo* dará la descrição e l’immagine poeticamente più completa. In questa fórmula si concentra a perda de ilusões, não só a causa de los homens, mas também de los eventos (las guerras fratricidas, el traición). El *desconcerto*, cioè el desorden, la dissonancia, la disarmonia, la corrupción de los costumbres [...]<sup>11</sup>

Semelhante personalidade não se ajustava, naturalmente, ao espírito do *viva quem vence*, à maneira florentina, de que Maquiavel por esse tempo ia desenhando o contorno em *Il Principe*, redigido em 1513 segundo a opinião comum, mas que viria a ser publicado apenas décadas volvidas (1532), bem como noutros escritos. Decerto, o nosso fidalgo usa até a expressão célebre *viva quem vence*, mas como costume próprio de Itália: «o costume do povo d’itália hee favorecer a quem vence, sem haver Respeito, senão salvar as vidas E fazendas, defendendo suas terras com Jente forasteira assoldada por dinheiro, guardando se meter a Risco suas pessoas» (fol. 212r. *in fine* e 212v.). E se nas descrições do mesmo autor existe um toque realista indubitável, isso não significa, todavia, que o possamos aproximar de Maquiavel, como fez Paulo Catarino Lopes em *Um Agente Português na Roma do Renascimento* sob influência de Burke («Tomando como instrumento de análise os pensamentos de Burke», segundo as suas palavras<sup>12</sup>). É que o realismo do *Tratado* tem mero valor, frise-se, histórico-descritivo. Corresponde a quanto viu ou ouviu. Não é utilizado apologeticamente. Ao invés, o repúdio do oportunismo indiferente e acima do bem e do mal, da ética, ressalta repetidamente do *Tratado*. Vários passos são bem eloquentes. Fala repetidamente da maneira de ser florentina, sempre de forma censória - «enganososa maneira» que usaram para «furar Sena» (fol. 176r.); na «maliça E desordenada cobiça dos florentins» (fol. 176v.); recusa, como outros servidores do Cardeal Alfonso Petrucci, passar do serviço deste ao do Papa por isso ser «mui A florentina» (fol. 172r.); para não falar já no que escreveu sobre «madona madalena Irmã do Papa E mãj do cardeal çibo», que não podia «dissimular por ser florentina, ha sede de adquirir riquezas A custo alheo, o qual appetite sobeja nos florentins mais que em todalas outras nações Italianas E a esta causa se diz delles o comum Rifão, que os florentins tiravam o sutil do sutil por nunca serem contentes do honesto nem do mais que honesto» (fols. 213v. – 214). Rifão que, pela mesma época, seria, consoante registou Guia Boni, também lembrado por João de Faria, numa carta de 23 de Março de 1513 a D.Mauel I, aludindo ao novo Papa, Leão X: «se estes florentis, que dizem que tiram o sutil do sutil, o nom danarem, pare-ce que será bom pontifice» (Boni,

<sup>11</sup> BONI, Guia – *Un Portoghese nella Roma del Cinquecento*, ob. cit., p. 29.

<sup>12</sup> LOPES, Paulo Catarino – *Um agente Português*, ob. cit., p. 78 e desenvolvimentos nas partes III e IV do mesmo livro.

p.347 e 353).

Também a política pontifícia e a corrupção do clero, do Papa aos cardeais e não só, não lhe merece genericamente concordância. Mas como escreve Eugenio Asensio: «Rara vez descubrimos en su obra un discreto lamento por la corrupción de ciertos prelados e cardenales, o una critica del Papa y los abusos curiales. No censura – como Erasmo, si Erasmo es el autor del *Julius exclusus* – el escándalo de un pontifice guerrero. Más bien admira la tenacidad con que Julio II batalla para recobrar los territorios usurpados a la Santa Sede». Face, todavia, ao procedimento de Leão X para com o seu protector – Cardeal Alfonso Petrucci –, o Fidalgo de Chaves não deixa de exibir juízo fortemente prejudicial ao Papa. Será, aliás, o procedimento desleal dele no caso de Petrucci que terá, acaso, senão verosimilmente, levado o nosso compatriota a abandonar Itália e a regressar a Portugal. E se para com Júlio II não se mostra tão severo, nem por isso se exime a declarar também cruamente os seus defeitos.

3. Delineado o esquisso ou conspecto que aí fica, necessariamente breve e como tal, decerto, empobrecedor, sobre o tempo do autor do *Tratado* em Itália, é, agora, altura de nos debruçarmos acerca da sua própria pessoa.

Sabemos que era de Chaves, ligado ao 4º duque de Bragança, D. Jaime, sobrinho de D. Manuel I, que serviu desde a mocidade, pois ele mesmo o diz, ao recordar com nostalgia, relativamente à «corte» portuguesa, «todalas cousas boas que nela se costumavam sendo eu moço servindo vossa senhoria» (fol. 201 r.). Não há, pois, qualquer dúvida que pertenceu ao círculo privilegiado dos próximos do Duque, isto é, da sua corte. Uma corte ilustrada, iniciada por D. Jaime e que os sucessores deste continuaram. Com razão, Luís de Matos intitulou o estudo em que pela primeira vez foi chamada a atenção para o fidalgo como *A Corte Literária dos Duques de Bragança no Renascimento*. O primeiro dos senhores de Portugal era, além de culto, um melómano e profundamente religioso. Também o fidalgo compartia o gosto pela música, bem como uma vivência espiritual claramente emergente do seu escrito, facetas que mais adiante se especificarão. E se do que escreveu não ressalta, conforme evidenciado por mais de um autor, a começar por Eugenio Asensio e segundo palavras deste, «curiosidad por los humanistas de Roma, ni admiración por la latinidad restaurada», não há dúvida, como sublinhou o ilustre Mestre espanhol, que conhecia o latim e que tinha uma «afición a la arquitectura y a las artes plásticas». Quanto ao primeiro ponto, não deixa, todavia, de ser digna de anotação particular a menção que faz a Petrarca (fol. 189 r.), através de um livro que então corria como da autoria deste (a *Crónica dos papas e imperadores*) e as repetidas menções a Bernardo de Bibiena, o autor da *Calândria*, cujas intrigas a favor da eleição do futuro Leão X,

que acompanhou até no conclave e de quem recebeu o cardinalato, recorda com minúcia (fols. 170r. e v. e 172r.), dele dizendo não só que era «homem sabido nas cousas do mundo, antremetido, gracioso, mui bom cortesão, [...] conhecido de tôdolos cardeais e senhores de Roma», mas também «grande trobador», sendo aqui de lembrar, como fez Aníbal Pinto de Castro, «que o famoso autor da *Calândria* figura entre os personagens postos no *Cortegiano* de Castiglione e portanto não andaria longe do círculo em que já então se movimentava o destinatário da obra, D.Miguel da Silva» (Pinto de de Castro, *ob. cit.*, p11). Do segundo prisma, isto é do gosto pela arquitectura e pelas artes plásticas, numerosos passos do *Tratado* poderiam ser colacionados, mas um perfila-se de tal forma elucidativo que, por economia, a ele nos circunscreveremos agora -- a anotação sobre a representação do «naçimento de nosso Redemtor Jesu christo», existente junto ao altar mor da igreja de S. Marcos em Roma, «aqual pintura hee a mais exçelente de Roma, tirando as de mical angelo, E de Rafael dorbino, donde Jssso mesmo era natural o que fez a dita pintura» (fol 195 r.).

Da pessoa do fidalgo sabemos, ainda, algo sobre o seu nome. Em italiano, chamavam-lhe Jacobo porque ele mesmo refere que um médico do círculo do Cardeal Petrucci, Giovan' Battista da Vercelli, se lhe dirigiu directamente denominando-o assim: *miçer Jacobo* (fol. 219v.). O que traduzido para o nosso idioma daria Diogo, Jaime, Tiago ou Jacobo, consoante averbou Eugenio Asensio, que, não obstante, conjecturou se devia fazer interpretação onomástica restrictiva, optando pelas duas primeiras fórmulas - «ni Tiago, ni Jacobo estaban en uso entre la nobleza»<sup>13</sup>. Aníbal Pinto de Castro, por seu turno, restringe-se também aos dois nomes em causa, sem especificar a razão, mas decerto atendendo ao que havia adiantado o professor espanhol. Nenhum dos dois aponta Jacobo como eventualmente traduzível em português por *Jácome*, sendo certo, porém, que o segundo, como adiante haverá oportunidade de referir, haveria admitido, de acordo com Sylvie Deswarte-Rosa, ser o autor do *Tratado* um Jácome de Araújo.

Tem sido o nosso flaviense tido e havido como nobre de elevada hierarquia. Se não pertenceu ao topo da fidalguia, seria, porém, de extracto cimeiro. Decorreria isso de algumas suas páginas. Assim, a maneira como foi acolhido, mesmo chamado e protegido, por grandes senhores italianos. Em Barcelona, onde esteve alguns dias esperando embarcação «para passar a çardenha, çezilia, napoles E a Roma», refere que por ser português «muitos fidalgos da çidade me fizeram honra» (fol. 136v.). Já em Palermo «hum grande senhor çeziliano que se chamava giraldo de bonanha» convidou-o para «comer camarões E pera

<sup>13</sup> ASENSIO, Eugenio – *Ob. cit.*, p.26.

amostrar sua mulher e lhe dizer se são as portuguesas tam fermozas» (fol. 137r.). Por seu turno, o vice-rei de Nápoles, tendo informação dele através «dalguns fidalgos de barçelona – passamos a socorrer-nos dos próprios dizeres do *Tratado* – me mandou chamar E me perguntou por todos los fidalgos E musicos que el Rei levou a çaragoça quando foi a ser jurado por príncipe de castela». Perguntou-lhe por alguns em concreto. «Isto – lembra – era pela sesta». O Vice-rei «mandou vir ali todos seus cantores e tangedores os quaes me não satisfizeram tanto como os cravicordios que erão mui singulares os quaes fazem na mesma çidade». O que serve ao nosso autor para afirmar a vantagem desses instrumentos sobre os congéneres de Espanha (fol. 138r.-138v.). É, aliás, com estudantes e fidalgos portugueses (D. Henrique, D. António de Azevedo e outros) que o Cardeal Petrucci o viu em Siena e o veio a tomar para sua casa (fol. 152r.). Recebeu a protecção do purpurado, que lhe obteve do Papa o hábito de Cristo, lançando-lho nas próprias vésperas do trágico fim, quando partiu para Roma<sup>14</sup>. Como usufruirá também a estima de Madona Milia sobrinha do Papa e filha da Condessinha irmã deste, «com a qual [...] tinha muita familiaridade». Ambas faleceram com grande pena do português, que, aliás, delas esperava largas mercês. «E per suas mortes perdi muitas esperanças de merces que me tinham prometidas, as quaes nam ouve por menos perda que as que esperaua do cardeal, se nosso senhor lhe dera vida...» (fol. 203r.).

Tudo isto aponta para um certo extracto social. Que decorre também do modo como o autor do *Tratado* encarava os escudeiros. Este, de resto, um ponto já salientado por Asensio, ao tratar da condição social do nosso flaviense. «De sus manifestaciones se infiere que era un fidalgo por cima de los escuderos, a los que alude con desdén, y por bajo de los magnates. Habia servido en su mocedad al duque D. Jaime con quien comparte muchos recuerdos». Não cita o sábio mestre passos do *Tratado* confirmativos do que assertou. Não faltam, porém, como se viu. No que respeita à relação fidalgo *versus* escudeiro e na convivência desde a mocidade com o Duque de Bragança é demonstrativo o que lê a fol. 201r. *in fine*.

Foi já, todavia, questionado se tudo não passaria de uma certa prosápia aristocratizante do chamado *fidalggo*. Guia Boni suscitou, de certo modo, a questão quando escreve: «Eugenio Asensio, infatti, lo chiama fidalgo, situandolo quindi in un cetto nobiliare, da cui egli forse era decaduto»<sup>15</sup>. Trata-se, porém,

<sup>14</sup> «sua Reverendíssima senhoria me tinha avido do Papa despensação para terem comenda no abito de cristos çem mil Reis de Renda digrejas, E o breve era cometido a senhoria. E por que seu costume era honrrar E acreçentar seus criados, tanto que detriminou sua partida me disse o dia pera que me aperçebesse pera me fazer cavaleiro E deitar ho abito. E o dia assinado de sua partida foi o em que me fez a sobredita merçe com muita solenidade E honrra.» (*Tratado*, ob. cit., fol. 218v.)

<sup>15</sup> BONI, Guia – *Un Portoghese nella Roma del Cinquecento*, ob. cit., p.13.

de mera conjectura sem base factual, incompatível com o que para trás foi apontado...

4. Uma linha de pesquisa sobre a pessoa do Fidalgo de Chaves foi assinalada por Aníbal Pinto de Castro ao escrever que, para desvendar o respectivo enigma, «importava prosseguir aturada investigação do círculo de portugueses que então frequentavam a Universidade de Siena». Isto porque o autor do *Tratado* esteve em Siena quando Alfonso Petrucci recebeu o capelo cardinalício e o viu, como já se disse atrás e importa agora acentuar, «na companhia de dom anrique E dom antonio dazevedo E outros fidalgos E portugueses muito honrados que naquelle tempo ali estudavão na sapiência». Segundo opinião de Pinto de Castro, para o efeito e nesse sentido ofereceria «excelente ponto de partida» «a documentação publicada por Giovanni Minnucci e Leo Košuta com o título *Lo Studio di Siena nei secoli XIV–XVI. Documenti e notizie bibliografiche* (1989)<sup>16</sup>. Deduz-se daqui, aliás, que o saudoso professor de Coimbra não viu tal documentação ou não pôde proceder à sua colação. Sobre ela, na sequência da sugestão de Pinto de Castro, se debruçou, todavia, Paulo Lopes na sua dissertação de doutoramento, mas também sem êxito. Procurou, de facto, «investigar o círculo dos portugueses que então frequentavam a Universidade de Siena», porém, como escreve, «a busca revelou-se, mais uma vez, infrutífera»<sup>17</sup>, pois «averiguados os registos italianos coevos relativos à presença de estudantes portugueses no universo académico de Siena, o enigma permanece»<sup>18</sup>.

De qualquer modo, demo-nos, também, ao cuidado de percorrer a obra em causa, bem como, ainda, a publicada em 1985 pelo mesmo Minnucci, *Le Lauree dello Studio Senese all'inizio del secolo XVI. II (1507-1514)*.<sup>19</sup> Nos documentos e notas biográficas publicados por Minnucci e Leo Košuta em 1989 sobre o estudo de Siena nos séculos XIV – XVI, deparam-se múltiplos portugueses, mas nenhum para o período de 1510-1517 e com particular referência a 1511. Pois ou se situam em anos anteriores a 1510 ou posteriores a 1517, mais exactamente *post* 1531<sup>20</sup>. É o caso em 19 de Maio de 1479 de um *Didaco di Gondisalvo de Lisbona*, mercante<sup>21</sup>, e em 2 de Julho de 1532 de um certo Jácome Rodrigues<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> MINNUCCI, Giovanni; KOŠUTA, Leo – *Lo Studio di Siena nei secoli XIV-XVI. Documenti e notizie bibliografiche*. Milano: Giuffrè Editore, 1989.

<sup>17</sup> LOPES, Paulo Catarino – *Um agente Português em Roma*, ob. cit., p. 108.

<sup>18</sup> LOPES, Paulo Catarino – *Um agente Português em Roma*, ob. cit., p. 108, nota 3, com remissão para p. 113 em que se cita o livro referido de Minnucci e Leo Košuta.

<sup>19</sup> MINNUCCI, Giovanni – *Le Lauree dello Studio Senese all'inizio del secolo XVI. II (1507-1514)*. Milano: Giuffrè Editore, 1985 (Quaderni di «Studi Senesi»).

<sup>20</sup> Cf. MINNUCCI, Giovanni; KOŠUTA, Leo – *Lo Studio di Siena nei secoli XIV-XVI*, ob. cit., respectivamente, p. 13 – 316 e 317 e s.

<sup>21</sup> MINNUCCI, Giovanni; KOŠUTA, Leo – *Lo Studio di Siena nei secoli XIV-XVI*, ob. cit., p. 261.

<sup>22</sup> MINNUCCI, Giovanni; KOŠUTA, Leo – *Lo Studio di Siena nei secoli XIV-XVI*, ob. cit., p. 464 e 560.

Os registos do período de 1507-1514 mencionados, período que corresponde a parte da estadia do Fidalgo de Chaves em Itália, o que interessa ao caso, esse sim – sublinhe-se –, foram recolhidos por Minnucci em 1985. Mas ainda aqui nada se alcança. Portugueses há vários, incluindo D. António de Azevedo. A saber, ordenando por ordem alfabética dos nomes próprios<sup>23</sup>: Antonius de Leonibus, Antonius Sancez, Ferdinandus Martini, Georgius Fernandi, Iacobus Egidii de Faria, Iohannes de Castellobranco, Michael da Silva, Petrus de Villabonas, mas nenhum possibilitando a identificação do autor das *Memórias*. De facto, com a designação onomástica de Diogo, Jaime ou Jácome (em Latim Didacus ou Jacobus) apenas figura um *Iacobus Egidii de Faria*, em data, porém, anterior à partida do Fidalgo de Chaves para Itália, isto é, a 21 de Maio de 1510: «anno d. MCCCCCVii, indict. X. die Xii maii –, mag. Iacobus Egidii de Faria regni Portugalie Vlixbonensis dioc., in Studio Salamancensi in art. Factos bacalarius, in civitate Senensi in art. et med. scholaris, in eisdem facultatibus doctorandus...»<sup>24</sup>

5. Sylvie Deswarte-Rosa, por seu turno, num capítulo da colectânea editada por K. J. P. Lowe, *Cultural Links between Portugal and Italy in the Renaissance*<sup>25</sup>, intitulado «The portuguese in Rome and the Palazzo dei Tribunali», diz que «Aníbal Pinto de Castro proposed at a conference at the Academy of Sciences in Lisbon in 1987 that the author [do *Tratado*] was Jacomo de Araújo, “escrivão da câmara do Duque de Bragança”».

Ignoramos a proveniência de tal informação. Não pudemos consultar o livro de actas das sessões da Academia desse ano com o resumo das comunicações apresentadas, por não se saber o paradeiro respectivo. Apenas encontramos o registo de participação de Pinto de Castro na Academia em 1987 quanto ao *II Simpósio Nacional do Humanismo*, intitulada «Erasmus na “Retórica” de Vaseu».<sup>26</sup>

Estranhamente, porém, a publicação do assinalado texto de Sylvie Deswarte-Rosa data de 2000, reportando-se a uma conferência de Pinto de Castro de 1987, mas em 1991, isto é, quatro anos volvidos sobre tal conferência, se a houve, o citado professor da Faculdade de Letras de Coimbra publicou desenvolvido e documentado artigo<sup>27</sup> acerca de «Uma voz do diálogo luso-italiano na época Quinhentos, a do “Fidalgo de Chaves”» nele passando em revista crítica os possíveis autores, sem aludir a um tal Jácome de Araújo...

Mais: no capítulo citado de Sylvie Deswarte-Rosa insiste-se – imediatamente

<sup>23</sup> Cf. n.ºs 8, 56, 60, 71, 82 e 86.

<sup>24</sup> Cf. n.º8 do registo acima referido.

<sup>25</sup> Oxford University Press, 2000.

<sup>26</sup> In *Comemorações do II Centenário da Academia das Ciências. Memórias da Classe de Letras*, 1995, p.109.

<sup>27</sup> *Mare Liberum*, n.º2, 1991.

após a aludida nota – quanto à necessidade de investigar um D. Diogo de Chaves (D. Didacus Chaves) que refere A. Ferrajoli em *Il ruolo della corte di Leone X* (Roma, 1984): «Research still needs to be carried out on D. Diogo de Chaves (D. Didacus de Chaves), a Portuguese noble with the title of attendant of squire (*scutiferus*) at the court of Pope Leo X in 1514-1516 on whom see A. Ferrajoli, *Il ruolo della corte di Leone X* (Rome, 1984), 23 (a facsimile of A. Ferrajoli, «Il ruolo della corte di Leone X». *Archivio storico della Reale Società Romana di Storia Patria*, 34 (1911), 363 – 91, and the subsequent continuations in vols. 35-41». Ora, precisamente esse ponto e por remissão para o que classificou de sedutora hipótese que lhe sugerira Sylvie Deswarte-Rosa «de identificar o Fidalgo como um certo *Dominus Didacus de Chaves* que figura num *Ruolo della Corte di Leone X (1515 – 1516)* inserto no cód. Vat. latino 8598 da Biblioteca Apostólica, entre os *scutiferi* da casa do Papa Médicis», é apontado por Pinto de Castro critica e definitivamente: «Acontece, porém, - são palavras suas - que, beneficiando das aturadas investigações do Senhor Prof. P.º António Domingues de Sousa Costa, conhecedor emérito dos segredos do Arquivo do Vaticano, tive conhecimento de várias súplicas, cronologicamente situadas entre 14 de Junho de 1499 e 29 de Agosto de 1513, dirigidas, as primeiras, ao Papa Alexandre VI, e a última a Leão X, por um certo *Didacus Chaves*, clérigo pertencente à diocese de Zamora, mas adstrito à família pontifícia como *orator e familiaris continuus commensalis*, pedindo sucessivos benefícios eclesiásticos, situados na referida diocese (como Villaguer, S. João de Quintanilla e S. João de Carvajosa), na de Palência e na de Toro [...]. Significam estes dados documentais que este *Diogo de Chaves* não pode ter escrito o seu relato para o Duque de Bragança, porquanto, ao iniciá-lo, refere explicitamente o autor: “parti de Chaves de minha casa a XXj dias andados de Mayo, na era de mil b.º e dez anos”. Isto é, quando o fidalgo partiu de Chaves, já o seu homónimo calcorreava as vias da *urbe* havia, pelo menos, onze anos!». (Pinto de Castro, *ob. cit.*, p 8)

Linha de argumentação reforçada de outro ângulo por Guia Boni ao adiantar<sup>28</sup> sobre o *D. Didacus de Chaves*, citado entre os escudeiros (*tra gli scutiferi nel ruolo della corte di Leone X*): «Ma non può trattarsi del nostro autore perché più volte Jacobo ripete si non aver acetato di entrare al servizio de Leone X e di aver voluto restare presso il cardinale Petrucci».

Dos fâmulos e camareiros ou com cargos de cúria nos anos em causa constantes do *Ruolo*, que, na sequência do já transcrito, Pinto de Castro elencou, o único que, em sua opinião, merece lugar à parte é um «certo *Didacus Didaci portugalensis*, que em 5 de Abril de 1516 aparece no serviço do escudeiro D.

<sup>28</sup> BONI, Guia – *Un Portoghese nella Roma del Cinquecento*, *ob. cit.*, p. 14.

Leonardo de Marchionibus». A hipótese, todavia, não lhe parece credível, pois ao tempo «andava o Fidalgo de Chaves completamente ao serviço do Cardeal de Siena, Alfonso Petrucci». Não obstante, aliás, a circunstância de Leão X haver tomado ao seu serviço alguns dos servidores do purpurado, pois o fidalgo é o primeiro a anotar que não quis «deixar o serviço do cardeal» (fol. 37).

6. Esgotadas as pistas e hipóteses até hoje aventadas sobre a autoria do *Tratado* sem se lograr o objectivo, é útil explorar novos trilhos. Voltar atrás.

Desde logo, socorreremo-nos do filão das genealogias e da historiografia local. Isto porque o *Tratado* se terá ficado a dever a um fidalgo do Duque de Bragança, que habitava em Chaves, de seu nome próprio em italiano Jacobo. Em português Diogo, Jaime ou Jácome. Este, a ser verdadeiro, constitui, indubitavelmente, o ponto de partida inicial a que se impõe retornar na falta de conclusividade havida até agora. Começar de novo pelo princípio.

A *Genealogia* tem sido muitas vezes desprezada pela historiografia, talvez em parte pela ostentação vaidosa com que, não raro, é abordada e construída e pela falta de veracidade que daí resulta. Quando, porém, versada com precisão própria do conhecimento crítico, rigoroso, ergue-se, e é, um ramo auxiliar da história. Quem se pode dar ao luxo de desprezar no domínio historiográfico, por exemplo, a obra monumental de António Caetano de Sousa? Dos respectivos contributos?

Por seu turno, a historiografia local, embora micro-história, frequentemente complementa, elucida e concretiza a grande história, a macro-história, quando, não mesmo, faz regressar as suas generalizações ao terreno da realidade factos, de que por vezes, perdendo-se, se afasta.

Compulsando genealogistas renomados, como o já citado D. António Caetano de Sousa e Felgueiras Gayo, bem como os textos genealógicos respeitantes às famílias de Chaves e circunvizinhas constantes do *Estudos transmontanos e durienses*<sup>29</sup>, da *Revista Aquae Flaviae*<sup>30</sup> e das *Raízes e memórias*<sup>31</sup>, bem como os *Fidalgos e Morgados de Vila Real e seu Termo* por Júlio Teixeira<sup>32</sup>, não se nos deparou a uma primeira vista pessoa com o nome de Diogo ou Jácome que se enquadrasse ou adequasse cronologicamente ou por outros motivos ao perfil do Fidalgo de Chaves. É o caso de um certo Diogo Andrade<sup>33</sup> que teve de Constança Álvares uma filha, Francisca de Magalhães. Porque, além de ser galego e não português, o seu neto recebeu ordens menores em 15 de

<sup>29</sup> 1983-1997.

<sup>30</sup> 1989-1994.

<sup>31</sup> N.º 12, 13, 14, 1996-1998.

<sup>32</sup> TEIXEIRA, Júlio – *Fidalgos e Morgados de Vila Real e seu Termo*. 2.ª ed., Lisboa: J. A. Telles da Sylva, 1990.

<sup>33</sup> *Raízes e Memórias*, n.º 3 (1997), p. 105.

Março de 1522.

Em compensação, essa pesquisa alertou-nos<sup>34</sup> para o códice 221 dos Reservados da Biblioteca Nacional de Portugal.

Trata-se das *Notícias Geographicas e Históricas da Província de Trás-os-Montes*, constituídas por cartas e notas remetidas a D. Jerónimo Contador de Argote e a D. Manuel Caetano de Sousa, o fundador da Academia Portuguesa da História, por Tomé de Távora e (ou de) Abreu, secretário do governo das armas da dita província, natural de Chaves, e por Pedro da Fontoura Carneiro, abade de Bonçoães. Aí, nos fólios 128-129, encontramos relação das famílias fidalgas de Chaves no século XVIII e, o que é mais importante, a fol. 113r. e 126 r., dados concretos preciosos para o nosso caso. Esses fólios são da autoria de Abreu e Távora. A fol. 123 r., sob a rubrica «Sepulturas que há com Escudos de Armas», pode-se ler o seguinte: «Em a capella de N. S<sup>ra</sup> do Popollo que fica extramuros [de Chaves] Esta hua sem armas que diz: Aqui jaz Diogo Pinto Pereira fidalgo da caza do Duque de Bragança, filho de Gonçallo Pinto Alcayde mor desta villa do Concelho de ElRey». Tendo o autor registado à margem: «vy e examinei». E no fólho 126 r. consigna-se que entre as sepulturas da capela de Nossa Senhora do Pópulo em Chaves, a qual fica extra-muros, e que tinha «as mesmas indulgencias da Igr<sup>a</sup> de S. João de Laterano em Roma, concedidas pelo Papa Leão X no 4<sup>o</sup> anno do seu Pontificado, cuja bulla está em poder de João de Moraes Castro Pim.<sup>tel</sup> Senhor da mesma capela», existe lápide de mármore, sem armas, em que se lê: «aqui jaz Diogo Pinto Per<sup>a</sup> Fidalgo da Casa do Duque de Bragança filho de Gonçallo Pto Alcayde mor desta villa do Concelho de ElRey».

Curiosamente, e decerto não puro acaso, as indulgências de S. João de Latráo concedidas à Capela de Nossa Senhora do Pópulo em Chaves são as mais amplas e numerosas de quantas o criado do Duque de Bragança longamente refere no seu *Tratado* (fol. 185 v. e r.). Só as que os Sumos Pontífices Silvestre e Gregório, que a consagraram, - lê-se a respeito da Igreja de São João de Latráo - concederam a todos os que a visitassem «nenhum homem o poderia contar, como testifica o beato bonifação, dizendo se os homens soubessem as Indulgencias da Igreja lateranense nom lhes seria necessario hir ao santo sepulcro, nem a santiago de gualiza» (fol. 186 r.).

O informe da sepultura de Diogo Pinto Pereira cruza-se e encaixa de pleno com a *História Genealógica da Casa Real*, que regista ter D. Guiomar de Castro, filha de Fernão de Sousa, sido «primeira mulher de Gonçalo Vaz Pinto, II senhor de Ferreiros e Tendaes, Alcaide mór de Chaves e Monforte, Adiantado de Entre

<sup>34</sup> BORGES, J. G. Galvão - *Abreus Zarcas*. In *Estudos transmontanos e Durienses*, 7 (1977), p. 77 e s., 92, 93, 107, e 110, nesta última com remissão para MACHADO, Diogo Barbosa - *Biblioteca Lusitana*. Tomo III. Lisboa: Inácio Rodrigues, 1752, p. 76 s.

Douro e Minho e Traz os Montes», o qual se achou na batalha de Toro e na tomada de Azamor com o Duque de Bragança D. Jayme, e que daquela união nasceram, entre outros, Rui Vaz Pinto, senhor de Ferreiros e Tendais, Alcaide mor de Chaves, Camareiro—mor do Duque de Bragança D. Jaime, e «Diogo Pinto Pereira, Senhor da Honra de Villa-Mayor , que casou com D. Mecia Pereira, de quem teve sucessão.»<sup>35</sup>

D. António Caetano de Sousa menciona também, noutro passo, quanto aos fidalgos participantes na expedição ao Norte de África, «Gonçalo Pinto, Senhor de Ferreiros e Tendaes, Alcaide môr de Chaves» e «Ruy Vaz Pinto, seu filho, Alcaide môr de Monforte, e depois Senhor de Ferreiros e Camareiro môr do Duque de Bragança D. Jayme».<sup>36</sup>

A ascendência de Diogo Pinto Pereira através dos Alcaldes-mores de Chaves pode, aliás, ver-se também no *Nobiliário Felgueiras Gayo*<sup>37</sup>, bem como no *Tronco Genealógico. Pintos. Treladados de papéis que se achão no Cartorio da Casa de Balsemão de q. he Snr. o Enviado a Londres Luis Pinto de Sousa Coutinho (ano de 1784, como se vê de uma nota à margem)*<sup>38</sup>. Nestes, porém, com menos rigor e alguma confusão onomástica, devido à repetição de nomes próprios. Por último, vem também, mas correctamente registada em nossos dias por Mafalda Soares da Cunha<sup>39</sup>, aliás em plena concordância com D. António Caetano de Sousa. A cronologia não obsta, antes se harmoniza plenamente com a do *Tratado*.

7. Pertenceu Diogo Pinto Pereira, como se vê e, aliás, sublinha Mafalda Soares da Cunha, a uma das «linhagens fidalgas cuja tradição de serviço permanente à Casa [de Bragança] remonta ao século XV» e que nela acumularam múltiplos cargos<sup>39</sup>. A dos Pintos ou Vaz Pintos. Esta investigadora, aliás, apresenta um quadro genealógico (o nº 24) da família em questão em que figura<sup>40</sup> Gonçalo Vaz Pinto c.c. Guiomar de Castro (1º casamento) e Inês de Góis (2º casamento) e entre os filhos do primeiro consórcio precisamente Diogo Pinto Pereira, ao qual se assinala uma filha também chamada Mécia Pereira.

8. Face a quanto fica exarado, parece desvendado por completo o mistério do Fidalgo de Chaves. E, todavia...

Todavia, no prosseguimento da linha investigatória exposta, procurámos

<sup>35</sup> SOUSA, D. António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real*, t. XII, IIª Parte, cap. XII, § II, nº 11.

<sup>36</sup> SOUSA, D. António Caetano de – Ob. cit., t. V, liv. VI, cap. VIII e t. VI, liv. VI, Cap. XX.

<sup>37</sup> GAYO, Felgueiras – *Nobiliário de Famílias de Portugal*, tit. de Pintos, § 1, nº 8 e 9 e § 30.

<sup>38</sup> Publicado por TEIXEIRA, Júlio – *Fidalgos e Morgados de Vila Real e seu Termo*. Ob. cit.

<sup>39</sup> CUNHA, Mafalda Soares – *A Casa dos Duques de Bragança. 1560-1640. Políticas Senhoriais e redes clientelares*. Lisboa: Estampa, 2000, p. 241-242.

<sup>40</sup> CUNHA, Mafalda Soares – *A Casa dos Duques de Bragança*. Ob. cit., p. 51.

saber algo mais sobre a capela de Nossa Senhora do Pópulo em Chaves pelo recurso à bibliografia local. Sobre a mesma escreveram e publicaram em 1956 o Padre Silvino Rodrigues da Nóbrega, António Júlio Gomes e Francisco de Barros Teixeira Homem um opúsculo – a *Capela de Nossa Senhora do Pópulo em Chaves*<sup>41</sup>. Nele se pode ler, v. g., categoricamente que «foi fundada no ano de 1516 esta ermida ou santuário por Jacome de Araújo Freire, comendador de Vilarelho na Ordem de Cristo como consta da bula concedida pelo Papa Leão X no quarto ano do seu pontificado, guardada com o maior cuidado pelos seus administradores»<sup>42</sup>. A pp. 10-11 refere-se a sepultura Diogo Pinto Pereira sem alusão à existência de nenhuma outra. Mais adiante (p.14), reafirma-se que a capela foi fundada no ano de 1516 por Jácome de Araújo Freire, comendador de Vilarelho na Ordem de Cristo. E ainda que «Jacome de Moraes Pimentel, terceiro administrador e seu neto instituiu um morgado com esta invocação que passou aos descendentes».

A tudo acresce que, segundo os autores do estudo em causa, o mencionado Jácome de Araújo Freire descenderia do rico-homem D. Afonso Lopes de Sever e Lemos, oriundo dos senhores de Viscaya, contemporâneo de Afonso Henriques e de quem provieram os antigos Alcaldes-mores de Chaves.

Tais informações não coincidem perfeitamente com o que escreveu Júlio Teixeira<sup>43</sup>, pois este afirma: «D. Antónia de Castro foi a instituidora [sic] do Vínculo de Nossa Senhora do Pópulo em Chaves, filha de Gregório de Castro e de sua mulher D. Brites de Carvalho, [e] casou com Jayme de Moraes Pimentel de Bragança, filho de Aleixo de Moraes Pimentel, padroeiro do capítulo de S. Francisco de Bragança, e de sua mulher D. Isabel Gomes de Macedo, neto paterno de Pedro Álvares de Moraes Pimentel, padroeiro do capítulo de S. Francisco e de sua mulher D. Maria Pereira Pinto de Vila Real, e materno de Ruy Gomes de Mascarenhas, comendador de S. Miguel de Abambres na O. de Cristo, e de sua mulher D. Ana de Macedo».

O citado Júlio Teixeira, porém, mais adiante<sup>44</sup>, alude a <sup>45</sup> Jaime de Moraes Pimentel casado com D. Antónia de Castro, «herdeira ou instituidora [sic] do Vínculo de Nossa Senhora do Pópulo em Chaves, filha de Gregório de Castro e sua mulher D. Brites de Carvalho», c. g.

<sup>41</sup> NÓBREGA, Silvino Rodrigues da; GOMES, António Júlio; HOMEM, Francisco de Barros Teixeira – *A Capela de Nossa Senhora do Pópulo em Chaves*. Chaves, Tipografia Gutemberg, 1956.

<sup>42</sup> NÓBREGA, Silvino Rodrigues da; GOMES, António Júlio; HOMEM, Francisco de Barros Teixeira – *A Capela de Nossa Senhora do Pópulo em Chaves*. Ob. cit., p. 9.

<sup>43</sup> TEIXEIRA, Júlio – *Fidalgos e Morgados de Vila Real e seu Termo*. Ob. cit., t. I, p. 531, título de «Moraes e Castro – padroeiros de Nossa Senhora do Pópulo de Chaves».

<sup>44</sup> TEIXEIRA, Júlio – *Fidalgos e Morgados de Vila Real e seu Termo*. Ob. cit., vol. III, p. 122 (título de «Moraes Pimentel. Ascendência do arco de Vila Real», p. 122 e s.).

<sup>45</sup> TEIXEIRA, Júlio – *Fidalgos e Morgados de Vila Real e seu Termo*. Ob. cit., vol. III, p. 125.

Ou seja, Júlio Teixeira dá num lugar D. Antónia de Castro como a *instituidora* do Vínculo de Nossa Senhora do Pópulo e, noutro, como *herdeira* ou *instituidora* desse vínculo. Registamos o facto apenas por rigor histórico, pois a instituição do vínculo não impede que a capela haja sido fundada em 1516.

De qualquer forma, e no sentido de apurarmos o mais possível, procurámos conhecer os termos da bula de Leão X respeitante à capela de Nossa Senhora do Pópulo em Chaves. A nosso pedido, o Dr. Jorge Leite, da Câmara Municipal de Chaves, procurou saber localmente o actual paradeiro da mesma. Conseguiu, todavia, apenas obter informação de que estaria desaparecida há anos. Por nosso turno, pudemos verificar que a bula em causa não se acha referida por José dos Santos Abranches na *Suma do Bullario Portuguez*<sup>46</sup>, o que aliás não é de estranhar pois se trata, aliás, de mera recolha selectiva.

Restava, perante, isto pesquisar a bula no Arquivo do Vaticano. Prontificou-se a fazê-lo, a nosso pedido, o Bispo D. Carlos de Azevedo, Delegado do Conselho Pontifício para a Cultura, o qual transmitiu que o inventário das bulas de Leão X pelo Cardeal Joseph Hergenrother e Franz Hergenrother, *Regesta Leonis X*, com milhares e milhares de bulas mencionadas, foi interrompido no ano de 1515 (16 de Outubro), prosseguindo apenas para o de 1517<sup>47</sup>. Ou seja, não abarca precisamente o ano de 1516, que interessava.

Voltando ao ponto em causa. Uma coisa é a instituição de um vínculo, outra a fundação de uma capela. De resto, o próprio Júlio Teixeira manifesta a sua dúvida quanto a D. Antónia ter sido *herdeira* ou *instituidora* do vínculo.

De um ou outro modo, não parece questionável que a capela de Nossa Senhora do Pópulo haja sido erguida em 1516. E não sendo isso questionável, teremos que existirão dois fidalgos de Chaves, um Diogo e outro Jácome, que coincidem no tempo com o autor do *Tratado*, ambos descendentes dos Alcaldes-mores de Chaves, ambos comendadores de Cristo, ambos ligados à capela de Nossa Senhora do Pópulo. Aparentemente, pois, um empate técnico...

9. Para resolver o problema desenharam-se-nos alguns caminhos possíveis. Em primeira linha, a pesquisa arquivística. No Arquivo de Vila Real, na Torre do Tombo e no Arquivo Histórico da Casa Ducal de Bragança em Vila Viçosa. Ora, quanto ao Arquivo de Vila Real, a documentação nele conservada é posterior ao período de 1510-1517, conforme resulta do *Catálogo do Arquivo Distrital de Vila Real* publicado por Fernando de Sousa e Silva Gonçalves<sup>48</sup>,

<sup>46</sup> ABRANCHES, José dos Santos – *Fontes do Direito Ecclesiastico Portuguez – Summa do Bullario Portuguez*. Coimbra: F. França Amado, 1895.

<sup>47</sup> HERGENROTHER, Joseph; HERGENROTHER, Franz – *Leonis X Pontificis Maximi Regesta*. Friburgi Brisgoviae, 1884-1885 (fasc. 1-6) e 1891 (fasc. 7-8).

<sup>48</sup> GONÇALVES, Fernando de Sousa e Silva – *Catálogo do Arquivo Distrital de Vila Real*, I, 1976, Junta Distrital

e ainda do respectivo *Guia de Fundos*, dado à estampa por Manuel da Silva Gonçalves e Paulo Mesquita Guimarães<sup>49</sup>.

Já quanto à Torre do Tombo, o índice de próprios da Ordem de Cristo a um primeiro exame nada ajuda, não obstante no *Catálogo dos Cavaleiros da Ordem de Cristo que tomaram habito no reynado del Rey D. Manoel e nos seguintes reinados* (códice 656 da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, fols. 163 a 187), escrito no século XVII e da letra de Jacinto Leitão Manso de Lima, se consignar: «Jácome de Araújo, 27 de Dezembro de 1517».<sup>50</sup> Trata-se pois de um *frade* que tomou o hábito apenas cerca de dois meses após o regresso do nosso fidalgo à pátria, circunstâncias, uma e outra, que não parecem adequar-se com este. Por seu turno, nos índices de próprios das Chancelarias de D. Manuel I e D. João III não se encontram nenhum Diogo Pinto Pereira, nem qualquer Jácome de Araújo Freire. Aparecem, tão só, mercês a Diogo Pinto. Na do *Venturoso*, carta privilégio de fidalgo, para três comarcas (Estremadura, Beira e Entre Douro e Minho), com cláusula de escuso (isento) de aposentadoria (14 de Março de 1510)<sup>51</sup>, e carta de escudeiro<sup>52</sup>; e na do *Piedoso*, carta de escudeiro<sup>53</sup>. Em nome de Diogo Pereira, há registo de uma carta na Chancelaria de D. João III de privilégio do foro de fidalgo<sup>54</sup>. E para Jácome de Araújo, na Chancelaria de D. Manuel, uma carta de escrivão das cisas de Lampazes<sup>55</sup> e carta para fazer o sinal público<sup>56</sup>. Nenhum destes registos procede, contudo, pois não faz sentido um privilégio de fidalgo outorgado pelo rei a quem já o possuía pelo Duque de Bragança. Acresce que a carta de D. Manuel I data de escassos dois meses antes da longa ausência de Portugal do autor do *Tratado*, o que não deixaria de ser estranho; e que o Diogo Pereira constante como tal do índice de próprios de D. João III é, na realidade, como se pode ler no respectivo documento, um Diogo Pereira de Sampaio. Muito menos fazem sentido cartas de escudeiro, isto é de um extracto que ele próprio minimizava e a que se achava superior. Quanto à

---

de Vila Real; II, 1979, Assembleia Distrital de Vila Real; III, 1983, Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Vila Real.

<sup>49</sup> GONÇALVES, Manuel da Silva; GUIMARÃES, Paulo Mesquita – *Vila Real, Instituto dos Arquivos Nacionais, Torre do Tombo e Arquivo Distrital de Vila Real*, 1999.

<sup>50</sup> Catálogo publicado por FÁRIA, António Machado de – *Cavaleiros da Ordem de Cristo no Século XVI*. «Arqueologia e História», série 8ª, vol. VI (1955), p.21 e s., onde, p.50, se pode ver a referência a Jácome de Araújo, na letra J, reinado do *Venturoso*. Sobre Jácome de Araújo com remissão para a lista publicada pelo mesmo Machado de Faria, cfr. também *Militarium Ordinum Analecta. A Ordem de Cristo (1417-1521)*. Porto: Fundação Eugénio de Almeida, 2002, p. 392, em que, por lapso, se chama à colação a p. 21 do trabalho do autor citado, na qual começa a transcrição da lista, quando, na verdade, a referência a Frei Jácome de Araújo se encontra na p. 50.

<sup>51</sup> ANTT – *Chancelaria de D. Manuel I*, liv. 3, fol. 7 e 7v, liv. 30, fol. 85v.

<sup>52</sup> ANTT – *Chancelaria de D. Manuel I*, liv. 44, fol. 7v.

<sup>53</sup> ANTT – *Chancelaria D. João III*, liv. 52, fol. 113.

<sup>54</sup> ANTT – *Chancelaria D. João III*, liv. 20, fol. 141.

<sup>55</sup> ANTT – *Chancelaria de D. Manuel I*, liv. 25, fol. 136 – 136 v.

<sup>56</sup> ANTT – *Chancelaria de D. Manuel I*, Liv. 35, fol. 30 v.

carta de escrivão de Lampazes (Vila Franca), a despeito de, como se pode ver na obra já atrás citada de Mafalda Soares da Cunha<sup>57</sup>, Lampazes se integrar na comarca - ouvidoria de Bragança e por isso ser de jurisdição do respectivo Duque, o cargo de escrivão de uma tal localidade representa algo nitidamente menor. Não se coaduna com o estatuto do Fidalgo de Chaves autor do *Tratado*. E não corresponde, aliás, o nome do detentor (Jácome de Araújo) ao nome integral do fundador da capela de Nossa Senhora do Pópulo (Jácome de Araújo Freire). Não vai sem dizer, já agora, também, e por remissão para um eventual Jácome de Araújo «*escrivão da câmara do Duque de Bragança*» que segundo Sylvie Deswarte-Rosa terá sido posto e trazido à colação por Aníbal Pinto de Castro, que as duas escriturarias não se equivalem em termos da respectiva importância. Escrivão de um pequeno lugar não é compatível com escrivão da câmara ducal, isto é, alguém de grande confiança e ao serviço directo do primeiro dos senhores da nobreza em Portugal. De resto, a Jácome de Araújo escrivão da câmara do Duque de Bragança concedeu D. Manuel I a carta para fazer sinal público em 27 de Maio de 1513, o que em termos cronológicos afasta definitivamente a hipótese de Sylvie Deswarte de identificação deste com o nosso autor, o qual, convém lembrar, se encontrava desde 1510 em Itália, onde permaneceu até 1517.

Por último, e quanto ao Arquivo Histórico da Casa de Bragança em Vila Viçosa nada resulta igualmente, o que não admira. Porquanto é escassa a documentação do Duque D. Jaime nele existente, visto a maior parte, que se encontrava ao tempo do Terramoto de 1755 em Lisboa, haver, então, perecido. Apenas num Tombo dos bens do Duque de Bragança em Chaves<sup>58</sup>, cópia (1611) de original de 1520 do escrivão Vasco Ribeiro, no fol. 3v., se refere um sobrado que traz Jácome d'Araújo (e não Jácome de Araújo Freire), na Rua Direita, o que nada permite concluir para o caso presente.

**10.** Resta, depois de tudo isto, proceder a uma exegese dos elementos de que se dispõe.

Se Jácome de Araújo Freire era Comendador de Cristo (não figura, todavia, no índice de próprios da respectiva chancelaria), a verdade é que o autor do *Tratado* o foi também, mas aquele da Ordem portuguesa do nome e o “Fidalgo de Chaves” da Ordem Pontifícia. Por outro lado, se Jácome de Araújo Freire descende dos primitivos e, em 1516, já longínquos Alcaides-mores afonsinos de Chaves, Diogo Pinto Pereira entronca nos Alcaides brigantinos da mesma cidade, isto é, nos contemporâneos do *Tratado* e próximos dos Duques de

<sup>57</sup> CUNHA, Mafalda Soares da – *A casa dos Duques de Bragança*. Ob. cit., p. 204.

<sup>58</sup> *Arquivo Histórico da Casa de Bragança*, Cota NG 484.

Bragança. Finalmente, se a um se deve a fundação da capela de Nossa Senhora de Pópulo em 1516, quando o autor do *Tratado* deambulava por Itália, o outro é o único, como informam Távora e Abreu e os autores da monografia sobre a capela, que jaz aí, sepultado em campa mencionando expressamente a qualidade de fidalgo da Casa do Duque de Bragança.

Os pratos da balança pendem, assim, clara e inequivocamente para Diogo Pinto Pereira. E se não parece sofrer dúvida que Jácome de Araújo Freire fundou a capela da Senhora do Pópulo em 1516, é lícito, ponderando quanto se registou, equacionar que Diogo Pinto Pereira, autor do *Tratado*, em Roma nessa altura, haja sido o «agente» da obtenção da bula com as indulgências relativas à mesma e idênticas às de S. João de Latráo, que o *Tratado* longamente regista. Isso e a devoção a Nossa Senhora do Pópulo, que levou o Fidalgo de Chaves, acabado de arribar à cidade de S. Pedro, antes de tudo o mais a «deçer» a Nossa Senhora do Pópulo, a que se «tinha prometido» (fol. 139 v.). Tal explicaria por que razão foi enterrado na Capela de Nossa Senhora do Pópulo de Chaves, sua terra, não sendo o fundador e por que razão é o único cuja sepultura aí consta.

Diga-se de passagem, a respeito da Igreja de Nossa Senhora do Pópulo na Cidade Eterna, que uma das coisas que nela atrairia, tempos depois, a atenção de outro português, Francisco de Holanda no seu *Da Pintura Antiga*, foi a imagem da Virgem aí existente e atribuída, como a imagem de Cristo na capela do *Sancta Sanctorum* da basílica de São João de Latráo, ao Apóstolo São Lucas: «da Virgem Maria Nossa Senhora – escreveu ele – [...] vi em Nossa Senhora do Pópulo a sua imagem antiquíssima feita pelo mesmo São Lucas com o menino paleado em o collo» (*Da Pintura Antiga*, liv. 1, c.XXVII).

11. Identificado o Fidalgo de Chaves autor do *Tratado*, proporciona-se reavaliar uma *vexata questio* que se põe quanto ao autor. A qualidade em que o escreveu. Divergem, de facto, as opiniões a tal respeito. Assim, por exemplo, Luís de Matos classifica-o como «agente de D. Jaime em Roma»<sup>59</sup>. Já, porém, Eugenio Ansensio entende que, não obstante haver «servido en su mocedad al duque D. Jaime con quien comparte muchos recuerdos», o fidalgo «no parece haber ido a Roma como agente do Duque sino como pretendiente a *comendas* de Christus y prebendas outorgadas por la curia papal»<sup>60</sup>. Os juízos nesta matéria permanecem contraditórios até aos dias de hoje. Assim, Paulo Lopes, quer na sua tese de doutoramento – *Um agente Português na Roma Renascentista* –, quer na edição do *Tratado* sob o título *Memórias de um Fidalgo de Chaves*, não hesita

<sup>59</sup> MATOS, Luís de – *A corte literária dos Duques de Bragança no Renascimento*. Lisboa: Fundação da Casa de Bragança, 1956, p. 20.

<sup>60</sup> ASENSIO, Eugenio – Ob. cit., p. 9-10.

em encará-lo como um agente do Duque de Bragança. António Mega Ferreira no ensaio atrás referido, por seu turno, coloca sucessivas reservas neste ponto.

Reconhecendo a ignorância sobre a identidade do Fidalgo de Chaves e por que motivo passou a Itália, lembra Mega Ferreira que Paulo Lopes o considera um «possível agente brigantino» com o encargo informativo, para, todavia, logo colocar uma reserva: «não se conhecendo correspondência datada do período da [...] permanência [do fidalgo] nem qualquer outro documento informativo, esta hipótese tem algumas arestas que o bom senso tem dificuldade em limar». Dois argumentos base confluem, segundo ele, como obstáculo. Por um lado, a dificuldade de subsumir as *Memórias* plurifacetadas, verdadeiro «compósito de estilos», num «relatório de missão mais ou menos oficial». Por outro, como explicar que tal só sucedeu quatro anos depois do regresso do fidalgo a Portugal? «Mesmo tendo em conta – prossegue Mega Ferreira – que o tempo histórico era consideravelmente menos urgente que hoje, será admissível um tão longo hiato (onze anos bem medidos) entre o início da missão e a produção do seu resultado escrito?». Não olvida ser «certo que o manuscrito é dedicado ao duque [de Bragança] e que, com alguma regularidade, o escritor lembra que é seu intuito informar adequadamente o seu senhor». Para logo, porém, questionar se o escrito do fidalgo «corresponde [...] a um verdadeiro encargo» ou «a uma “memória” que, talvez em tempos de menor ocupação, o fidalgo resolveu lavrar *motu próprio* em honra de D. Jaime». Para Mega Ferreira, há não só um «mistério mais ou menos detectivesco» que o *anonimato* do fidalgo *encerra*, mas ergue-se também, «uma questão relevante que resultará do estabelecimento seguro (que talvez nunca venha a ser possível) de quem era o fidalgo ou, pelo menos, do título a que este se deslocou a Roma em 1510» (Mega Ferreira, *ob. cit.*, p.245-246).

12. Essencial é saber o que se entende ou deve entender como *agente*. Nomeadamente, se queremos ou não referir alguém com um encargo formal ou oficial, como um embaixador, por exemplo, ou apenas alguém encarregue da simples transmissão de informação. Nesta primeira aceção, torna-se manifesto que o fidalgo não era um agente, porque o Duque de Bragança não possuía poder para nomear diplomatas. Por outro lado, e ainda que o pudesse fazer (e não podia), a relação de serviço que o fidalgo veio a ter com o Cardeal Alfonso Petrucci seria manifestamente incompatível com tal. Já num sentido mais genérico de uma simples missão, encargo ou incumbência informativa e não oficial a denominação de agente não repugna. E com isso se não choca a procura de benefícios, nem a feição poliédrica do seu texto. Tão pouco, a circunstância de só ter sido redigido alguns anos depois do retorno do fidalgo à Pátria. Nele

consigna-se quanto viu e ouviu em Itália e julgou merecedor de compilação para leitura do Duque de Bragança seu senhor, correspondente naturalmente a circunstâncias e factos múltiplos, mas também necessariamente a enfoques diversos, para não dizer às suas próprias vivências.

O Fidalgo decerto, e não sem motivo, intitulou essa exposição como *Tratado*, palavra que significa o que foi objecto de *trato* e se colige de forma didáctica sobre determinada matéria ou assunto. No *Tratado* recolhe para Sua Ilustríssima Senhoria o Duque o que já lhe haveria transmitido, quer directa e verbalmente ao tempo da chegada a Portugal, quer antes por meio de missivas. E não se pode argumentar com a ausência ou falta de conhecimento de correspondência sua para o Duque durante o tempo em que permaneceu em Itália, pois, como se anotou, o arquivo de D. Jaime pereceu na sua quase totalidade em 1755. O próprio *Tratado* só chegou até nós através de mera cópia.

Ao seu feliz conhecimento podemos hoje acrescentar a identificação do autor: Diogo Pinto Pereira, sepultado na capela de Nossa Senhora do Pópulo em Chaves, fidalgo da Casa do Duque de Bragança, filho de Gonçalo Pinto, Alcaide-mor de Chaves, do Conselho de El-Rei, que combateu em Azamor com alguns filhos e tomou parte na conquista cuja celebração apoteótica em Roma o nosso autor entusiasticamente descreve.<sup>61</sup>

Artigo recebido em 10/05/2021

Artigo aceite para publicação em 12/06/2021

---

<sup>61</sup> Desejamos exprimir vivos agradecimentos à Professora Isabel Graes pela ajuda dispensada na pesquisa de elementos no Arquivo da Torre do Tombo; ao Mestre Jorge Testos que procedeu à leitura paleográfica dos documentos em apêndice; à Dr<sup>a</sup> Marta Páscoa, relativamente ao Arquivo da Casa de Bragança; ao Dr. Jorge Leite, da Câmara Municipal de Chaves pela procura local de informações respeitantes à bula de Leão X; à Dr<sup>a</sup> Sofia Soares, bibliotecária da Faculdade de Direito de Lisboa, que através do empréstimo inter-bibliotecário universitário nos obteve a possibilidade de consultar as obras de Minnucci; à Professora Guia Bonni em virtude da gentil disponibilização do seu livro *Un Portoghese nella Roma del Cinquecento*; ao Dr. Lourenço Correia de Matos, quanto a sugestões bibliográficas sobre famílias antigas de Chaves. E, por último, mas não o último, ao Bispo D. Carlos de Azevedo, Delegado Pontifício para a Cultura, a pesquisa no Arquivo do Vaticano relativa à bula das indulgências da capela de Nossa Senhora do Pópulo em Chaves. A todos bem hajam.

## Apêndice documental

### **14 Março 1510 (Santarém) - carta de privilégio de fidalgo a Diogo Pinto** *Chancelaria de D. Manuel I, Livro 3, fol. 7v.*

Dom Manuell cetera Item carta de privjlegio de fidalgo em forma a diogo pynto pera tres comarca.s. estremadura E beira E amtre douro E mjnho com crausola d'escuso d'apousemtadoria ¶ por dom pedro bispo da guarda feyto em santarem a xiiijº dias do mes de Março joham alvarez a fez anno de mjl b<sup>c</sup> x

### **27 Maio 1513 (Lisboa) - carta para fazer o sinal público a Jácome de Araújo, escrivão da câmara do Duque de Bragança** *Chancelaria de D. Manuel I, Livro 35, fol. 30v.*

Dom manuell cetera A quantos esta nosa carta virem fazemos saber que querendo nos fazer graça E merçe a Jacome d'a Raujo stpriuam da camara do duque de bragança cetera meu muyto amado E precado sobrynho que nollo por elle pedio temos por bem E nos praz E queremos que o dito Jacome d'a Raujo faça E posa fazer ppublico em todallas cousas que toquarem a sa fazenda do dito duque E em todas E em quaes quer outras que elle em sua casa E por sy mesmo lhe mandar fazer em que stprituras ppublicas aJam de ser de ser feytas E esta merçe lhe fazemos por bem de huum noso aluara que pera elle de nos ouve de que o theor tal he ¶ Nos ElRey fazemos saber a vos noso chamceler moor que nos tynhamos outorgado ao duque de bragança cetera meu muyto amado E precado sobrinho que Joham de ferreira seu stpriuam da camara fizesse ppublico em todas as cousas suas E porquanto ora o dito Joham de ferreira viue com nosquo E nos serue nos pedijo que lhe outorgasemos pera outro E visto per nos este presente noso alvara nos praz E lhe outorgamos que Jacome d'a raujo seu stpriuam da camara posa fazer E faça pruuico em todas as cousas que tocarem a fazemda do dito duque meu sobrinho em todas as quaees quer outras que elle em sua casa E por sy mesmo lhe mandar fazer e a que stprituras ppublicas aJam de ser feytas Porem vollo notificamos asy que vos mandamos que lhe mandees dello dar E fazer sua Carta em forma daujda por que asy nos praz feyto em lixboa a xxij dias de mayo aluaro fernandez a fez anno de mjll E b<sup>c</sup> xiiij E Porem mandamos que semdo as ditas stprituras ppublicas feytas pollo dito Jacome daraujo cetera em forma dada em lixboa a xxbij dias de mayo ElRey o mandou per o doutor ruy boto do seu conselho E chanceler moor em seus reynos E senhorjos aluaro djaz a fez anno de myll E b<sup>c</sup> xiiij annos

Eu Jacome d'araujo o conteudo nesta carta acima estprita fiz aquj meu sinall pubrico que tal he

[sinal]

**15 Novembro 1516 (Lisboa) - carta de escrivão das sisas da comarca de Lampazes a Jácome de Araújo, morador na cidade de Bragança**

*Chancelaria de D. Manuel I, Livro 25, fols. 136 e 136v.*

Dom manuell cetera fazemos saber que a nos disseram ora como hum Ruy de novaaes morador em vjlla framca termo da cidade de bragança stpriuam das sysas da comarca de lampaces tem feitos taaes erros E malleficios no dito officio per onde e com direito perdeu antre os quaaes he que elle lle vou duas vezes o pormeo de seu ofyçio a muitas pessoas .s. anno de b<sup>c</sup> xiiij<sup>o</sup> E b<sup>c</sup> xb levou ao comcelho de vjlla boa de carçom de protestaçoens que fez em seu lljuo sesenta reais e ao Concelho de curuJas lxxx ou lR reais E doutros Concelhos per a dita guisa E depois de lhos asy ter llevados E Recebjdos os lançou outra vez em despesa Juntamente no dito lljvro E tornou a Receber Juntos do Recebido por as ditas protestaçoens çinco mjll reais sem descomtar os que asy ja Recebidos por omde foram pagos duas vezes e bem asy que nos ditos anos levou de peita E partydas aos Rendeiros das ditas sysas E ao Concelho dupois dozentos allqueires de trigo E dez mjll reais em dñheiro nam tendo mais de mantimento ordenado que mjll b<sup>c</sup> reais E esto allem De todos seus dereitos E pormeio os quaes Rendeiros eram duarte nunez morador em quintella e esteuam cardoso morador em vylla framca E bem asy injurya e esпамca as partes por lhe virem requerer sua justiça como fez a huum Rodrigo annes morador em macedo sendo enluido pollo pouo pera Repartir a dita sysa E por o Juiz dos agrauos della E asy que Recebeo o dinheirro que nos pertence de nosso pagamento E o lamçar em despae o leva pera sy dizendo que lhe pertence pollo qual elle perde o dito officio E nos o podemos com direito dar a quem nos prouver E ora queremdo nos fazer graça e merçe a Jacome da raujo morador na dita cidade de bragamça confiando dele que ho fara bem e verdadeiramente e como compre a noso servyço e a bem das partes temos por bem e lhe fazemos do dito ofyçio merçe qumto a nos pertencer e com direito lho dar podemos E porem mandamos ao noso contador da dita comarca E cetera em forma dada em llixboa a xb dias de Nouembro el Rey ho mandou pello conde do vymjoso veador de sua fazenda Jorje fernandez a fez de mil b<sup>c</sup> xbj

**30 Abril 1534 (Évora) - carta de privilégio de fidalgo a Diogo Pereira de Sampaio, fidalgo da casa do rei**

*Chancelaria de D. João III, Livro 20, fols. 141 e 141v.*

Dom Joham cetera a vos Juzzes E Justiças das villas E julgados da comarca dantre douro E mjnho E a todos os outros hoficiaes e pessoas de meus Reynos a que esto ho conhecimento pertencer per qualquer guisa que seya a que esta

mjnha carta ou o trellado della em ppublica forma feita per autorydade da Justia for mostrada saude sabede que eu querendo fazer graça E merçe a diogo pereira de sam payo fidalgo de mjnha casa porquanto esta prestes para me servir na guera com seus cavalos E armas quando lhe por mim for mandado visto huum alvara per mym asynado E publicado pela mjnha chancelaria de que o teor he o seguynte desembargadores do paço amjgos Ey por bem E me praz que pases privylegio de fidalgo em forma a diogo pereira de sam payo fidalgo de minha casa comprio asy anryque da mota o fez em eVora aos xbiij<sup>o</sup> dias de março de mjll b<sup>c</sup> xxxiiij<sup>o</sup> tenho por bem E mando que daquy em diante seyam privylegiados E escusados todos seus caseyros amos mordomos E lavradores que estyverem E lavrarem em suas terras E quyntas E casaes encabecadas E os que lavrarem em suas proprias erdades E os outros que contynuadamente com elle vyverem ou servjrem de capas E sayos que lhes elle der E sem outro nehum Engano nem malycya E que nam paguem em nehuas peytas fintas nem talhas pedidos nem emprestidos nem outros nehuns encargos que pollos Concelhos onde morarem ou moradores forem sam ou forem lançados per qualquer guisa que seya nem os constrangaes que vam com presos nem com dinheiros nem seyam tytores nem curadores de nehuas pessoas salvo se as tytoryas forem lydimas nem ajam officios do Concelho contra sua vontade tyrando os quatro encaregos de mjnha ordenaçam nem syrnam em outros nehus encaregos nem servydoes do Concelho . scilicet. que ho caseiro ou lavrador ou mordomo seya huum em cada hua quyntaa ou casall que ora tem povorado ou que ja dantes povorado ffose E que lavrarem em suas erdades proprias E em outras nam E emquanto as asy lavrarem E povoarem como dito he E se em outras erdades lavrarem que nam seyam suas mando que paguem E peytem como os outros E serviram por elles outro tanto tempo do anno quanto montar a esas outras erdades que asy lavrarem E nam o fazendo asy este pryvylegio lhe nam valha fazendo como dito he mando que lhe seya comprido E guardado salvo em de fendimento da villa onde morarem ou no termo della E em Refazimento de muros pontes e fomes E camjnhos E calcadas de que mando que nam seyam escusados E eses que asy forem escusados seyam taes pessoas que nam Ajam contyas a terem cavalos nem seyam besteiros do couto nem amdem na vintena do mar E porem mando a vos jujzes E Justicas das ditas villas E lugares E Julgados da dita comarqua que com ho meu almoxarife E escryvam veyais esto fazer E o fazez comprir E guardar esto que dito he E se hy nam ouver almoxarife que o veyaes vos Justiças com ho tabeliam de cada huma vylla ou lugar E o ffazez asy fazer hu lyvro em que todo esto seya esprito bem E verdadeyramente sem malycia E nam ache eu ay all ao depoyes E se ora algus dos seus caseyros lauradores amos mordomos sam ou forem arupados pera hyrem a guera aservir por maar ou por teraa ou

algum outro cabo despoys que ouverem daver o seu E lavrarem aas ditas erdades como dito he mando aqueles que tyverem o cargo que os tyrem dos lyvros das apuracoes E que ponham outros em seus logos que pera ello seyam pertencentes Outrosy mando E defendo que nam seyam nenhum tam ousado de qualquer estado E condiçam que seyam que lhes nam pousem em suas casas em suas casas de morada adegas nem cavalarycas nem lhes tomem seu pam vinho roupa palha lenha galinhas gados nem bestas de sella nem dall barda boys nem caros nem outras cousas de seu contra suas vontades E esto lhe faco de gracia em quanto mjnha merce for E Porem vos mando que asy o cumpraes E guardes este prevylegio em todo bem E compydamente E pela guisa E maneira que nelle for conteudo sob pena dos Meus encoutos de seys myll soldos que mando que pague pera mym qualquer que lhe contra elle for os quais mando ao a meu almoxarife que as aRecade pera mym E ao escrjvam de seu officio que os ponha sobre elle em Recepta so pena dos ambos pagarem de suas casas E nam vades nem consyntaes hyr Contra elle nenhuma guisa que seya senam ende certos que se os contrario fazerdes que a uos me tornarey por ello como mjnha merce for E lhe farey mays pagar per vosos beens todalas perdas E danos que se lhe pela dita Rezam seguyrem por quanto mjnha merce E vontade he de lhe ser comprido E guardado este prevylegio pela guisa que em ele he conteudo E all nom facaes dada em a mjnha cidade devora aos xxx dias do mês dabryll elRey o mandou per dom bras neto bispo de santiago e pelo doutor christovam estevez da espargosa ambos do seu conselho E desembargo E seus desembargadores do paço E piticoes ffrancisco pirez a fez per Joham Lourenco estryvam anno de myll b<sup>c</sup> xxxiiij anos Eu Joham Lourenço a sob escrevy

## D. ANTÓNIO DE S. JOSÉ DE CASTRO. RECONSTRUÇÃO LIBERAL DE UMA BIOGRAFIA\*

PEDRO VILAS-BOAS TAVARES

CITCEM-FLUP

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28v3>

[ptavares@letras.up.pt](mailto:ptavares@letras.up.pt)

**RESUMO:** A partir dos elementos documentais por si usados no esboço biográfico desta personalidade, tão decisiva no êxito da resistência portuguesa anti napoleónica, o autor propõe-se vincar, com alguns exemplos concretos, quanto o perfil histórico deste antístite ficou, por razões de mera política sectária, cirurgicamente à mercê da sua desfiguração sistemática pelos adeptos do setor liberal radical, empenhada e naturalmente opostos a toda e qualquer tentativa de evolução reformista e ilustrada da legalidade institucional vigente. Uma réplica e reflexo – afinal – do que, em termos de memória histórica, se intentou com D. João VI, estadista só tarde e ainda incompletamente resgatado da incompreensão e da injustiça de apreciações a que foi votado.

**PALAVRAS-CHAVE:** D. António de S. José de Castro; Liberalismo; Portugal.

**ABSTRACT:** Based on the documentary elements used by him in the biographical sketch of this personality, so decisive in the success of the Portuguese anti-Napoleonic resistance, the author proposes to emphasize, with some concrete examples, how much the historical profile of this antistite remained, for reasons of mere sectarian politics, surgically at the mercy of its systematic disfigurement by the followers of the radical liberal sector, committed and naturally opposed to any attempt at reformist evolution and illustrated by the institutional legality in force. A replica and reflection – after all – of what, in terms of historical memory, was intended with king John VI, a statesman only late and still incompletely rescued from the incomprehension and injustice of the assessments to which he was voted.

**KEYWORDS:** D. António de S. José de Castro; Liberalism; Portugal.

1. De acordo com os objetivos sumariamente enunciados, propomo-nos revisitar uma apreciação biográfica que acompanha em paralelo a do monarca a quem serviu, D. João VI.

Uma observação prévia, genérica e, segundo julgamos, pacífica, se impõe, ainda que dispensável talvez no quadro destas jornadas de *História da Historiografia*: a história, qualquer que seja a subjetividade do transmissor, vive

certamente escorada em factos documentados e patenteáveis, cuja metodologia de apuramento lhes confere um grau de suficiente objetividade, mas também da análise crítica dos contextos em que foram sendo produzidos os relatos historiográficos e, nestes, da atenção dada aos aspetos sócio-ideo-políticos inerentes ao seu produtor, seus sistemas de valoração e ordenação dos factos. A subjetividade e parcialidade dos “relatores”, partilhadas por significativos grupos sociais e setores de opinião no espectro social de um dado momento, sublinham de resto o papel político de fixação de memória, de justificação e propaganda da historiografia. Desconstruir para perceber o sentido e a lógica das construções e urgir novas reconstruções, mais totalizantes e aproximadas à verdade do vivido e do acontecido, individual e coletivamente, eis um escopo a que o historiador não se pode furtar, sobretudo em sede de história da cultura. De resto, a revisitação da memória social sedimentada, a mnemohistória, bem como o exercício metódico de construção de hipóteses contrafactuais (porque a consideração do que podia ter acontecido e não ocorreu ajuda a melhor esclarecer a malha de razões dos factos reais), parecem-nos disciplina crucial ao ofício de historiador.

2. Concretamente, também em relação ao nosso protagonista, conviria secundar a advertência enfática de Manuel Canaveira sobre a necessidade de desmontar a «mnemohistória da Guerra Peninsular»<sup>1</sup>, dela expurgando relatos que não se compaginam com a realidade dos factos.

Conforme tivemos oportunidade de afirmar, também nestas matérias o grande inimigo é hoje o gregarismo, pois «quando um copioso jornalismo impressionista, sensacionalista e pitoresco, se abalança a matérias de histórica pátria, continua incapaz de compreender e se distanciar da construção narrativa das bibliotecas de “educação popular” do nosso romantismo, prestando acrítico tributo a lugares comuns originados nas páginas historiográficas de um Pinheiro Chagas ou nas do divulgadíssimo Oliveira Martins da *História de Portugal*»<sup>2</sup>.

Como é fácil de verificar, a historiografia republicana herda do jacobinismo vintista e do setembrismo radical uma sistemática visão denegridora da saída da corte para além Atlântico, decisão crucial para a derrota de Napoleão na

<sup>1</sup> Este título e texto reproduzem a comunicação apresentada a 22 de Outubro de 2020 pelo autor nas *VI Jornadas de História da Historiografia* «Biografia, Autobiografia, Memórias, Prosopografia: construções do eu histórico» (CITCEM/FLUP).

CANAVEIRA, Manuel – *Mnemohistória da Guerra Peninsular: Frei Manuel do Cenáculo e a ocupação de Évora pelo exército de Loyson* (Julho/Agosto de 1808) in *Actas do Congresso Guerra Peninsular, Novas Interpretações*, realizado em 28 e 29 / 10 de 2002, Instituto de Defesa Nacional, ed. Tribuna, p. 408.

<sup>2</sup> Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Rapina e saques das “águas napoleónicas” em Portugal: dados e reflexões*. In OLIVEIRA, Valente de (coord.) – *O Porto e as Invasões Francesas 1809-2009*. Vol. II, Ed. CIMP/ «Público», 2009, p. 229.

Europa e que abriu o Brasil à modernidade pós-colonial, ao progresso e à plena autonomia. António Ferrão, classificado por Manuel Canaveira como «historiador carbonário de fundas convicções republicanas»<sup>3</sup> é realmente bom símbolo deste tipo de apreciação no século XX. Simplesmente, nesta matéria, ao contrário do juízo de Canaveira, não vemos qualquer traço de originalidade. A fúria do «protetor» Junot, posto impotentemente a «ver navios», não foi muito diferente da frustração de portugueses colaboracionistas do partido francês. E os “patriotas” afrancesados seguiram esta mesma pauta, tal como sucedeu com o *maçon* José Liberato Freire de Carvalho, cujas declamações contra a «fuga», a «vergonhosa cobardia» do príncipe e de «um ministério imbecil», enquadráveis na conhecida fobia «contra a fatal influência que Inglaterra tem tido nos nossos negócios desde que a Família de Bragança foi chamada a nos governar»<sup>4</sup>, Ferrão se limita a reproduzir, cerca de um século volvido..., sem a mínima consideração – de resto – pela eficácia de uma inovadora conceção de resistência nacional, mais envolvente e integrada, que acabara de se afirmar e um futuro distante consagraria.

3. No há que regressar aqui ao recontamento dos feitos, realizado desde a *História Geral da Invasão dos Franceses e da Restauração deste Reino*, de José Acúrsio das Neves, malgrado e benemérito autor que, não obstante a sua vasta preparação cultural, reformismo ilustrado, modernidade das ideias económicas, e sobretudo grande probidade intelectual, foi vítima da suspicácia censória com que, geralmente, a historiografia dos vencedores encarou os vencidos de Évora Monte.

Também tivemos já oportunidade de acompanhar o itinerário de D. António de S. José e Castro, sua formação e exercício dos cargos de bispo do Porto, patriarca eleito e governante no quadro das ocupações e da resistência aos franceses, pelo seria uma impertinência e fora de propósito repetirmo-nos neste ensejo.

Ainda assim valerá a pena recordar que, desde a partida do Porto das tropas espanholas comandadas por D. Domingos de Ballestá, e manifestando-se na cidade «uma intensa, conhecida e bem sucedida atividade política restauracionista», fica clara a «extrema prudência do bispo, D. António de S. José de Castro, acompanhando a evolução dos acontecimentos, ponderando a correlação de forças em presença, os valores em causa e o significado da oportunidade agora aberta à nação», já que «haveria que potenciar a coerência

---

<sup>3</sup> Cf. CANAVEIRA, Manuel – *art. cit.*, p. 406.

<sup>4</sup> Cf. *Ensaio Histórico-Político sobre a Constituição e Governo do Reino de Portugal*. Lisboa: Impr. Nevesiana, 1843, p. 198.

entre as explosões de rua, entre as previsíveis atitudes de uma opinião pública esmagadoramente favorável ao levantamento declarado contra Junot, e as reais possibilidades de condução do processo político por parte das instituições e autoridades portuguesas subsistentes»<sup>5</sup>. Um discernimento discreto que foi decisivo para o êxito do primeiro levantamento restauracionista antifrancês.

Se essa arte diplomática e a anterior sinalização de aparente acomodação ao *statu quo*, chegaram a suscitar desconfiança nalgumas forças populares sublevadas, a proximidade, articulação política e ascendente de D. António de S. José de Castro sobre Raimundo José Pinheiro, líder do portuense «grito de revolta» de dia 7 de Junho de 1808, tal como a inserção do prelado na dinâmica popular dos acontecimentos, haviam logrado «esbater tensões e desconfianças sociais, e realizar a indispensável aproximação e articulação das magistraturas, da tropa, do clero, do patriciado urbano, das camadas burguesas intermédias e baixas e das camadas populares mais humildes, de toda a sociedade enfim, na sua natural diversidade», em torno de um comum e galvanizador escopo de «salvação pública»<sup>6</sup>. E, como é sabido, a 18 desse mesmo mês de Junho, já o bispo figurava como presidente eleito da Junta Provisional do Governo Supremo do Reino.

4. É significativo que o antístite, que logo nos primeiros dias de governo passou a sair a visitar obras e manobras militares com todo o seu cabido armado, expondo-se a eventuais perigos e atentados, indo pessoalmente ao encontro de ajuntamentos de amotinados venha a ser apresentado como «colaboracionista», traidor e «cobarde» por José Liberato Freire de Carvalho<sup>7</sup>. Este ex crúzio e maçom, «nutrindo pelo bispo entranhado ódio», tornou-se, com os seus próprios escritos, «um dos principais responsáveis pela desfocada imagem que a historiografia liberal dará do prelado»<sup>8</sup>. Entre a emigração, em *O Campeão Portuguez* (tomo I, Londres, 1819), continuava a campanha política contra a Regência, e José Liberato, entre a correspondência publicada, tinha ainda o tope de chamar ao erudito bibliófilo, cultor dos clássicos, prelado reformador e ilustrado, sócio da Academia das Ciências, já depois do seu falecimento (12 de Abril de 1814), nada mais nada menos do que «ignorante»<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Rapina e saques das «águia napoleónicas» em Portugal: dados e reflexões*, Ob. cit., p. 215.

<sup>6</sup> Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Rapina e saques das «águia napoleónicas» em Portugal: dados e reflexões*, Ob. cit., p. 216.

<sup>7</sup> Cf. «*O Campeão Portuguez ou O Amigo do Rei e do Povo*», t. I, Londres, 1819, «Correspondência», p. 172.

<sup>8</sup> TAVARES, Pedro Vilas Boas – *D. António de S. José de Castro: dever e fidelidade, nas e para além das circunstâncias*. In OLIVEIRA, Valente de (coord.) – *O Porto e as Invasões Francesas 1809-2009*. Vol. IV, Ed. CMP/ «Público», 2009, p. 42.

<sup>9</sup> Cf. «*O Campeão Portuguez ou O Amigo do Rei e do Povo*», t. I. Londres, 1819, «Correspondência», pp. 172 e 175.

Tudo servia para malsinar o prelado. Depois das autorizações papais e régias, na Quinta do Prado, pertencente à mitra, por provisão sua de 20 de Junho de 1804, D. António instituiu o Seminário Episcopal de Santo António, «a fim de ser igualmente útil ao estado ecclesiastico e secular, empregando no regimen do mesmo Seminario ecclesiasticos e seculares», de harmonia com duas classes de alunos<sup>10</sup>. Logo começaram as obras na Quinta do Prado e lugar das Fontainhas, que continuariam após a saída de D. António do Porto, estando inacabadas. Como é sabido, no termo da «segunda invasão francesa», as paredes do edificio inacabado, no alto do «monte do Seminário», assistiriam ao desembarque e serviriam de trincheira às vitoriosas tropas de Wellesley (12 de Maio de 1809). Pois surpreendentemente, um autor consciencioso como Fortunato de Almeida<sup>11</sup> ainda divulga o rumor de Sousa Reis segundo o qual o bispo destinaria este edificio a sede do Santo Ofício no Porto<sup>12</sup>, possibilidade absurda, facilmente impugnada por J. Augusto Ferreira<sup>13</sup> e a ser interpretada no quadro do ódio jacobino ao prelado, pois na mesma cidade onde outrora falhara D. Frei Baltasar Limpo, não era agora minimamente pensável a sede de um tribunal decadente, com existência já comprometida no curto prazo<sup>14</sup>.

Uma questão central, propícia a críticas, era a forma como o bispo conduzira a defesa do Porto na invasão de Sout, permitindo exorbitantes imputações de responsabilidades suas relativamente ao desastre da Ponte das Barcas e ao saque da cidade. Na realidade, depois de, num choque desigual, se terem rompido as linhas de defesa, o bispo lograra sair da cidade e da Serra do Pilar a tempo, em direcção a Aveiro, salvando a caixa militar e subtraindo-se ao risco de ficar refém da autoridade de Sout, assessorado para os negócios eclesiásticos pelo capitular barcelense colaboracionista Valério Veloso. O tipo de acusações feitas ao Príncipe Regente, de cobardia e fuga, ganhavam nova réplica, mas a verdade é que voltavam a camuflar deficientemente grande frustração por um novo objetivo estratégico incumprido pelo invasor. E, com a passagem do tempo, a reacção à «lenda negra» em que se tentou enterrar a memória de D. António de S. José e Castro, tem-se vindo paulatinamente a fazer, com argumentos dificilmente rebatíveis.

Extraindo a «lição dos factos» por si evocados, e particularmente das

<sup>10</sup> PINTO, António Ferreira – *Memoria historica e comemorativa da fundação, mudança e restauração do Seminario Episcopal do Porto*. Porto, 1915, pp. 160-164.

<sup>11</sup> ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Vol. III. Porto: Civilização, 1970, p. 581b.

<sup>12</sup> REIS, Henrique Duarte de Sousa – *Apontamentos para a história antiga e moderna...da cidade do Porto* (Ms. BPMP), III, ff. 281.

<sup>13</sup> FERREIRA, J. Augusto – *Memorias Archeologico-historicas da Cidade do Porto*. Tomo II. Braga: Cruz ed., 1924, p. 417

<sup>14</sup> Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas – *D. António de S. José de Castro: dever e fidelidade, nas e para além das circunstâncias*. Ob. cit., p. 38.

anotações e notícias a este propósito deixadas pelo franciscano coevo Frei Inácio de S. Carlos, pertinentemente escreveu António Cruz: «É tempo de averiguar se a qualquer outro responsável, ainda que versado na arte da guerra, seria possível fazer algo mais do que aquilo que fez o Bispo do Porto. A conclusão final, certamente, há-de ser esta: ninguém o excederia em patriotismo, ninguém saberia aproveitar-se melhor das oportunidades, a ninguém seria dado remediar, tão rapidamente como ele o fez, as deficiências resultantes de males que de longe vinham»<sup>15</sup>.

Numa perspetivação altamente negativa que vai fazer passar a Luz Soriano, José Liberato visa atingir directamente o papel que, a partir de 19 de Junho de 1808, o prelado assumiu, como presidente da Junta Provisional do Governo Supremo, constituída no Porto, na sequência da rebelião anti-francesa então em curso, e, muito concretamente, culpabilizá-lo do afastamento da Junta, prisão, julgamento e desgraça política do tenente-coronel de engenharia Luís Cândido Cordeiro Pinheiro Furtado e do capitão de artilharia João Manuel Mariz Sarmiento, protagonistas centrais dos primeiros acontecimentos do movimento restaurador<sup>16</sup>. A questão é que esta versão não é compatível com os relatos do benemérito José Acúrsio da Neves, e com o facto, sistematicamente “ignorado” pelos detratores de D. António de S. José de Castro de que aqueles dois militares, julgados e condenados em forma de processo na Relação, contaram então com a solicitude protectora do bispo, que levou a Junta do Governo Supremo a remeter os sentenciados para o Rio de Janeiro, ao príncipe regente, por forma a estes poderem ser contemplados, como aconteceu, com a revogação da execução das sentenças, que previam respectivamente pena de morte para Cândido e deportação em Angola para Mariz.

Quando finalmente D. António, toma o seu lugar no Conselho de Regência,

<sup>15</sup> *A participação da cidade na História Nacional*, in *História da Cidade do Porto*, 9.ª Parte, vol. III, Barcelos, 1965, p. 292.

<sup>16</sup> Cf. nomeadamente *Memórias da vida de José Liberato Freire de Carvalho*, Anno 1854, Lisboa, Typ. de José Baptista Morando, 1855, p. 61: «Quem mais se distinguiu nestas baixezas [perseguições aos «amigos dos franceses»] foi o cruel perseguidor dos dois honrados patriotas Mariz e Luis Candido, os primeiros que levantaram no Porto o grito da liberdade; e este perseguidor, adulator vil e hypocrita, era o que então occupava a cadeira de Bispo do Porto, e se assignava «D. Antonio, Bispo do Porto». No folheto n.º 5 e volume 1.º do meu Campeão de Londres, achará o leitor curioso a pág. 175 a carta que elle escreveu a Napoleão, assim como achará na mesma obra tomo 2.º pág. 87 a correspondencia que o mesmo bispo teve com o general francês Quesnel. E em quanto perseguia os chamados amigos dos francezes e estes eram ora mettidos nos cárceres da Inquisição, ora desterrados, era elle, vil hypocrita, nomeado Patriarcha de Lisboa e hum dos Regentes do Reino!...». São notórias aqui, e compreendem-se, as cores de um discurso de ódio. De resto, como é bem sabido, quem à época se occupava com zelo dos chamados “amigos dos franceses”, por via do frequente jacobinismo destes, era muito mais a instância política – a Intendência Geral da Polícia, do que propriamente o Santo Offício. Este tratava, naturalmente, a denúncia – frequente – de “culpas de maçonismo”, por razões de doutrina católica, mas de 1799 a 1820, de 162 casos, apenas se concluíram, conduzindo a uma sentença 11 casos (AFONSO, Aniceto e GUERREIRO, Marília – *Subsídios para o estudo da Inquisição no Século XIX*. In *Inquisição*. Vol. III. Lisboa: Ed. Universitária, 1990, p. 1248).

coisa que «os ingleses tanto desejavam», e, pouco depois, assume as suas funções de vigário capitular de Lisboa (10.5.1809) já J. C. Villiers, embaixador inglês, escrevia para Londres «que, na sua opinião, a atitude do bispo não encoraja[va] o governo britânico a confiar nele», algo que reforça a ideia de que os ingleses, reconhecendo-lhe mérito, sabiam que nunca teriam nele um «*yes man*» fácil...

Toda a documentação do *Public Record Office*, de Londres, em boa hora benemeritamente trazida à luz por Jorge Ribeiro, se reveste de altíssima importância na desmontagem do argumentário sistemático de alegações contra D. António de S. José de Castro. Pelo menos desde 1819, quando *O Campeão Português* publicou uma carta alegadamente escrita ao príncipe regente, datada do Porto em Junta de Governo, 23 de Junho de 1808, e se passou a apresentar a doutrina dessa carta como a origem da «desgraça» de Luís Cândido Cordeiro e João Manuel Mariz. Ao contrário do bispo e das «forças reaccionárias», estes, identificando-se com a doutrina do texto, pretendiam «que a restauração da dinastia de Bragança fosse também a restauração da representação nacional e do espírito público em que a coroa do seu fundador se apoiou». Efectivamente, nos termos dessa carta, «a causa maior da nossa decadência» resultaria da não convocação de cortes desde o reinado de D. Pedro II.

Mais: recentemente, Vasco Pulido Valente apresentou mesmo essa carta como texto-manifesto de um movimento do género do de 24 de Agosto de 1820, tendo Cândido e Mariz a «habilidade táctica» (usada pelos homens de vinte) de não declararem «que género de cortes previam para o futuro<sup>17</sup>. Como já tivemos ocasião de comentar: tudo são «construções legítimas, mas que caem pela base ao sabermos pela documentação do *Public Record Office* que, ao tomar em Lisboa conta do seu lugar no governo, D. António de S. José de Castro tentou convencer a regência da necessidade de esta convocar a nação em nome do Príncipe, antecipando-se assim a eventuais reivindicações populares futuras<sup>18</sup>... É ainda Villiers quem, a 15 de Novembro de 1809, no-lo afirma, muito satisfeito por ter agora no governo alguém em sintonia com o seu próprio pensamento nesta matéria. O patriarca só terá deixado cair a questão quando, sabido o parecer do príncipe, este manifestar receio das tensões do momento vivido e da exploração política das dinâmicas propiciadas pela iniciativa proposta, naquela precisa conjuntura<sup>19</sup>. Nem sempre o que parece e se inculca como sendo, é. E tando D. João VI como o seu Patriarca e ministro o sabiam

<sup>17</sup> VALENTE, Vasco Pulido – *Ir prò Maneta. A Revolta contra os franceses* (1808). Lisboa: Alêtheia, 2007, p. 52.

<sup>18</sup> TAVARES, Pedro Vilas Boas – *D. António de S. José de Castro: dever e fidelidade, nas e para além das circunstâncias* - Ob. cit., p. 63.

<sup>19</sup> RIBEIRO, Jorge Martins - *O Governo de Portugal na correspondência diplomática do embaixador inglês em Lisboa (1808-1809)*. In *Actas do Colóquio Comemorativo do VI Centenário do Tratado de Windsor*. Porto: Faculdade de Letras do Porto, 1988, p. 125.

bem, por inteligência e experiência, afeitos ao jogo de cintura que estavam habituados a aguentar em prol de uma evolução reformadora, controlada e segura do Antigo Regime.

Artigo recebido em 31/10/2021

Artigo aceite para publicação em 30/11/2021

## O ESPELHO DAS VIRTUDES: OS BISPOS JACOBEOUS E O PROJETO DE REFORMA DO CLERO SECULAR - AMÉRICA PORTUGUESA (1725-1773)\*

EDIANA FERREIRA MENDES

PROFESSORA ADJUNTA C-1 NA UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DA BAHIA

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28v4>

[edianamendes@gmail.com](mailto:edianamendes@gmail.com)

**RESUMO:** Este artigo objetiva compreender a reforma do clero secular planejada pelos bispos jacobeus na América portuguesa. Nesse sentido, examinar-se-á brevemente a origem da corrente de espiritualidade denominada jacobea, o papel desempenhado pelo precursor da corrente, frei Francisco da Anunciação, e as principais diretrizes do movimento para, à vista deste preâmbulo, vislumbrar as influências destes princípios no modelo de clero perfeito delineado por estes prelados e nas medidas destinadas à reforma e disciplinamento do clero secular.

**PALAVRAS-CHAVE:** Jacobea; bispos; clero secular

**ABSTRACT:** This article aims to discuss the reform of the secular clergy planned by the Jacobeu bishops in Portuguese America. Thus, the origin of the spirituality chain called Jacobea will be briefly examined, as well as the role played by the forerunner of the chain, Friar Francisco da Anunciação, and the main directives of the movement in order to glimpse the influences of these principles considering the model of a perfect clergy outlined by these prelates and the measures aimed at the reform and discipline of secular clergy.

**KEYWORDS:** Jacobea; bishops; secular clergy

Na esteira da Reforma católica, novas correntes e movimentos reformadores voltaram-se para a realização no seio da Igreja, seja na instituição ou na comunidade de fiéis, de uma profunda renovação pastoral, da espiritualidade, das práticas religiosas e devocionais. O ímpeto de reforma, iniciado ainda no século XV, ganharia força em algumas ordens religiosas que, ao passo que faziam reformas internas, seja na estrutura ou na disciplina, contribuía igualmente

\* Este artigo resulta de pesquisas realizadas no âmbito do projeto Religião, administração e justiça eclesiástica no império português (1514-1750) – ReligionAJE, PTDC/HAR-HIS/28719/2017, financiado pela FCT-Portugal e coordenado pelo Prof. Dr. José Pedro Paiva (Universidade de Coimbra). Agradeço ao Prof. Dr. Evergon Sales Souza pela leitura e comentários a primeira versão deste artigo.

para uma renovação destas correntes do sentimento religioso. Contempla-se, neste processo, o surgimento de novas ordens e congregações, tais como a Ordem de São Jerónimo e a Congregação de São João Evangelista, criadas em torno do ideal de uma vida reformada, e a busca, nem sempre com sucesso, de reformar a vida interna de algumas ordens monásticas e mendicantes.

Neste contexto, as correntes de espiritualidade e do sentimento religioso tiveram papel central no processo de renovação que passaria, no fundo, por um retorno e releitura de obras de muitos doutores da Igreja, como São Boaventura, de místicos do período medieval e de importantes textos da *devotio moderna*. Por outro lado, esta inventividade interpretativa poderia dar azo a heterodoxia, numa época marcada fortemente pelos movimentos protestantes e cismáticos que abalaram a cristandade<sup>1</sup>. Em Portugal, muitos sujeitos encarnaram o projeto de reforma da cristandade, entre eles, por exemplo, figura o arcebispo de Braga D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1514-1590), precursor na adoção das diretrizes tridentinas em Portugal<sup>2</sup>. Outros indivíduos, como o padre oratoriano Bartolomeu do Quental (1626-1698) e o franciscano frei Antônio das Chagas (1631-1682) dedicaram-se ao ideal de renovação da espiritualidade portuguesa<sup>3</sup>.

O clero secular foi, de igual modo, alvo de um remodelamento sobretudo no tocante à sua atividade pastoral, vida, conduta e disciplina, e acerca do seu conhecimento mais aprofundado da doutrina e preceitos da Igreja. Esta transformação do clero almejava paralelamente uma reforma dos fiéis. Entre finais do século XV e no decorrer do século XVI, com maior ênfase após o término do Concílio de Trento (1545-1563), os instrumentos de controle do clero se corporificaram nos documentos emanados dos sínodos, as constituições diocesanas, e das obras de casuística e manuais de confissão. Além destes textos normativos, construiu-se, similarmente aos casos dos bispos, um modelo ideal de sacerdote que incluía um rol de obrigações, da manutenção de uma reta conduta e de uma boa instrução e, no caso daqueles ocupados com a cura das

<sup>1</sup> FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade*. In GOUVEIA, António Camões e MARQUES, João Francisco (coord.) – *História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 15-27. Ver ainda DIAS, José Sebastião da Silva – *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960.

<sup>2</sup> Sobre D. Frei Bartolomeu dos Mártires, ver ROLO, Raul de Almeida – *O Bispo e a sua missão pastoral segundo D. Frei Bartolomeu dos Mártires*. Porto: Edição do Movimento Bartolomeano, 1964 e do mesmo autor, *Formação e vida intelectual de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*. Porto: Edição do Movimento Bartolomeano, 1977. Mais recentemente, este arcebispo foi estudado por TORRES, Juliana – *Batalha Fraternal: D. Frei Bartolomeu dos Mártires e a Defesa da Autoridade Episcopal na Reforma Católica (1559-1582)*. São Paulo: Paco Editorial, 2019.

<sup>3</sup> Sobre estes religiosos, ver, respectivamente, SANTOS, Eugénio dos – *O Oratório no Norte de Portugal: Contribuição para o estudo da história religiosa e social*. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982 e PONTES, Maria de Lourdes Belchior – *Frei Antônio das Chagas. Um homem e um estilo do século XVII*. Lisboa: Centro de Estudos Filológicos, 1953.

almas, da importância da residência<sup>4</sup>.

Em princípios do século XVIII, surgiu, em Coimbra, um movimento de espiritualidade denominado jacobea. Neste movimento, há uma retomada dos aspectos fundamentais deste ímpeto de renovação e de diversas diretivas tridentinas, relacionadas, por exemplo, à importância da confissão, do exame de consciência e de uma imperativa vivência cristã mais circunspecta. A corrente foi angariando adeptos e, na década de 1720, sofreu uma significativa virada, pois, a partir da decisiva influência de frei Gaspar da Encarnação (1685-1752) e do cardeal João da Mota e Silva (1685-1747) na política de nomeação dos bispos por D. João V, muitos jacobeus chegaram ao episcopado, tanto no ultramar quanto no reino<sup>5</sup>. No exercício episcopal, os bispos jacobeus buscaram implementar as máximas da jacobea, buscando reformar o clero secular e regular, controlar a atividade dos confessores e pregadores, enquadrar as práticas devocionais e disciplinar os fiéis. Este artigo pretende examinar especificamente a reforma do clero secular almejada e tentada pelos bispos jacobeus a partir dos exemplos dos bispos fluminenses D. Frei Antônio de Guadalupe (1725-1740), D. Frei João da Cruz (1740-1745), D. Frei Antônio do Desterro (1745-1773), do bispo de Olinda e posterior arcebispo da Bahia D. Frei José Fialho (1725-1738 e 1738-1741), e do arcebispo da Bahia D. Luís Álvares de Figueiredo (1725-1735). Para tanto, o exame iniciará por uma breve compreensão das raízes do movimento, do seu precursor e das suas principais máximas para, por conseguinte, refletir sobre as influências deste programa reformista na ação pastoral dos bispos jacobeus na América portuguesa.

### **Frei Francisco da Anunciação e a jacobea**

A origem do vocábulo jacobea, como apontou Sales Souza, é controversa. Há, pelo menos, duas versões. A primeira delas associava a imagem da escada de Jacob, que ligava a terra ao céu, à escada utilizada por um grupo de religiosos em um convento lisboeta para as conferências espirituais. Nesta historieta, um sujeito teria presenciado a cena e classificado os religiosos de jacobeus. A segunda versão, a mais aceita, atribui a gênese do termo ao religioso Jerônimo de São Tiago que frequentava sozinho um local deserto e dizia que o local lhe pertencia, passando a denominá-lo de jacobea, referência ao seu nome religioso em latim, *Hieronymus a Sanctus Jacobo*. Esta história teria se difundido entre os religiosos

<sup>4</sup> FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Da reforma da Igreja...*, *ob. cit.*, p. 20-22. Sobre o perfil de episcopado formulado após o concílio tridentino, ver PAIVA, José Pedro – *Os bispos de Portugal e do império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 128-139.

<sup>5</sup> PAIVA, José Pedro – *Os bispos de Portugal...*, *ob. cit.*, p. 508-519.

do Colégio da Graça de Coimbra, da ordem dos eremitas de Santo Agostinho e primeiros seguidores de frei Francisco da Anunciação, que passaram a chamar o local das reuniões de jacobea e a si mesmo de jacobeus. O fato é que, em torno de 1722, o termo já figurava no *Suplemento ao Vocabulário portuguez e latino* do padre Raphael Bluteau, demonstrando que a corrente já havia ganhado certa notoriedade no território português<sup>6</sup>.

O precursor da corrente, frei Francisco da Anunciação (1668-1720), nasceu em Portel, no Alentejo. Iniciou sua formação acadêmica em Évora, passando ao colégio da Graça de Coimbra para estudar Teologia e, por fim, doutorou-se na Universidade de Coimbra. Neste ínterim, entrou na ordem dos eremitas de Santo Agostinho e, aos 17 anos, fez sua profissão religiosa no Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa, onde também estudou Filosofia. Logo começou a praticar um modo de vida mais austero, seguindo os passos do seu diretor espiritual, o frei João da Purificação, nas mortificações e exercícios espirituais. No período em Lisboa, ainda teve contato com o padre Bartolomeu de Quental. Em fins do século XVII, redigiu sua principal obra, intitulada *Vindícias da virtude e escarmento de virtuosos*, na qual defendeu suas ideias acerca da importância de uma vida espiritual e beata para atingir a salvação. Anos depois, ainda escreveu a *Consulta místico-moral sobre o hábito de certas religiosas de Santa Clara Urbanas*.

Frei Francisco da Anunciação passou por uma profunda mudança de estilo de vida nos primeiros anos do século XVIII. Segundo o seu biógrafo, ele mantinha uma vida “retirada, e recolhida, austera e penitente”, não obstante, mudou completamente sua feição com a chegada de jovens estudantes ao Colégio da Graça, a quem passou a pregar “as verdades espirituais”. Nesta época, teria ocorrido a adoção do termo jacobea e a denominação de jacobeus a todos que abraçavam uma vida espiritual<sup>7</sup>.

A corrente surgiu no seio da ordem eremita, mas logo ganhou adeptos em outras ordens regulares. A acirrada defesa de uma vivência religiosa mais austera gerou conflitos entre os religiosos e logo os jacobeus foram acusados de cismáticos. Ainda assim, a corrente conseguiu cativar novos e importantes seguidores que dariam um novo fôlego ao movimento, a exemplo de Gaspar de

<sup>6</sup> SALES SOUZA, Everton – *Jansénisme et Réforme de l’Eglise dans l’Empire portugais*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004, p. 187-190 e do mesmo autor *Mística e moral no Portugal do século XVIII. Achegas para a história dos jacobeus*. In BELLINI, Lígia; SOUZA, Everton Sales e SAMPAIO, Gabriela dos Reis – *Formas de crer. Ensaio de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Edufba, 2006, p. 108-110.

<sup>7</sup> Biblioteca Pública de Évora [BPE] – *Epítome da vida do venerável servo de Deus o Doutor Fr. Francisco da Anunciação*, cod. CV/1-2, f. 1-11 e SILVA, António Pereira da – *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII*. Braga: Tipografia Editorial Franciscana, 1964, p. 73-76.

Moscoso e Silva. Nascido em 1685, Moscoso e Silva foi reitor da Universidade de Coimbra entre os anos de 1710 e 1715, quando, possivelmente inspirado pela nova corrente de espiritualidade, abandonou a vida secular e ingressou na Ordem de São Francisco, no Convento do Varatojo, adotando o nome de frei Gaspar da Encarnação. A sua profissão religiosa e o papel exercido nos anos subsequentes seriam os responsáveis por levar o movimento a um novo patamar e aproximá-lo da corte e do monarca<sup>8</sup>.

Em linhas gerais, a jacobea pregava um modelo de vida mais austero, condenando a exteriorização exacerbada dos ritos e das celebrações e propalava uma reforma geral da vida e dos costumes. Na percepção dos jacobeus, os homens dividiam-se em dois grupos distintos, os perfeitos, virtuosos e beatos, no qual eles se encaixavam, e o segundo formado pelos mundanos, relaxados e carnais. Os espirituais e puros deviam perseguir a santidade, cabendo a eles dirigir a transformação dos imperfeitos, através de uma profunda reforma. Frei Francisco da Anunciação pregava que a perfeita vivência cristã poderia ser alcançada por qualquer pessoa, de qualquer estado, sendo que a vida espiritual era um “exercício de boas obras, com que servimos a Deus por amor de Deus e aproveitamos na virtude e santidade”. Sem embargo, não bastaria somente uma ou outra boa obra, era imperativo uma “série e multidão de atos virtuosos” ou fndaríamos por chamar de “espiritual a um homem mundano que reza cada dia o rosário, dá uma esmola, etc., e gasta o mais da vida em ocupações e pensamentos da terra”<sup>9</sup>.

O roteiro de vida austera dos jacobeus era composto por uma série de exercícios espirituais, entre eles, a prática da oração mental, o exame de consciência e a frequência aos sacramentos, sobretudo a confissão, além da prática da pobreza, austeridade, humildade, a mortificação dos vícios, jaculatórias e renúncia da própria vontade<sup>10</sup>. A compreensão das máximas da jacobea é essencial para percebermos os influxos deste programa na ação pastoral dos bispos e arcebispos

<sup>8</sup> SALES SOUZA, Everton – D. Fr. Antônio de Guadalupe, um bispo jacobeu no Rio de Janeiro (1725-1740), «Via Spiritus», vol. 22 (2015), p. 137-165. Frei Gaspar da Encarnação exerceu um importante papel na eleição ao episcopado de alguns dos sujeitos analisados neste estudo. Aliás, foram nos anos de reitorado na Universidade de Coimbra que conheceu parte destes sujeitos, sendo a instituição coimbrã fundamental na formação destes laços e das relações clientelares. Sobre a importância de frei Gaspar da Encarnação para a escolha dos bispos, ver PAIVA, José Pedro – *Os bispos de Portugal...*, ob. cit., p. 228. Sobre o processo de provimento dos bispos analisados neste artigo, ver ainda MENDES, Ediana Ferreira – *Da Universidade de Coimbra ao Brasil: os bispos da Baía, de Olinda e do Rio de Janeiro (1676-ca. 1773)*. Tese de doutorado em História, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 2018, p. 88-91.

<sup>9</sup> ANUNCIACÃO, frei Francisco – *Vindícias da virtude e escarmento de virtuosos nos publicos castigos dos hypocritas dados pelo Tribunal do Santo Officio*. Lisboa Oriental: Na officina Ferreyriana, 1725, tomo 1, p. 12. Ver ainda LAVRADOR, João Pimentel – *Pensamento teológico de D. Miguel da Anunciação. Bispo de Coimbra (1741-1779) e renovador da Diocese*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1995, p. 123-125.

<sup>10</sup> ANUNCIACÃO, frei Francisco – *Vindícias da...*, ob. cit., p. 13.

jacobeus no Brasil e, mais precisamente, na reforma do clero que buscariam implementar.

A primeira das 30 máximas da jacobea revelava uma das suas principais diretrizes. Declarava que os virtuosos deveriam “servir a Deus a cara descoberta”, ou seja, sem vergonha ou cautela de realizar publicamente os seus exercícios espirituais<sup>11</sup>. A segunda, reforçava a obediência cega ao diretor espiritual. Esta máxima liga-se, aliás, a um dos pilares da vida espiritual, a importância do exame de consciência, pois como lembrava a sexta máxima, os beatos deveriam dar “conta com sinceridade plena da sua consciência ao seu diretor”. O diretor espiritual era, portanto, fundamental na vida dos beatos, pois cabia a ele determinar como deveriam praticar os exercícios espirituais e ouvir as contas de consciência. Uma má escolha do diretor espiritual, alertava Anunciação, era um grave perigo à alma e deveria ser logo remediada<sup>12</sup>.

A prática da oração mental, em detrimento da vocalizada, era um dos exercícios mais apreciados pelos jacobeus. Este tipo de oração apenas se alastrou em Portugal na segunda metade do século XVII, a partir de outros religiosos e correntes reformadoras, a exemplo de frei Antônio das Chagas e da Congregação do Oratório de São Felipe Néri<sup>13</sup>. A realização da oração mental possibilitaria uma vivência religiosa mais perfeita e uma ligação mais direta com Deus. Nas *Vindícias*, frei Francisco da Anunciação, apoiado em diversos autores e doutores da Igreja, afirmava que a oração mental era um instrumento essencial para alcançar a “pureza da vida” e incentivava os recolhimentos extraordinários para a prática de exercícios espirituais. Noutro passo, definia a oração mental como sendo “uma subida da alma das coisas terrenas às coisas celestiais” e, portanto, a oração significava “todo o movimento interior da alma para Deus, ou por meditação ou por afeto” e era “um exercício prático do entendimento acerca das verdades, que podem retrair a vontade de pecar”<sup>14</sup>.

Contudo, não deixaram de surgir críticas à oração mental, principalmente, como apontado por Sales Souza, pelos vários perigos provocados pelo isolamento e surgimento de desvios místicos. O precursor da jacobea não desconhecia estas depreciações e na sua principal obra tratou de reafirmar que a prática não era um perigo e nem uma garantia de ser julgado pela Santa Inquisição e, portanto, os

<sup>11</sup> Conforme Silva, não é possível assegurar a autoria de Anunciação, no entanto, o autor reitera que as máximas refletem diretamente os dogmas e o espírito reformista do agostiniano, ver SILVA, António Pereira da – *A questão do...*, *ob. cit.*, p. 81, nomeadamente a nota 109. Ver ainda transcrição de outra cópia das máximas com pequenas diferenças e com os comentários do bispo de Coimbra D. Miguel da Anunciação em LAVRADOR, João Pimentel – *Pensamento teológico...*, *ob. cit.*, p. 111-122.

<sup>12</sup> LAVRADOR, João Pimentel – *Pensamento teológico...*, *ob. cit.*, p. 128-129.

<sup>13</sup> SALES SOUZA, Evergton – *Mística e moral...*, *ob. cit.*, p. 115-119.

<sup>14</sup> ANUNCIÇÃO, frei Francisco – *Vindícias da...*, *ob. cit.*, p. 237-245 e p. 421-422.

virtuosos não tinham o que temer. Ainda assim, os jacobeus preferiam a prática coletiva da oração mental, especialmente no coro ou na igreja<sup>15</sup>. Note-se que, desde o século XVI, à medida que a prática da oração mental e da meditação se difundiam, crescia igualmente a desconfiança e o receio do surgimento de desvios místicos, principalmente entre os leigos e iniciantes nas práticas. Nesse sentido, surgiram diversas obras de espiritualidade destinadas a orientar as práticas devocionais e para estorvar as heresias<sup>16</sup>.

A vida espiritual igualmente deveria ser atingida a partir da frequência aos sacramentos, especialmente, ao da penitência. Anunciação recomendava a confissão de todas as pessoas independente da condição, sexo ou ofício, preferencialmente a cada 8 dias ou quantas vezes fosse possível. A frequente confissão era, no seu entender, um costume louvável e era essencial para garantir a salvação. Ao passo que o confessor deveria exercer o papel de juiz e médico<sup>17</sup>.

Em suma, a vida espiritual era praticada por pessoas que receberam de Deus o “inestimável dom da vocação divina”. A criatura depois de ser despertada pelo Senhor e ser confrontada com os seus pecados, deveria buscar um “confessor, douto, prudente, virtuoso”, confessar-se com frequência e repartir seu tempo entre as ocupações do seu estado e as suas particulares devoções. À noite, deveria fazer exame de consciência, ponderando sobre todas as suas faltas e negligências e sobre o dia seguinte, prometendo a Deus um melhor aproveitamento. Ao acordar, era importante recordar a reflexão do dia anterior e, em seguida, começar a sua oração mental “ponderando, persuadindo com razões, argumentos e discursos que cava para inclinar a vontade a fugir o mal do vício e abraçar o bem da virtude”. Deveria, após a oração, cumprir com suas obrigações sem nunca esquecer da presença de Deus, recobrando em seu coração pequenas e fervorosas preces. Os dias deveriam, enfim, ser preenchidos pelos exames de consciências e pelas orações e assim iria construindo “neste vale de lágrimas uma

<sup>15</sup> As pessoas “não vão [parar na Inquisição], porque tiveram exercícios de oração mental, vão, porque os não tiveram, não vão porque viveram com cuidado de adquirir virtudes, vão porque viveram com descuido”, cf. ANUNCIAÇÃO, frei Francisco – *Vindícias da...*, *ob. cit.*, p. 297. Ver ainda SALES SOUZA, Evergton – *Mística e moral...*, *ob. cit.*, p. 115-119. A preocupação de frei Francisco da Anunciação com a boa escolha de um diretor espiritual e com a prática da oração mental relacionava-se aos perigos do surgimento de desvios místicos, a exemplo do *molinosismo*, condenado à época da publicação das *Vindícias da virtude*. Sobre este tema, ver TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Beatas, inquisidores e teólogos. Reação portuguesa a Miguel de Molinos*. Tese de doutorado em História, Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 2002 e do mesmo autor *Guia Espiritual, Breve Tratado da Comunhão Quotidiana e Excelências da Oração Mental tiradas dos Santos, de Miguel de Molinos*. Porto: CITCEM, 2017.

<sup>16</sup> Entre as obras escritas em português, Fernandes cita, por exemplo, *Princípio de divino amor e considerações de Jesus* (1625) de Domingos Velho e *Arte de orar* de Diogo Monteiro. Estas obras eram influenciadas pelos escritos dos “grandes mestres espirituais”, como Teresa D’Ávila, Santo Inácio de Loyola e Luís de Granada, ver FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Da reforma da Igreja...*, *ob. cit.*, p. 33.

<sup>17</sup> SALES SOUZA, Evergton – *Mística e moral...*, *ob. cit.*, p. 124-125 e LAVRADOR, João Pimentel – *Pensamento teológico...*, *ob. cit.*, p. 132-133.

escada para o céu”<sup>18</sup>.

Na construção das normas e caminhos para atingir a plenitude da vida espiritual, Anunciação volta-se essencialmente à vida monacal. No decorrer das páginas das *Vindícias da virtude*, faz diversas recomendações àqueles desejosos de seguir uma vida beata, como devem se comportar no claustro, as horas de oração no coro e na igreja e do respeito e manutenção das obrigações dos estatutos das ordens. Esta linha marca os primeiros anos da *jacobéia*, pois, ela surge no seio de uma ordem religiosa, os eremitas de Santo Agostinho, e vai ganhar admiradores dentro de outras ordens regulares, sobretudo entre os cônegos regrantes de Santa Cruz de Coimbra, os franciscanos do Varatojo, beneditinos, cistercienses, carmelitas, dominicanos e os frades da Ordem de Cristo. As máximas, aliás, refletem este espírito, visto que a maior parte delas direciona-se à vida conventual. A décima-segunda, por exemplo, aconselha os jacobeus a não terem contato particular com os provinciais, devendo-lhes obediência completa; a décima-terceira, a vigésima-terceira e a vigésima-quarta máxima recomendavam o afastamento da vida familiar, evitando entrar em contato com parentes, enquanto a vigésima-nona reiterava que não deveriam usar dos privilégios para “faltar aos atos de comunidade, jejuns, coro, etc., sem causa”<sup>19</sup>.

Quando a *jacobéia* começou a propagar-se em Coimbra, o agostiniano também conseguiu cativar simpatizantes entre os seculares. No *Epítome*, o autor afiançava que muitos estudantes costumavam “confessar-se e comungar” com Anunciação, sendo que muitos deles findaram por seguir a vida religiosa<sup>20</sup>. Frei Francisco da Anunciação defendia que todos poderiam abraçar uma vida beata e austera, contudo, a inclinação dos carnavais por esta via espiritual configurava-se, na prática, muito mais uma escolha individual<sup>21</sup>. Na obra intitulada *Pecador convertido ao caminho da verdade* de frei Manuel de Deus, esta linha fica ainda mais evidente. O primeiro capítulo buscava convencer o pecador mortal que pegou o livro “por curiosidade ou por acaso” a abandonar o pecado e seguir o caminho da luz. O autor direcionava-se ao pecador, acusava-lhe de desafiar a Deus e que merecia ser lançado ao inferno para sempre, mas era tamanha a bondade do Senhor que “neste papel, que tens nas mãos, te oferece luzes, para que vejas a tua miséria, e chores com verdadeira dor as suas ofensas”. O pecador

<sup>18</sup> ANUNCIACÃO, frei Francisco – *Vindícias da...*, *ob. cit.*, p. 14-18.

<sup>19</sup> Cito a partir de SILVA, António Pereira da – *A questão do...*, *ob. cit.*, p. 83-84.

<sup>20</sup> BPE – *Epítome da vida...*, cod. CV/1-2, f. 18v.

<sup>21</sup> “Colhe-se primeiro, que é muito justo, muito santo, muito louvável, que todos os fiéis de Jesus Cristo, religiosos, seculares, homens, mulheres, casados, solteiros, trabalhadores, ociosos, nobres, mecânicos, sábios, idiotas, rústicos, cidadãos, brancos, e negros, cativos ou forros sigam o teor da vida espiritual”, cf. ANUNCIACÃO, frei Francisco – *Vindícias da...*, *ob. cit.*, p. 140.

deveria ler sentindo que conforme Cristo colocava “suavemente a mão nos olhos para te curar da tua cegueira”, precisava ponderar que “cada palavra te bate à porta da alma, para que o deixes entrar nela”<sup>22</sup>.

É imprescindível ainda assinalar que a corrente não foi uníssona em sua história<sup>23</sup>. Ao longo dos anos contou com a participação de diversos sujeitos e passou por transformações internas. Embora não caiba aqui uma discussão mais aprofundada sobre estas nuances e transformações, é perceptível que o movimento e seus adeptos foram, aos poucos, deixando o claustro, ou a ideia de uma vida espiritual restrita aos muros do convento, em direção ao século ou, mais precisamente, à efetiva reforma dos mundanos.

A maioria dos bispos examinados neste estudo era proveniente das ordens regulares. Todavia, vale ressaltar, ao assumir a mitra e as funções episcopais, eles incorporavam um outro papel dentro da estrutura da Igreja. No governo diocesano, não viveriam enclausurados nos seus conventos, dedicados às suas obrigações religiosas e aos exercícios espirituais propostos pelo seu mentor, mas viveriam no século, sendo os encarregados de apascentar as almas dos fiéis. No exercício episcopal, os bispos jacobeus incorporariam a missão dos virtuosos e espirituais que tinham por objetivo conduzir os carnavais à salvação. O programa de reforma e as ações tomadas no decorrer dos governos episcopais evidenciam este projeto.

## O clero perfeito

Os jacobeus, como referido, separavam os homens em duas categorias: os virtuosos, perfeitos, puros e beatos e os mundanos, imperfeitos, relaxados e carnavais, imagem recorrente nas principais obras da corrente, a exemplo das de frei Francisco da Anunciação e frei Manuel de Deus. Estes autores, sem embargo, não construíram diretamente um modelo do clero secular ou definiram claramente como os sacerdotes poderiam atuar na reforma e cura das almas. Contudo, existe um claro paralelo entre a imagem arquitetada pelos precursores da jacobea e aquela delineada pelos bispos jacobeus durante o exercício episcopal. Nos textos pastorais, os bispos defenderiam uma profunda

---

<sup>22</sup> DEUS, frei Manuel de – *Peccador convertido ao caminho da verdade instruído com os documentos mais importantes para a observância da Lei de Deus*. Coimbra: Na Oficina de Antonio Simoens Ferreyra, 1728, p. 1-5. Frei Manuel de Deus, natural de Amieira, no Alentejo, foi um dos mais ilustres missionários do convento do Varatojo e teve papel importante na difusão da espiritualidade jacobea, ver SILVA, António Pereira da – *A questão do...*, ob. cit., p. 103-104.

<sup>23</sup> Tome-se, por exemplo, as fissuras surgidas dentro da corrente entre os regalistas e os ultramontanos à época da querela do *sigilismo*, ver SALES SOUZA, Everton. *Jansénisme et Réforme...*, ob. cit., p. 230-234. Sobre a querela ver o clássico trabalho de SILVA, António Pereira. *A questão do...*, ob. cit.

reforma da conduta do clero, atribuindo a eles o comportamento almejado dos virtuosos. A transformação dos eclesiásticos tinha ainda um fim prático. Nas cartas pastorais, editais e portarias direcionadas ao clero, os bispos realçariam a imprescindível reforma do clero para atingir a reforma dos fiéis. A atenção maior, evidentemente, voltava-se para os eclesiásticos que exerciam as funções paroquiais, responsáveis diretos pela cura das almas e doutrinação dos fiéis.

Em uma pastoral de 1726, D. Frei Antônio de Guadalupe<sup>24</sup> frisava que os sacerdotes deveriam ser pessoas “virtuosas e sábias” e deveriam “apascentar o povo”, sendo nestas paragens os coadjutores do bispo. Numa segunda carta, datada de 1728, publicava uma série de orientações gerais ao clero secular e regular e aos seus diocesanos, evidenciando o papel de modelo que os clérigos deveriam desempenhar. O bispo afaçava que “a modéstia e bom procedimento dos sacerdotes naturalmente conduz para a reformation dos seculares”<sup>25</sup>.

Já em 1742, numa carta pastoral publicada logo após as primeiras visitas diocesanas na cidade do Rio de Janeiro, D. Frei João da Cruz<sup>26</sup> exortava os párocos a cumprir com as suas obrigações, tendo em mente que eram “pastores de ovelhas católicas” a quem deviam “o pasto espiritual”. Os párocos precisavam zelar pelos seus fregueses, não se aproveitando das benesses sem administrarem o sustento e não se vangloriando dos títulos de vigários e curas, mas enchendo “o lugar com as obras”. A partir da melhoria da conduta do clero, ele esperava a “reforma de costumes e aumento de virtudes que deve principiar pelos eclesiásticos para que os seculares os imitem vendo o exemplo que lhes dão”. Esperava que daquele dia em diante tivesse apenas motivos para louvar o desempenho dos párocos e não causas para os repreender. Nesta mesma pastoral, o bispo fluminense reiterava a obrigação dos párocos de doutrinar os fregueses, pois eles eram os seus “mestres espirituais”<sup>27</sup>.

O modelo propugnado pela jacobina aparece de modo ainda mais manifesto

<sup>24</sup> No século chamado de Antônio de Sá Cerqueira, Guadalupe nasceu em Amarante em 1672. Realizou a formação inicial no Colégio de Jesus de Braga e, na Universidade de Coimbra, obteve o grau de bacharel em Direito Canônico. Era juiz de fora de Trancoso, quando resolveu mudar de vida e tomar o hábito franciscano. Na ordem, estudou Teologia e tornou-se pregador. Foi eleito bispo do Rio de Janeiro em 1722, mas apenas foi preconizado em 21 de fevereiro de 1725. Em 1739, foi promovido para a diocese de Viseu, mas faleceu antes de tomar posse, ver MENDES, Ediana Ferreira – *Da Universidade...*, *ob. cit.*, p. 154-159 e 201.

<sup>25</sup> Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro [ACMRJ] – *Livro de Pastorais e Editais (1742-1838)*, cota E-236, f. 45 e 48.

<sup>26</sup> João Salgado Castilho, seu nome secular, nasceu em Lisboa em 28 de dezembro de 1694. Optou cedo pela vida religiosa, professando o hábito dos carmelitas descalços em 22 de junho de 1713. Estudou Teologia na ordem e foi lente de Filosofia e Teologia, prior do convento de Santa Cruz do Buçaco e do Colégio de Braga e foi definidor geral da província de Portugal, em Castela. Foi provido bispo do Rio de Janeiro em 1740, tomando posse no ano seguinte. Em 1745, entretanto, decidiu renunciar ao bispado fluminense, retornando ao reino. Foi, posteriormente, provido bispo de Miranda em 1750, falecendo alguns anos depois, ver MENDES, Ediana Ferreira – *Da Universidade...*, *ob. cit.*, p. 204-206 e 221.

<sup>27</sup> ACMRJ] – *Livro de Pastorais e Editais (1742-1838)*, cota E-236, f. 8v-9.

na carta pastoral de D. Frei Antônio do Desterro<sup>28</sup> datada de 11 de maio de 1754. O prelado asseverava que os sacerdotes eram “vice gerentes de Deus na terra” e a sua dignidade era tão sublime que deveria competir em “igualdades com os Anjos”. Os sacerdotes precisariam, portanto,

*ser mais do que os mais homens, perfeitos, correspondendo com a Santidade da vida, autores, e ornatos a tão sublime dignidade, portando-se em tudo com modéstia, pureza, e honestidade, compondo com tanta moderação, e gravidade as suas ações, que parecem todas nascidas de um homem novo só para Deus, criado em Santidade, e justiça, diversificando-se dos Seculares nisto, e no desprezo das vaidades mundanas, mostrando sempre pureza das suas almas na modéstia, humildade, e decência [...]*<sup>29</sup>.

A distinção entre os perfeitos e os imperfeitos, entre os virtuosos e os carnavais é evidente. Nesta separação, o clero secular aproximar-se-ia da conduta dos espirituais. Noutra pastoral, de 17 de julho de 1758, o prelado fluminense construía a imagem do clero como “espelho” dos seculares, reavivando a ideia dos antecessores de que o sacerdote deveria encarnar o modelo de perfeição a ser seguido<sup>30</sup>.

Esta figura de linguagem já havia sido usada por D. Frei José Fialho<sup>31</sup> em Olinda. Em uma pastoral, de 19 de fevereiro de 1726, o prelado definiu o perfil ideal do clero, quando deveriam ser “modestos nos seus vestidos, acautelados nas suas palavras e em todas as ações inclinados à virtude, para que sejam espelho a cuja vista os seculares emendem as ações e defeitos das suas vidas”<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Natural de Viana do Castelo, Antônio Malheiro nasceu em 13 de junho de 1694. Tomou o hábito beneditino, professando no mosteiro de S. Bento de Tibães em 1711. Na Universidade de Coimbra, obteve o grau de doutor em Teologia e, posteriormente, exerceu várias funções na sua ordem, sendo lente de Filosofia e Teologia, abade do Colégio de Nossa Senhora da Estrela e reformador da província beneditina no Brasil. Foi preconizado bispo de Angola em 1738, sendo transferido para o Rio de Janeiro em 1745. Durante a conjuntura de expulsão da Companhia de Jesus, incorporou fervorosamente o discurso antijesuítico e buscou se aproximar do centro político e do seu principal ministro, Sebastião José de Carvalho e Melo. Teve um longo episcopado, falecendo em 1773, aos 79 anos de idade, ver MENDES, Ediana Ferreira – *Da Universidade...., ob. cit.*, p. 222-223 e 276.

<sup>29</sup> A pastoral destinava-se à reforma dos trajes e uso de ornatos exteriores, cf. ACMRJ – *Livro de Pastorais e Editais (1742-1838)*, cota E-236, f. 108v.

<sup>30</sup> ACMRJ – *Livro de Pastorais e Editais (1742-1838)*, cota E-236, f. 86-86v.

<sup>31</sup> José Fialho nasceu em Vila Nova de Cerveira em 13 de dezembro de 1673 e, em 1696, ingressou na ordem cisterciense. Em Coimbra, realizou os estudos no Colégio de S. Bernardo e obteve na universidade o título de Doutor em Teologia. Foi eleito bispo de Olinda em 21 de fevereiro de 1725, governando esta diocese até à sua promoção ao arcebispado da Bahia em 1738. A passagem pela Bahia foi, contudo, muito breve, pois logo foi promovido ao bispado da Guarda. Faleceu em 1741 sem iniciar o governo do bispado reinol, ver MENDES, Ediana Ferreira – *Da Universidade...., ob. cit.*, p. 349-351, 378 e 514.

<sup>32</sup> Cito a partir de BARATA, Cónego José do Carmo – *História eclesiástica de Pernambuco*. Recife: Imprensa Industrial, 1922, p. 59.

Por fim, D. Luís Álvares de Figueiredo<sup>33</sup> construiu numa carta pastoral destinada aos pregadores uma metáfora bastante similar. No texto, o arcebispo da Bahia afirmava que os oradores eram os seus “coadjutores e consortes” e eram o “sal” e a “luz”, sendo “luz para instruir, e alumiar adiante, e sal para conservar sem corrupção o corpo místico da Igreja Católica, que são os seus fiéis”. Advertia que não desviassem da luz, nem corrompessem 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”<sup>34</sup>.

A imagem arquitetada pelos bispos jacobeus aqui examinados era a do clero secular como um espelho das virtudes. Os clérigos precisavam refletir nos fiéis uma conduta circunspecta, recheada de boas obras, e uma vivência cristã e espiritual perfeita. Para atingir a transformação dos fiéis, era, portanto, imperativa uma profunda reforma do clero.

### **Controle e vigilância sobre a conduta do clero**

Os instrumentos direcionados ao disciplinamento social foram fortalecidos após o fim do Concílio de Trento. O conceito de disciplinamento social, em linhas gerais, é aqui compreendido como as estratégias construídas pelas igrejas confessionais e os estados modernos para uniformizar e controlar as consciências e os comportamentos, fortalecendo a obediência às instituições eclesásticas e civis<sup>35</sup>. Neste processo, construiu-se todo um aparato institucional que possibilitaria aos agentes, como os bispos, párocos e regulares, incutir nas mentes das populações formas de crenças e de vivência religiosa. Estas ferramentas

---

<sup>33</sup> Natural de Vila Real e batizado em 8 de outubro de 1670, Álvares de Figueiredo iniciou seus estudos no Colégio de Jesus de Braga, passando depois para a Universidade de Coimbra, onde atingiu o grau de Licenciado em Cânones. Fez prodigiosa carreira eclesiástica no arcebispado bracarense, exercendo as funções de vigário-geral de torre do Moncorvo, abade de S. Miguel de Entre os Rios, vigário-geral do arcebispado, desembargador da Relação Eclesiástica e, por fim, bispo coadjutor com o título de Uranópolis. Foi preconizado arcebispo da Bahia em 1725, permanecendo nesta função até o seu falecimento em 27 de agosto de 1735, ver MENDES, Ediana Ferreira – *Da Universidade...., ob. cit.*, p. 485 e 509.

<sup>34</sup> 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).

<sup>35</sup> Sobre o conceito de disciplinamento social ver REINHARD, Wolfgang – *Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*. In PRODI, Paolo – *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina dela società tra medioevo ed età moderna*. Bologna: Società editrice il Mulino, 1994, p. 101-123 e na mesma obra SCHILLING, Heinz – *Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Um bilancio provvisorio della ricerca storica*, p. 125-160. Para uma revisão histórica do conceito ver PROSPERI, Adriano – *Disciplinamento: la construcción de un concepto*. In UNDURRAGA, Verónica y GAUNE, Rafael. *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa*. Santiago: Uqbar Editores, Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, vol 292, Fondo del Libro, 2014, p. 47-56.

seriam de importância ímpar para estes bispos jacobeus, pois permitiriam a busca de caminhos para imprimir nos seus diocesanos uma prática devocional e comportamental mais próxima às bases da sua corrente de espiritualidade. Dessa forma, no exercício do múnus episcopal, ver-se-á o contundente uso das visitas pastorais, do reforço da frequente confissão, da pregação, na melhoria da formação inicial do clero e no controle da atividade paroquial, desde a fiscalização sobre a obrigatoriedade da residência até à vigilância sobre a conservação dos registros de casamentos, batizados e óbitos<sup>36</sup>. A argumentação central proposta neste artigo recai, portanto, sobre o papel exercido pelos bispos no ordenamento e disciplinamento social do clero secular, sobretudo no que toca a uma tentativa de enquadrar a atividade da cura das almas dentro de um modelo.

Viu-se que as cartas pastorais foi o instrumento para a idealização do modelo a ser alcançado pelos eclesiásticos, mas foi, de igual maneira, a ferramenta para impor medidas, vigiar e fiscalizar a conduta do clero. O projeto de reforma dos bispos jacobeus era amplo e almejava uma reforma completa da conduta dos eclesiásticos e, no tocante aos fiéis, buscava enquadrar as devoções, estorvando práticas entendidas como gentílicas e profanas, tais como o uso de açoites, as danças, batuques e comédias. Não obstante, os prelados jacobeus não esqueceram dos aspectos temporais e tentaram, com maior ou menor destreza política, defender a jurisdição do ordinário, aumentar as rendas da mitra, investir nas estruturas diocesanas e na construção de obras essenciais como seminários e aljubes<sup>37</sup>.

A reforma do clero secular era, no entanto, um dos principais focos e tornava-se uma questão estratégica, pois, como foi apontado, este deveria ser o espelho, a via e o instrumento da reforma dos fiéis. Para alcançar este objetivo, os bispos jacobeus examinados tomaram dois distintos caminhos, o primeiro de investir numa melhor formação do clero e determinar regras mais rigorosas para ordenação e, no segundo momento, o de reprimir os comportamentos entendidos como desviantes.

No Rio de Janeiro, uma das primeiras medidas tomadas por D. Frei Antônio de Guadalupe foi verificar o estado do clero local, convocando todos os sacerdotes para exame, sobretudo sobre o conhecimento de teologia moral. Procedimento adotado por outros bispos jacobeus coevos, a exemplo de D. Frei Manuel Coutinho, bispo do Funchal, em 1725. Guadalupe logo

<sup>36</sup> Acerca das ferramentas de controle e repressão utilizados pelas instituições eclesiásticas, ver PALOMO, Federico – *A Contra-Reforma em Portugal. (1540-1700)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006, p. 30-42.

<sup>37</sup> Sobre aspectos gerais dos governos episcopais destes bispos, ver MENDES, Ediana Ferreira – *Da Universidade...*, *ob. cit.*, SALES SOUZA, Everton – D. Fr. Antônio..., *ob. cit.*, p. 137-165 e MARQUES LUZ, Ellen Cristina – *Um Arcebispo Jacobeu na Bahia colonial? D. Luís Álvares de Figueiredo (1670-1735): Carreira, Redes e Ação Episcopal*, «Via Spiritus», vol. 27, 2020, p. 167-196.

percebeu a imperícia de vários clérigos, pois destes primeiros exames muitos saíram reprovados, inclusive alguns párocos. De imediato, determinou novas inquirições sobre os patrimônios dos sacerdotes que aguardavam as últimas ordens, impôs aos ordinandos a realização de exercícios espirituais no Colégio de Jesus e estipulou a realização de inquirições *de genere, vita et moribus* para todos os pleiteantes ao sacerdócio. Na pastoral de 9 de julho de 1726, definiu os critérios para as ordenações. As regras impostas pelo prelado não destoavam daquelas usualmente requeridas para o acesso ao sacerdócio, no entanto, o bispo buscava com essa medida demarcar a diferença do seu governo com os anteriores, demonstrando que estas normativas seriam seguidas com maior rigor. Guadalupe insistia na pastoral que verificaria a limpeza de sangue e o conhecimento da doutrina e que os candidatos deveriam ter “procedimentos louváveis e livres de crimes, negócios e dívidas”, frequentar os sacramentos da confissão e da comunhão e acompanhar o viático<sup>38</sup>.

Para facilitar ainda mais as inquirições de *genere*, D. Frei João da Cruz alvitrou aos párocos o zelo no registro dos assentos de batismo, que deveriam conter as informações das naturalidades dos pais e avós, as alcunhas, o local de residência e os ofícios. Na sua visão, os candidatos ao sacerdócio deveriam ter boa vida e costumes, usar roupas honestas, usando vestidos compridos e sem “cabeleiras ou perucas”, confessar-se todos os meses, praticar a oração mental, acompanhar o Santíssimo Sacramento, frequentar as doutrinas dos párocos, estudar Teologia Moral, ter conhecimento das cerimônias da Igreja e do cantochão e, por fim, que não andassem em “más companhias”, nem frequentassem festas e folguedos ou ficassem de galhofas. Ele sabia que muitos tonsurados não tinham uma real vocação e admoestava, dessa forma, os “pretendentes ardis” que procuravam o estado eclesiástico sem a intenção sincera de servir a Deus, além de reafirmar que não aceitaria pedidos de particulares para provimentos de benefícios<sup>39</sup>.

Em Olinda, em 1726, D. Frei José Fialho de igual modo decidiu suspender as ordens concedidas pelo cabido sede vacante e convocar todos para novos exames de doutrina e de latim. O bispo também buscou ser mais vigilante na concessão de novas ordens, realizando as inquirições *de genere* e as de patrimônio, verificava as informações de batismo, requeria certidão que o candidato não tinha antecedentes criminais e realizava um exame de doutrina, ciência e

<sup>38</sup> Arquivo Histórico Ultramarino [AHU] – Rio de Janeiro Avulsos, cx. 16, doc. 1808, 28 de junho de 1726; Arquivo Segreto Vaticano [ASV] – Congregazione del Concilio, Relationes Dioecesium, 729 (Fluminis Januarii), folha sem numeração e ACMRJ – *Livro de Pastorais e Editais (1742-1838)*, cota E-236, f. 45-45v. Sobre D. Frei Manuel Coutinho, ver TRINDADE, Ana Cristina Machado – *O Episcopado de D. Frei Manuel Coutinho, 1725-1741*. Tese de doutorado em História, Faculdade de Letras, Universidade da Madeira, 2014.

<sup>39</sup> ACMRJ – *Livro de Pastorais e Editais (1742-1838)*, cota E-236, f. 11v.

conhecimento das constituições da Bahia<sup>40</sup>.

D. Luís Álvares de Figueiredo adotou medidas similares às tomadas por D. Frei José Fialho, realizando exames sobre o conhecimento de doutrina, canto gregoriano, língua latina e casuística, investigando a vida pregressa dos candidatos ao sacerdócio e sendo rigoroso com a limpeza de sangue e idade mínima. Além de impor aos recém ordenados a obrigação de fazer exercícios espirituais no Colégio de Jesus antes de celebrarem a primeira missa e, aos pleiteantes às primeiras ordens, determinava a prática da oração mental<sup>41</sup>.

O zelo com o conhecimento dos sacerdotes em teologia moral e casuística era comum entre estes prelados. Este cuidado relacionava-se diretamente com a preocupação em vigiar e controlar a atividade dos confessores. A preocupação jacobea em zelar pelo exame de consciência e pela boa relação com os diretores espirituais transparece no pensamento destes bispos. Nas palavras de D. Frei João da Cruz, por exemplo, os confessores deveriam agir com “prudência, zelo e gravidade para com os penitentes, admoestando-os [para] que se exercitem em virtudes”<sup>42</sup>. Os sacerdotes deveriam conhecer bem os casos para agir com maior rigor na vigilância dos fiéis e atuar mais incisivamente no foro da consciência. Sob esta perspectiva, estes bispos foram cautelosos na concessão de licenças aos confessores. A maioria impôs, aliás, a obrigatoriedade de exames de doutrina como requisito para a concessão das autorizações, a exemplo de D. Frei Antônio de Guadalupe e de D. Frei João da Cruz<sup>43</sup>. O procedimento mais distinto foi adotado por D. Frei José Fialho, em Olinda. No exame dos confessores e pregadores, o prelado designava mestres responsáveis pelos exames, conquanto, no caso dos regulares, ele subdelegava esta prerrogativa às ordens que avaliavam os próprios religiosos<sup>44</sup>.

Na perspectiva destes antístites, o estudo da teologia moral deveria ser parte da rotina dos párocos e dos capelães e, para tanto, recomendaram a realização de colóquios sobre estes temas com dias e horários determinados. Em Olinda, por exemplo, Fialho estipulou aos sacerdotes da cidade a frequência às leituras de teologia moral por duas horas e aos do interior a realização de conferências

<sup>40</sup> ASV – Congregazione del Concilio, Relaciones Dioecesium, 596 (Olinden), folha sem numeração; BARATA, Cônego José do Carmo – *História...*, *ob. cit.*, p. 58-59 e CAMPPELLI, João da Apresentação – *Epítome da vida e ações e morte do Ilmo. E Revmo. Bispo de Pernambuco, Arcebispo da Baía e Bispo da Guarda em Portugal D. frei José Fialho*. In: Bonifácio Mueller – *Dom frei José Fialho, Bispo de Olinda e Arcebispo da Bahia*, «Revista Eclesiástica Brasileira», vol. 14 (1954), p. 87.

<sup>41</sup> HONORATO, Joam – *Oraçam fúnebre nas exéquias do Illustrissimo, e Reverendissimo D. Luiz Alvares de Figueiredo Arcebispo metropolitano da Bahia celebradas na Cathedral da mesma Cidade ao primeiro de outubro de 1735*. Lisboa Occidental: na officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1737, p. 9 e ASV – Congregazione del Concilio, Relaciones Dioecesium, 712 (Salvatoris in Brasilia), folha sem numeração.

<sup>42</sup> ACMRJ – *Livro de Pastoraes e Editais (1742-1838)*, cota E-236, f. 10v.

<sup>43</sup> ACMRJ – *Livro de Pastoraes e Editais (1742-1838)*, cota E-236, f. 10 e 46v-47v.

<sup>44</sup> CAMPPELLI, João da Apresentação – *Epítome...*, *ob. cit.*, vol. 14, p. 87.

sobre casos de moral. Álvares de Figueiredo introduziu nas igrejas de Salvador conferências mensais sobre teologia moral, casos de consciência e ritos sagrados que deveriam contar com a participação de todos os clérigos. Na visão de Guadalupe, o silêncio na Sacristia era fundamental e era terminantemente proibido manter conversações, exceto se fossem sobre casos de moral<sup>45</sup>. As conferências ou reuniões centradas no estudo de moral replicavam, grosso modo, os primórdios da jacobea. Os sacerdotes deveriam se reunir para tratar das coisas de Deus, tendo conversas e fazendo reflexões sobre questões fundamentais.

No tocante à educação do clero, salienta-se as grandes semelhanças deste projeto de reforma com aquele defendido pela reforma católica e pelos preceitos tridentinos. Alguns bispos encarnaram vigorosamente o papel de reformador e buscaram, desde as primeiras orientações emanadas de Trento, inserir no exercício do múnus episcopal questões e temas tidos como essenciais. Carlos Borromeo, arcebispo de Milão entre 1564 e 1584, logo tratou de cumprir estas determinações, convocando um sínodo e, posteriormente, um concílio provincial, quando se focou prioritariamente na disciplina e conduta dos eclesiásticos. Dos diversos sínodos e concílios realizados por este arcebispo, formou-se um vultoso compêndio legislativo, tornando-se efetivamente um “modelo concreto de governo pastoral para toda a Igreja no período moderno”<sup>46</sup>. Além disso, investiu na criação de várias instituições de ensino e na melhoria da educação dos aspirantes a sacerdotes. Em Portugal, já se referiu o papel desempenhado pelo arcebispo de Braga D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1559-1582) que buscou melhorar a educação do clero, criando instituições de ensino de teologia moral, e fundou o seminário diocesano, um dos principais preceitos defendidos pelas disposições tridentinas. Estes antístites percebiam a importância da reforma do clero como caminho de atingir a reforma dos fiéis<sup>47</sup>. Conduta e estratégias retomadas pelos bispos jacobeus analisados neste estudo.

Quanto ao tópico da confissão, os bispos demonstraram preocupação especial com a administração deste sacramento às mulheres. Uma das máximas da jacobea aconselhava o total afastamento dos virtuosos do trato com a mulher, todavia, estes poderiam cuidar da sua direção espiritual desde que todos os colóquios decorressem dentro do confessionário<sup>48</sup>. Os padres espirituais estavam

<sup>45</sup> ASV – Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, 596 (Olinden) e 712 (Salvatoris in Brasilia), folhas sem numeração e ACMRJ – *Livro de Pastorais e Editais (1742-1838)*, cota E-236, f. 47v.

<sup>46</sup> PATRIZI, Elisabetta – *Carlo Borromeo, Archbishop of Milan, in the midst of religious disciplining, pastoral renewal and Christian education (1564-1584)*, *History of Education & Children's Literature*, III, 1, 2008, p. 40, tradução livre do inglês.

<sup>47</sup> Idem, p. 33-60.

<sup>48</sup> SILVA, António Pereira da – *A questão do...*, *ob. cit.*, p. 83.

proibidos de falar com as mulheres fora da confissão e de visitá-las, exceto em caso de iminência de morte. Frei Francisco da Anunciação alertava que, embora a demora no confessorário pudesse causar escândalo, era este o lugar ideal para que as mulheres narrassem seus pecados, fizessem o exame de consciência e tratassem das questões espirituais<sup>49</sup>. Nesta linha, tanto D. Frei Antônio de Guadalupe quanto D. Frei João da Cruz advertiram os párocos a somente confessarem mulheres nos confessorários e através de grades, mantendo assim a distância necessária<sup>50</sup>. De fato, a importância da confissão foi revigorada desde os primórdios da Reforma católica, pois, ao passo que iam se intensificando a produção de obras com casos de consciência ia se consolidando o pensamento sobre a importância da frequência como via de interiorizar nos fiéis os preceitos fé e intensificar a penitência do espírito<sup>51</sup>.

Em paralelo à vigilância sobre a conduta dos confessores, os bispos jacobeus igualmente supervisionaram de perto a atividade dos pregadores. Como notou Antônio Silva e, posteriormente, João Lavrador, a atividade concionatória era fundamental para os jacobeus, pois a pregação era o principal instrumento para levar os ideais da jacobea a pessoas de quaisquer condições sociais e o meio mais eficaz de alcançar a conversão dos carnis<sup>52</sup>. No exercício episcopal, os bispos advertiram os pregadores a usar o púlpito para a doutrinação, tocando em temas relevantes e censurando o uso para realização de sátiras e comédias. Além de alvitrar aos párocos, como no caso dos confessores, a exigência de licença do ordinário<sup>53</sup>. Atente-se que estas medidas miravam tanto o clero secular quanto o regular.

D. Luís Álvares de Figueiredo, em 1725, por exemplo, advertiu os pregadores a não proferirem “fúteis e infrutuosas pregações”. O arcebispo acautelava os pregadores a ter “ações, e palavras consideradas, modestas, e dirigidas somente a utilizar, e edificar os povos, sem ostentação de eloquência, memória, discrições, e outras vãs aparências ações impróprias de Pregadores sagrados”. Censurava as homilias com “palavras jocosas, e facetas, e de referir opiniões singulares, milagres falsos, e exemplos” e de “satirizar, ou repreender vícios”, sobretudo de pessoas públicas. Os discursos precisavam ser “claros, graves, pausados, modestos, e nunca irados”. Mais uma vez, aparece nas palavras do prelado o

<sup>49</sup> LAVRADOR, João Pimentel – *Pensamento teológico...*, *ob. cit.*, p. 130-132

<sup>50</sup> ACMRJ – *Livro de Pastorais e Editais (1742-1838)*, cota E-236, f. 9 e 47v.

<sup>51</sup> FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Da reforma da Igreja...*, *ob. cit.*, p. 28.

<sup>52</sup> SILVA, Antônio Pereira da – *A questão do...*, *ob. cit.*, p. 130-132 e LAVRADOR, João Pimentel – *Pensamento teológico...*, *ob. cit.*, p. 135-136.

<sup>53</sup> Veja, por exemplo, ACMRJ – *Livro de Pastorais e Editais (1742-1838)*, cota E-236, f. 10 (pastoral de D. Frei João da Cruz) e f. 48v (pastoral de D. Frei Antônio de Guadalupe). Sobre a atuação do episcopado na vigilância dos pregadores, ver PAIVA, José Pedro – *Episcopado e pregação no Portugal moderno: formas de actuação e de vigilância*, «Via Spiritus», n.º 16 (2009), p. 9-44.

reflexo da espiritualidade jacobea. Os pregadores deveriam explicar a palavra de Deus

*com toda a eficácia, para que aproveite a suas almas na exaltação da virtude, detestação dos vícios, e reformation dos costumes, e não de passagem, e perfunctoriamente, 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<sup>54</sup>.*

Aliás, vale notar, os bispos jacobeus eram frequentadores do púlpito e os biógrafos e panegíricos destacavam a relevância desta prática no exercício episcopal. Segundo Campelli, D. Frei José Fialho tinha tantos dotes naturais e tanto talento no púlpito que produziu as “mais sinceras conversões”. D. Luís Álvares de Figueiredo, conforme o jesuíta João Honorato, dedicava os seus sermões à doutrina, repartindo entre os fiéis estas “esmolas espirituais”. Por fim, apenas para citar mais um exemplo, D. Frei Antônio de Guadalupe, exímio pregador antes mesmo de tomar o báculo, teve alguns dos sermões proferidos no Rio de Janeiro publicados postumamente<sup>55</sup>.

Coaduna-se com o plano de melhorar a formação do clero secular, o ímpeto dos bispos jacobeus em criar seminários episcopais ou de melhorar a sua formação inicial. Com as determinações tridentinas em mente, D. Frei Antônio de Guadalupe esforçou-se para dotar a diocese do Rio de Janeiro de um seminário. A fundação foi projetada nos primeiros anos de governo, não obstante, o bispo somente conseguiu efetivar o seu desejo muitos anos depois, após conseguir da Coroa autorização para aplicar na edificação do seminário os rendimentos da capela de Nossa Senhora do Desterro. O seminário de S. José foi finalmente fundado em 3 de fevereiro de 1739<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> ANTT – Manuscritos da Livraria, “Pastoral do arcebispo ...”. Lisboa Ocidental, Na oficina de Pascoal da Silva, 1725, n° 1099 (22).

<sup>55</sup> Ver, respectivamente, CAMPELLI, João da Apresentação – *Epitome...*, ob. cit., vol. 12, fasc. 2 (1952), p. 362; HONORATO, Joam. *Oração...*, ob. cit., p. 10-11 e GUADALUPE, D. Fr. Antônio de – *Sermões do Excelentíssimo, e Reverendíssimo D. Fr. Antonio de Guadalupe, Religioso Menor da Santa Provincia de Portugal, Bispo do Rio de Janeiro, e nomeado de Viseu*. Lisboa: Na Oficina de Miguel Manescal da Costa, Impressor do Santo Officio, 1749, 4 tomos.

<sup>56</sup> ANTT – Chancelaria de D. João V, livro 131, f. 64-64v e ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e – *Memórias Históricas do Rio de Janeiro e das provincias anexas à jurisdição do Vice-rei do Estado do Brasil*. Rio de Janeiro: Na impressão régia, 1822, tomo VII, p. 218. Além do caso de Guadalupe, D. Frei Manuel da Cruz foi outro bispo

Anos depois, coube ao seu sucessor, também jacobeu, buscar reformar o seminário visto que o comportamento dos seminaristas não condizia com os parâmetros almejados. Através da carta pastoral de 12 de outubro de 1762, D. Frei Antônio do Desterro buscou emendar os seminaristas, após constatar a sua “grande relaxação”. Os seminaristas não cumpriam os Estatutos da instituição, as horas de estudo e recolhimento, ficando passeando pelos campos ou nas janelas do seminário, não obedeciam aos superiores e não respeitavam o silêncio. O bispo determinou, portanto, a punição dos infratores<sup>57</sup>. Estas ações apontam que estes antístites buscavam agir em diferentes frentes. Ao passo que era fulcral a reforma profunda do clero atuante nas dioceses, seria ainda mais determinante a formação dos novos sacerdotes dentro de moldes mais rigorosos, focando em elementos tidos como essenciais, a exemplo do estudo da teologia moral.

Outra via de ação seria a repressão de comportamentos e condutas tidas como desviantes. Não obstante, a ausência generalizada de fontes oriundas da justiça eclesiástica de Pernambuco, Rio de Janeiro e da Bahia dificulta a compreensão completa sobre a atuação nesta esfera. Ainda assim, alguns casos permitem vislumbrar como estes prelados buscaram o enquadramento dos sacerdotes. D. Frei Antônio de Guadalupe ficou chocado com a inépcia e a devassidão de alguns clérigos e ao seu mentor, o cardeal da Mota, relatou alguns episódios. Narrou o caso do filho do tesoureiro-mor que havia cometido um homicídio e fugido vestido com roupas de mulher; tratou de um que tinha furtado a filha de uma negra e de outro que vivia amancebado e bêbado. O prelado buscou, todavia, repreender com cautela os clérigos de mal procedimento, evitando grandes dissídios. Em Olinda, D. Frei José Fialho também agiu com prudência, compreendendo que “a espada do eclesiástico não era para despique de paixões particulares, mas sim para os rebeldes e contumazes contra a Igreja”<sup>58</sup>. Argúcia política, aliás, não constatada em outros jacobeus<sup>59</sup>.

O modo de comportamento dos virtuosos reverberaria nos trajes e vestidos

---

jacobeu empenhado na construção de um seminário diocesano nas duas dioceses que governou, Maranhão e Mariana, SOARES, Kate Dayane Araújo – *O governo episcopal de Dom Frei Manuel da Cruz no bispado do Maranhão (1739-1747)*. Dissertação de mestrado em História, Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, 2016, p. 54-59 e SANTOS, Patrícia Ferreira dos – *Poder e palavra: discursos, contendas e direito de padroado em Mariana (1748-1764)*. São Paulo: HUCITEC, FAPESP, 2011, p. 113.

<sup>57</sup> ACMRJ – *Livro de Pastorais e Editais (1742-1838)*, cota E-236, f. 28v-29v.

<sup>58</sup> Ver, respectivamente, AHU – Rio de Janeiro Avulsos, caixa 16, doc. 1808, 28 de junho de 1726 e CAMPELLI, João da Apresentação – *Epitome...*, vol. 14, p. 88.

<sup>59</sup> Tome-se, por exemplo, as querelas enfrentadas por D. Frei Inácio de Santa Teresa, em Goa, e D. Frei Luís de Santa Teresa em Olinda, ver, respectivamente, ALVES, Ana Maria Mendes Ruas – *“O Reyno de Deos e a sua justiça”. Dom Frei Inácio de Santa Teresa (1682-1751)*. Tese de doutorado em História, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 2012 e Paiva, José Pedro – *Reforma religiosa, conflito, mudança política e cisão: o governo da diocese de Olinda (Pernambuco) por D. Fr. Luís de Santa Teresa (1738-1754)*, «Revista de História da Sociedade e da cultura», 8 (2008), p. 161-210.

usados pelos sacerdotes. Os bispos fluminenses D. Frei Antônio de Guadalupe e D. Frei João da Cruz exprobaram o uso de trajes inapropriados ao estado eclesiástico, tais como, perucas, chapéus com enfeites, o uso de botões de ouro ou prata nos colarinhos e camisas e sapatos ornados. Também interditaram o porte de armas e a frequência a jogatinas. Reprimendas reiteradas por D. Frei Antônio do Desterro em carta pastoral de 11 de maio de 1764, quando censurou o uso de trajes “imodestos, vaidosos e secularizados”<sup>60</sup>. A correção das vestes dos eclesiásticos seguia a 14ª máxima da jacobea, na qual reiterava justamente a exatidão dos trajes<sup>61</sup>.

A vigilância dos jacobeus sobre a atividade paroquial era ainda mais rigorosa, já que os párocos eram os agentes diretos da reforma dos fiéis. Nesta linha, a ênfase na transformação dos párocos em virtuosos era ainda mais essencial para refletir nos seus fregueses uma espiritualidade mais circumspecta e, mais próxima, ao gosto jacobeu. No Rio de Janeiro, D. Frei Antônio de Guadalupe e D. Frei João da Cruz optaram por publicar logo no início do governo longas pastorais com recomendações gerais aos párocos e demais eclesiásticos. Em linhas gerais, advertiram os párocos sobre a obrigação de residência e a não deixar a cargo dos coadjutores a obrigação de rezar as missas. Recomendaram o asseio da igreja, a não utilização de alfaias não sagradas, a conservação do silêncio na sacristia, a composição do rol dos confessados, com a inclusão dos escravos, a realização de conferências de moral e o ensino da doutrina cristã em todos os domingos. Algumas destas diretrizes foram reiteradas por estes bispos nos capítulos de visitas pastorais deixados nas paróquias de Minas Gerais<sup>62</sup>.

D. Frei Antônio do Desterro foi igualmente incisivo na vigilância sobre a atividade paroquial, adotando como estratégia a censura de certas condutas em pastorais mais específicas. Assim, em 1748, relembra os párocos do dever de guardar os róis das desobrigas e a feitura dos assentos de batismos, casamentos e óbitos conforme o disposto pelas *Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia*; em 1751, exigia que inventariassem as licenças dos clérigos e coibissem a celebração de missas por aqueles que não detinham permissão; em 1753, reiterou esta proibição, desta vez, mirando os capelães que realizavam as cerimônias fúnebres e não registravam os óbitos nos livros paroquiais; em 1756, alvitrou aos clérigos a permanência nos confessionários no período da Quaresma e o acompanhamento do Santíssimo Sacramento e, em 1764, reavivou a obrigatoriedade do ensino da

<sup>60</sup> ACMRJ – *Livro de Pastorais e Editais (1742-1838)*, cota E-236, f. 11-11v, 48, 108v-109v.

<sup>61</sup> SILVA, Antônio Pereira da – *A questão do...*, *ob. cit.*, p. 83.

<sup>62</sup> RODRIGUES, Mons. Flávio Carneiro – *As visitas pastorais do século XVIII no bispado de Mariana, Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana*. Mariana: Editora Dom Viçoso, 2004, p. 35-48 e 60-79.

doutrina cristã, sobretudo, aos “rústicos, ignorantes e párvulos”<sup>63</sup>. Quanto ao bispo de Olinda D. Frei José Fialho e ao arcebispo da Bahia D. Luís Álvares de Figueiredo, embora exista um volume menor de fontes, os indícios aqui analisados apontam que foram igualmente vigilantes na fiscalização da conduta do clero e no enquadramento dos fiéis.

Os párocos também tinham a incumbência de repreender os comportamentos dos fiéis. Dessa forma, as pastorais e os capítulos de visitas recomendavam a total coerção da prática do concubinato, impondo sanções, como a negação de sacramentos aos reincidentes. Nesta linha, ainda alertavam os párocos sobre as obrigações pastorais relacionadas à população escravizada. Eles tinham por encargo cuidar da doutrinação, admoestar os senhores a deixar os domingos livres e permitir a assistência às missas, reprimir os enterramentos indevidos e a parca assistência religiosa<sup>64</sup>.

Outro fator fundamental na análise dos governos episcopais na América portuguesa e noutros espaços ultramarinos é a distância. Na perspectiva destes bispos, os párocos assumiam a função primordial na reforma e pastoreio das almas dos fregueses, sendo os principais agentes do disciplinamento social. Vale lembrar, a ênfase dada por Guadalupe no papel dos párocos como os seus “coadjutores” e na afirmativa de Desterro acerca do papel dos eclesiásticos como os “vice gerentes de Deus na terra”. Nesse sentido, na tentativa de remediar estas distâncias e manter o controle sobre a atividade paroquial, alguns bispos tomavam algumas medidas singulares. No Rio de Janeiro, por exemplo, D. Frei João da Cruz, requereu aos párocos o envio de um relatório semestral sobre o estado da freguesia, a vida e os costumes dos fregueses, sobretudo os clérigos<sup>65</sup>.

Vale salientar que os prelados jacobeus também pretenderam controlar e vigiar a atividade do clero regular. Neste caso, a ingerência dos bispos era menor, uma vez que as ordens religiosas não estavam submetidas à jurisdição ordinária e detinham uma série de privilégios e faculdades apostólicas. Os problemas enfrentados pelo arcebispo da Bahia D. Luís Álvares de Figueiredo, em seu projeto de controlar a vida dos religiosos da arquidiocese, dão uma ideia da situação. Na *relatio ad limina*, enviada a Roma, em 1733, o arcebispo arrolava uma série de desvios identificados no clero regular e rogava a intervenção da Sagrada Congregação dos Ritos. Em suma, o prelado relatou a imensidão de regulares que viviam fora dos conventos sem causa justificada e queixava-se de vários pontos que considerava um ataque

<sup>63</sup> ACMRJ – *Livro de Pastorais e Editais (1742-1838)*, cota E-236, f. 43-44, 73v-74v, 79-79v, 82 e 107-108v.

<sup>64</sup> ACMRJ – *Livro de Pastorais e Editais (1742-1838)*, cota E-236, f. 11v, 37v, 46-47v e 80. Sobre a percepção dos jacobeus sobre a sociedade colonial e, sobretudo, acerca da população escravizada, ver MENDES, Ediana Ferreira e SALES SOUZA, Evergton – Jacobeus nos trópicos. Olhares sobre a sociedade e enquadramento religioso na diocese fluminense (1725-1773), «Revista Brasileira de História», São Paulo, v. 40, n° 83 (2020), p. 57-78.

<sup>65</sup> ACMRJ – *Livro de Pastorais e Editais (1742-1838)*, cota E-236, f. 12.

à jurisdição episcopal. Reiterava o direito do ordinário de visitar as paróquias, chamadas de missões, de corrigir e emendar a conduta dos regulares, queixava-se de que os religiosos confessavam seculares sem licença, mantinham conversas com as freiras sem permissão do arcebispo, benziam paramentos de igrejas fora da sua alçada, construíam oratórios nas propriedades rurais sem licença do ordinário, além de celebrar matrimônios e batismos, contrariando os direitos paroquiais<sup>66</sup>.

Os textos pastorais refletiam, como se observou, as máximas e os ideais dos precursores da jacobea. Nas cartas, os bispos não hesitaram em propagandear a prática de alguns dos exercícios espirituais mais apreciados pela corrente. Na carta pastoral de maio de 1742, D. Frei João da Cruz recomendava aos párocos e aos capelães que tocassem o sino duas vezes ao dia, conclamando os fregueses a, em sua casa ou onde estivessem, lembrarem de fazer oração mental e levar seu pensamento a Deus. Reavivava que a oração mental era “o meio mais eficaz para alcançar nesta vida os bens temporais e espirituais e na outra [vida] a glória” e era o melhor “remédio para reformar a vida e costumes”, utilizando-se de livros espirituais, meditações acerca da morte de Cristo e os novíssimos do homem<sup>67</sup>. D. Frei Antônio do Desterro também recomendou a prática da oração mental. Em 12 de agosto de 1748, divulgava o breve *Quemadmodum*, de Bento XIV, e aconselhava a prática coletiva da oração todas as segundas, quartas e sextas, após às 17 horas, sendo todos convocados ao exercício através do toque dos sinos<sup>68</sup>. A defesa da oração mental, de uma vida recatada, focada nos exercícios espirituais e, de modo geral, dos ideais da corrente de espiritualidade serviu, destarte, como linha norteadora da ação episcopal dos bispos jacobeus do Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco examinados neste artigo.

### Considerações finais

Os bispos jacobeus insistiram na reforma do clero secular e, sobretudo, dos sacerdotes que ocupavam as funções de párocos, curas e capelães, pois reconheciam neles os principais agentes do enquadramento religioso dos fiéis e da aplicação das diretrizes de reforma. Um clero mais probo inspiraria nos súditos uma vida religiosa mais austera e mais condizente ao modelo jacobeu. Os sacerdotes deveriam se portar, portanto, como um espelho das virtudes.

<sup>66</sup> ASV – Congregazione del Concilio, Relaciones Dioecesium, 712 (Salvatoris in Brasilia), folha sem numeração.

<sup>67</sup> ACMRJ – *Livro de Pastorais e Editais (1742-1838)*, cota E-236, f. 9v. Note-se que a segunda parte da obra de frei Manuel de Deus, o *Peccador convertido*, livro espiritual direcionado à reforma dos pecadores, compõe-se justamente de um guia para a realização da oração mental com algumas meditações e matérias consideradas importantes, ver DEUS, frei Manuel de. *Peccador convertido...*, *ob. cit.*, p. 261-352. Os novíssimos correspondem aos quatro destinos do Homem: Morte, Juízo Final, Inferno e Glória.

<sup>68</sup> ACMRJ – *Livro de Pastorais e Editais (1742-1838)*, cota E-236, 40v-42.

Por fim, resta ainda avaliar se estas medidas surtiram efeito e se estes bispos foram capazes de disciplinar o comportamento dos eclesiásticos, além, é evidente, de refletir brevemente sobre a recepção destas medidas. Um dos caminhos possíveis para se perceber a eficácia das medidas seria a análise dos processos da justiça eclesiástica, quando seria possível perceber como os bispos se portaram diante das denúncias do mau comportamento do clero e como agiram na punição dos infratores. Este intento esbarra na reduzida quantidade de fontes remanescentes. Contudo, a partir dos casos que chegaram ao Conselho Ultramarino, pode-se perceber que a maioria buscou agir com certa cautela, reprimindo os desvios mais graves, mas sem causar grande comoção social. Ainda assim, estes bispos certamente cumpriram o importante papel de inculcar nas mentes destes eclesiásticos um modelo de conduta a ser seguido.

Outro caminho para vislumbrar a resistência ao projeto reformista é a eclosão de dissídios. Todavia, no exame dos governos destes antístites apareceram somente dissentimentos pontuais. A ausência de conflitos graves relaciona-se a uma conduta mais moderada adotada por estes prelados, diferente de outros governos episcopais jacobeus, marcados por grandes contendas<sup>69</sup>. Ainda assim, algumas querelas eclodiram, demonstrando que nem todos os súditos aceitavam de bom grado as intervenções e mudanças realizadas.

Por outro lado, vale salientar, a tenacidade de alguns comportamentos do clero secular aponta para uma pouca durabilidade das medidas de reforma. No caso do Rio de Janeiro, quando é possível examinar três governos jacobeus consecutivos, fica evidente que, embora os bispos tenham se aplicado na correção dos eclesiásticos, a reforma não foi atingida na sua plenitude. As medidas empregadas pelos três prelados fluminenses eram, no fim, bem similares, demonstrando a necessidade de iterar disposições anteriormente tomadas.

O propósito destes bispos era o de reformar o clero e a cristandade, mirando a adoção de uma conduta mais digna e perfeita e conducente à salvação. O anseio pela reforma era enorme, assim como o desejo de acertar. Os próprios bispos encarnavam com vigor o papel de reformadores e, sempre que possível, reafirmavam a eficácia das suas medidas e a mudança de parâmetro com os antecessores. Assim fez, por exemplo, D. Frei Antônio de Guadalupe ao frisar que sua conduta era totalmente díspar da do seu antecessor. Na *relatio ad limina*, D. Frei José Fialho era taxativo na visão sobre o seu desempenho à frente da mitra

<sup>69</sup> A título de exemplo, entre os bispos analisados neste estudo, o maior conflito enfrentado por D. Frei Antônio de Guadalupe foi com os franciscanos da província da Imaculada Conceição, enquanto D. Frei José Fialho, em Olinda, defrontou-se com as contestações da população local com a cobrança das conhecenças. Estes conflitos, entretanto, não afetaram profundamente o governo destes prelados. Ao passo que D. Frei Luís de Santa Teresa, bispo de Olinda entre 1738 e 1757, enfrentou uma profusão de conflitos com oficiais régios, levando ao seu afastamento do governo diocesano. Sobre estes casos ver, MENDES, Ediana Ferreira – *Da Universidade...*, *ob. cit.*, p. 192-201, 370-377 e Paiva, José Pedro – *Reforma religiosa...*, *ob. cit.*, p. 161-210.

olindense: “vim, vi, emendei”. Na mesma *ad limina*, o bispo asseverava que havia granjeado sucesso na correção do clero, convertendo-o a uma vida mais proba<sup>70</sup>. Nesta perspectiva, estes prelados acreditavam, ou assim deixavam transparecer nas suas cartas, no êxito do projeto reformador.

Artigo recebido em 15/06/2021

Artigo aceite para publicação em 04/11/2021

---

<sup>70</sup> ASV – Congregazione del Concilio, Relationes Dioecesium, 729 (Fluminis Januarii), folha sem numeração e 596 (Olinden), folha sem numeração.

## ABADE PIERRE FOURNIÉ (1738-1825): UM MARTESINISTA CONVICTO

VÍTOR ROSA

UNIVERSIDADE LUSÓFONA - CENTRO DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES EM  
EDUCAÇÃO E DESENVOLVIMENTO

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28v5>

[vitor.rosa@ulusofona.pt](mailto:vitor.rosa@ulusofona.pt)

**RESUMO:** O abade Pierre Fournié (1738-1825) foi secretário do enigmático teúrgico Martinès de Pasqually (1727-1774), fundador da Ordre des Chevaliers Maçons Élus Coëns de l'Univers, em França. É um dos principais atores do primeiro martinismo. Ignorando a bela linguagem e de uma cultura rudimentar, ele apresenta-se como um ser simples, cheio de fé e de caridade, a quem o mundo sobrenatural se manifesta naturalmente. Estranho personagem, com um estranho destino. Para uns, foi um medíocre vulgarizador da doutrina de Pasqually, um inculto, ignorante e quase iletrado. Para outros, o seu lugar foi de um visionário, um místico e um iluminado. Este artigo tem por objetivo analisar a sua vida e a sua obra *Ce que nous avons été, ce que nous sommes, et ce que nous deviendrons* (1801). Pierre Fournié é um dos primeiros atores do martinismo no século XVIII e uma figura incontornável do misticismo cristão.

**PALAVRAS-CHAVE:** Eleitos Coëns; Martinismo; Misticismo.

**ABSTRACT:** Abbot Pierre Fournié (1738-1825) was secretary to the enigmatic theurgist Martinès de Pasqually (1727-1774), founder of the Ordre des Chevaliers Maçons Élus Coëns de l'Univers in France. He is one of the main actors of the first Martinism. Ignoring beautiful language and a rudimentary culture, he presents himself as a simple being, full of faith and charity, to whom the supernatural world naturally manifests itself. Strange character, with a strange destiny. For some, he was a mediocre vulgarizer of Pasqually's doctrine, an uneducated, ignorant and almost illiterate. For others, his place was as a visionary, a mystic and an illuminated. This article aims to analyze his life and his work *Ce que nous avons été, ce que nous sommes, et ce que nous deviendrons* (1801). Pierre Fournié is one of the first actors of martinism in the 18th century and an inescapable figure of Christian mysticism.

**KEYWORDS:** Elected Coëns; Martinism; Mysticism.

## Introdução

Conhece-se mal a vida do abade Pierre Fournié (1738-1825). Consegue-se segui-lo um quarto de século, entre 1768 e 1792, ou seja, entre os 30 e os 50 anos de idade. Antes, ignora-se quase tudo sobre ele, e depois, a última parte da sua vida, o seu longo exílio, mais de trinta anos, em Inglaterra, continua mal conhecida.

Fournié assumiu as funções de secretário do enigmático teúrgico Martinès de Pasqually (1727-1774), fundador da *Ordre des Chevaliers Maçons Élus Coëns de l'Univers*, em França. É um dos principais atores do primeiro martinismo<sup>1</sup>. Ignorando a bela linguagem e de uma cultura rudimentar, ele apresenta-se como um ser simples, cheio de fé e de caridade, a quem o mundo sobrenatural se manifesta naturalmente. Estranho personagem, com um estranho destino. É um daqueles espíritos inquietos que, numa sociedade em decomposição, perde a fé sob a influência do espírito racionalista das “Luzes”, mas que a reencontra graças a um desconhecido pródigo (Martinès de Pasqually) em promessas e revelações deste e doutro mundo. O seu pensamento inscreve-se na génese do romantismo alemão<sup>2</sup>. As suas ideias são o reflexo de uma “escola” e de uma época. A sua religião não é um panteísmo (considera que Deus é uma inteligência impessoal que está na origem de tudo. Está presente em todas as partes da sua criação)<sup>3</sup>, mas um cristianismo tradicional, misturando reflexões originais sobre o mundo e o homem<sup>4</sup>.

Na sua **única** obra, “Ce que nous avons été, ce que nous sommes, et ce que nous deviendrons” (1801), cita frequentemente as Santas Escrituras. Recomenda frequentemente a leitura do Antigo Testamento, que cita muitas vezes, e do Novo Testamento, que, na sua opinião, é preciso ler com respeito, atenção, humildade e confiança, sem nunca se “divertir” a interpretar, nem a procurar o sentido escondido. E muito menos misturar a “vã curiosidade nesta procura”<sup>5</sup>. É raro encontrar na sua obra uma exegese gnóstica das passagens da Bíblia.

<sup>1</sup> Cf. VAR, J.-F. – Martinism: first period. In W. J. (Ed.). *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (pp. 770-779). Brill, 2006, pp. 770-779. INTROVIGNE, M. (2006). Martinism: second period. In W. J. (Ed.). *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (pp. 780-783). Brill. ROSA, Vitor – Martinismo: história e tradições. *AD AETERNUM*, 2, 2021, pp. 185-205.

<sup>2</sup> FAIVRE, Antoine – Un martiniste catholique : l'abbé Pierre Fournié (second article). *Revue de l'histoire des religions*, 172(2), 1967b, pp. 131-172.

<sup>3</sup> “O panteísta é o que melhor define o tipo de crença de um rosa-cruz”. Cf. *AMORC - Secção dos Néofitos, Terceiro átrium, Monografia 3*, 2021, p. 10.

<sup>4</sup> HANEGRAAFF, Wouter – *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Brill, 1996.

<sup>5</sup> FOURNIÉ, Pierre – *Ce que nous avons été, ce que nous sommes, et ce que nous deviendrons*. A. Dulau & Co, 1801, p. 175.

No essencial, o pensamento do seu mestre (Martinès de Pasqually) é conservado. E a doutrina dos Eleitos Coëns, a que pertenceu, não é incompatível, para si, com o catolicismo. Fournié enaltece a benfeitoria do batismo, o primeiro dos sacramentos, na medida em que é a repetição da promessa feita a Deus, antes de termos sido emancipados no nosso livre-arbítrio. Para além de ser importante conhecer Cristo, Fournié também acrescenta que é preciso conhecer os seus apóstolos. Evoca que é necessário dar graças ao Senhor pela instituição da Eucaristia. Nesse sentido, acredita que Deus está em todo o lado e que a sua igreja está com Ele. Com a sua perspetiva, separa-se da maior parte dos seus “irmãos” no Iluminismo, adeptos da Igreja Interior, que é uma ideia dos maçons místicos. O ecumenismo não está ausente das suas preocupações. Sonhava com a união de todos os cristãos; uma assembleia composta de pessoas reconhecidas como amando Deus.

O seu pensamento não é apenas de inspiração católica. Outros elementos (quietismo, milenismo, aritmosofia) vieram fecundá-lo e marcaram-no profundamente<sup>6</sup>. O que constitui a sua originalidade é que professa ideias sobre a regeneração do ser humano. E a regeneração constitui um dos elementos essenciais da doutrina martinista<sup>7</sup>. Esse é um processo lento e progressivo: morre-se por “degraus” no nascimento original da vida da Satanás (nascemos homens demónios) e deveremos nascer pouco a pouco homens-deuses. Esta passagem de um mundo para o outro e de uma existência inferior para um modo de ser superior, Fournié descreve-a com alguns termos pitorescos (“corpos de pecado e de vergonha”; “cadáveres espirituais”; “divinizados e consumidos pela unidade”). Até os mortos são alvo de tentações perigosas<sup>8</sup>. Como refere Martinès de Pasqually, os espíritos perversos são condenados por um decreto do Eterno “a viver por uma eternidade temporal nas suas iniquidades”<sup>9</sup>. De referir que Martinès formou os seus discípulos para celebrar um culto divino, elaborado, severo, quotidiano, com quatro tempos de preces por dia, meditações, de trabalhos individuais nos oratórios. Ele solicitava uma vida quase monástica, mas no quotidiano uma vida normal. E, não esqueçamos, que ele não teve tempo de estudar com eles o Novo Testamento<sup>10</sup>. De facto, Fournié, trata de problemas complexos e parece ter algum prazer em complicá-los voluntariamente, a

<sup>6</sup> GUÉNIOT, Pierre – *Vie et sentences de l'abbé Fournié (1738-1825)*. L'Édition Pierre Philosophale, 2021.

<sup>7</sup> CAILLET, Serge – *Martinès de Pasqually, le théurge de Bordeaux*. Signatura, 2009.

<sup>8</sup> Cf. FAIVRE, Antoine – Un martiniste catholique : l'abbé Pierre Fournié (second article). *Revue de l'histoire des religions*, 172(2), 1967b, pp. 131-172.

<sup>9</sup> PASQUALLY, Martinès – *Traité sur la réintégration des êtres dans leur première propriété, vertu et puissance spirituelle divine*. Bibliothèque Chacornac, 1899, p. 349.

<sup>10</sup> NAHON, Michelle - Lune des sources du Rite Écossais Rectifié : l'Ordre des Élus Coëns de Martinès de Pasqually. Société Française d'Études et de Recherche sur l'Écossisme (SFERE) – *Séminaire du 24 mars 2018 – Millénum Hôtel Paris Opéra*, 2018, pp. 1-65.

derrotar o leitor pelos seus raciocínios e as suas contradições.

Ao longo dos anos, vários autores têm escrito sobre Pierre Fournié. Jacques Matter, em *Saint-Martin le philosophe inconnu*, Paris, Didier, 1862, nas páginas 35 a 54, fala de Fournié, mas apenas nas suas últimas páginas.

René Le Forestier, na *La Franc-Maçonnerie occultiste au XVIII siècle et l'Ordre des Élus Cohens*, Paris, Dorbon, 1828, páginas 536 a 543, escreve sobre Fournié, mas apenas se serviu dos trabalhos de Matter.

Paul Vulliaud, em *Les Rose-Croix Lyonnais*, Paris, Nourry, 1929, páginas 119 a 134, consagrou-lhe um curto capítulo, mas falta-lhe objetividade.

Auguste Viatte, em *Les Sources occultes du Romantisme*, Paris, Champion, 1928, é possível ler umas páginas muito interessantes sobre Fournié.

O mesmo se passa para as obras de Alice Joly, *Un mystique lyonnais et les secrets de la Franc-Maçonnerie*, Mâcon, Protat, 1938, e *De l'agent inconnu au philosophe inconnu*, Paris, Denoël, 1963.

Antoine Faivre, em 1967, consagra-lhe dois artigos, publicados na *Revue d'Histoire de l'Église de France*, e apresenta uma biografia muito interessante e completa da sua vida e obra.

Mais recentemente, sublinhamos o primeiro livro consagrado a Pierre Fournié, de Philippe Guéniot, *Vie et sentences de l'abbé Fournié (1738-1825)*, Paris, L'Édition Pierre Philosophale, 2021, e um artigo complementar, publicado no *Bulletin de la Société Martinès de Pasqually*, em 2020.

Apoiados nestes autores, e na nossa pesquisa junto da Biblioteca Municipal de Lyon e dos Arquivos Departamentais da Gironda, este artigo tem por objetivo compreender a vida e a obra deste abade francês que morreu em Londres.

## A sua vida em França e os Eleitos Coëns

Pierre Fournié nasceu em Bordéus a 3 de fevereiro de 1738. Com 30 anos de idade, encontrou o teúrgico<sup>11</sup> Martinès de Pasqually, “judeu português”<sup>12</sup>,

<sup>11</sup> A teurgia é uma filosofia oculta que tem por objetivo colocar o indivíduo em relação com Deus, quando o espírito não está em capacidade ou não se pode elevar até Ele pelo pensamento. Isso leva à prática de rituais, onde certas condições devem ser preenchidas. Assim, as forças sobrenaturais devem se revelar para comunicar com os humanos. Se este aspeto da teurgia parece aspirar as ideias sombrias, o seu objetivo não pretende isso, mas, sim, uma forma de magia positiva retirada da filosofia e da teologia. Cf. LIEFFERINGE, Carine – *La théurgie : des oracles chaldaïques à Proclus*. Presses Universitaire de Liège, 1999.

<sup>12</sup> SAMPAIO, Bruno – *O encoberto*, Livraria Moreira – Editora, 1904, p. 331. Na perspectiva de Michelle Nahon a questão de Martinès ser de origem portuguesa deve-se ao facto de ele ter escrito “Don” ou “Dom” antes do seu nome, e o nome de Martinès e Martinez. Gustave Bord, *La franc-maçonnerie en France des origines à 1815*, estava convencido de que ele era originário “de uma família de Grenoble e de que era filho de Jean Pierre Pascalis, mestre escritor e professor de latim, e de Madeleine d’Alençon e que terá nascido por volta de 1715, *op. cit.*, p. 247. Jacques Matter, *Saint-Martin le Philosophe Inconnu*. Collection Martiniste, (1992 [1862]), refere que Martinès era filho de um Israelita português que se estabeleceu em Grenoble, desconhecendo-se a data e o motivo.

que não parava de trabalhar para construir a seu templo coën e estruturar a sua Ordem<sup>13</sup>: “depois de ter passado a minha juventude de uma forma tranquila e obscura segundo o mundo, agradou a Deus de me inspirar um desejo ardente que a vida futura foi uma realidade, e tudo o que eu entendia dizer relativamente a Deus, Jesus Cristo e os seus Apóstolos fossem também realidades. Cerca de dezoito anos passaram em toda a agitação que me causaram estes desejos, e então Deus me acordou a graça de encontrar um homem que me diz familiarmente: ‘você deveriam vir nos ver, nós somos bravas pessoas, você abrirá um livro, você olhará uma primeira página, ao centro e ao fim, lendo apenas algumas palavras, e você saberá tudo o que ele contém: você vê caminhar todo o tipo de pessoas na rua; e sim, estas pessoas não sabem porque eles caminham, mas você, você saberá’. Este homem, cujo começo comigo pode parecer extraordinário, se chamava Don Martinets de Pasquallys”<sup>14</sup>. Apesar dos temores que Pasqually fosse “um bruxo, ou mesmo o diabo em pessoa”, Fournié foi ao seu encontro, tendo sido admitido no seio dos seus discípulos<sup>15</sup>.

Qual é o sistema (conjunto de práticas, de métodos e de instituições que formam uma construção teórica e um método prático) de Martinès? Martinès é claro a este respeito. Ele propõe a cada discípulo a regeneração, dado que o homem se encontra em errância em múltiplos planos (higiene de vida, pensamentos, projetos, atos, etc.). Esqueceu-se da intenção pela qual Deus o criou. Ele ensina um método para se chegar a essa regeneração. Ao trabalhar e ao progredir nesta via, o discípulo deixa a condição de homem normal, de “torrente”, que se deixa levar por uma via sem refletir, sem ter a distância suficiente relativamente aos eventos para os analisar e os compreender. Ele torna-se, pelo seu comportamento, pelas orações e pela ascese, o “homem de desejo”, o homem que procura cumprir a função para a qual foi criado e procura a sua reconciliação e reintegração no projeto inicial divino. O “homem de desejo” torna-se, assim, o “homem de desejo” de Deus, o “homem de predileção”. Integra os verdadeiros coëns<sup>16</sup>, os sacerdotes eleitos para consagrar um culto

<sup>13</sup> A *Ordre des Chevaliers Maçons Élus Coëns de l'Univers* propunha uma via sacerdotal, levando os seus “émules”, como Martinès lhes chamava, a celebrar o “culto primitivo”, que era teúrgico. É um culto judaico-cristão. A Ordem Coën é uma escola de prece e de virtudes. As preces são quotidianas, mas as operações teúrgicas repartem-se em função da luação, dos anos, nomeadamente dos solstícios e dos equinócios.

<sup>14</sup> FOURNIÉ, Pierre – *Ce que nous avons été, ce que nous sommes, et ce que nous deviendrons*, op. cit., p. 364.

<sup>15</sup> FOURNIÉ, Pierre – *Ce que nous avons été, ce que nous sommes, et ce que nous deviendrons*, op. cit., p. 364. Outros membros do clero foram recebidos na Ordem dos Eleitos Coëns de Martinès, como foi o caso do abade François Rozier (1734-1793), maçom, agrônomo e membro do Grande Oriente de França em 1774. Terá aderido à Ordem em 1772.

<sup>16</sup> Na Ordem também se escrevia “cohen(s)” e “coen” sem o trema. Nesta obra, utilizamos a transcrição mais frequente: coëns. Coën, em hebraico, significa sacerdote. Segundo Georges Courts, *Catéchisme des Élus Cohen selon le Chevalier Molinier. Bulletin de la Société Martinès de Pasqually*, 29, 2019, p. 21, o significado de coën como sendo sacerdote judeu, e que continua a ser propagado nos meios martinistas, é errada. Na página 181, das *Leçons*

divino<sup>17</sup>. O Eleito Coën reza quatro vezes por dia, de seis em seis horas, medita, assiste aos ofícios religiosos aos domingos, recolhe-se no seu oratório para um trabalho especial nas quintas-feiras à noite, lê a Sagrada Escritura e recita os sete salmos penitenciais.

Depois de ter passado um ano no grupo dos Eleitos Coëns, Pasqually faz de Fournié o seu secretário, encantado das suas qualidades<sup>18</sup>. Fournié confessa que “nunca fez estudos e apenas leu as Santas Escrituras”<sup>19</sup>. Apesar de um ano mais tarde ter sido substituído por Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), Fournié continuará a desempenhar algumas funções até 1786. Em 1772, Pasqually parte para São-Domingos (atual Haiti) para reclamar uma herança e falece em 20 de setembro de 1774. A educação do filho (Jean de Latour Lacase, 1771-1838) de Martinès ficará a cargo de Fournié.

Em 1771, Fournié parte para Paris para se preparar e receber a tonsura no convento dos *Grands-Augustins*, onde o seu tio é prior, mas os Arquivos Nacionais de França nada contém sobre a sua passagem<sup>20</sup>. Nahon avança a data de ordenação a 14 de julho de 1771<sup>21</sup>. Em maio de 1771, Martinès esteve muito ocupado com a recepção do arcebispo de Bordéus, Ferdinand-Maximilien de Mériadec (1738-1813), príncipe de Rohan, que terá chegado à cidade em 05 de maio de 1771. A autora coloca também a questão se estas relações privilegiadas com o arcebispo terão facilitado a promoção de Fournié.

Fournié confessa ser um homem de pouca cultura, mas interessa-se pelas obras de Jeanne-Marie Bouvier Motte-Guyon (1648-1717), conhecida por “Madame Guyon”, autora religiosa francesa, e de Jacob Böhme (1575-1624), Filósofo Teutónico (Boutroux, 1888; Vivenza, 2005), que terá conhecido através seu amigo Louis-Claude de Saint-Martin, o Filósofo Desconhecido, e segundo secretário de Martinès de Pasqually. Também se interessa pela ciência de Mesmer (1734-1815)<sup>22</sup> e o magnetismo animal.

---

de *Lyon aux Élus Coëns*, relativamente às instruções de Willermoz em 1775, a palavra coën é definida como “a incorporação do ser espiritual, ou a sua junção com o princípio corporal da sua forma”. Na página 183, a palavra coën é definida como “adepto da sabedoria”.

<sup>17</sup> Cf. COURTS, Georges – *Le grand manuscrit d'Alger*. Tome I. ARQA Éditions, 2009; COURTS, Georges - *Le grand manuscrit d'Alger*. Tome II. ARQA Éditions, 2013.

<sup>18</sup> Entre 1762 e 1766 Martinès teve também como secretário o abade Joseph Bullet (1728-1785), capelão do regimento militar Foix. Depois de Fournié contou ainda com os trabalhos de Louis-Claude de Saint-Martin.

<sup>19</sup> FOURNIÉ, Pierre – *Ce que nous avons été, ce que nous sommes, et ce que nous deviendrons*, op. cit., p. 364.

<sup>20</sup> FAIVRE, Antoine – Un martiniste catholique : l'abbé Pierre Fournié (premier article). *Revue de l'histoire des religions*, 172(1), 1967a, pp. 33-73.

<sup>21</sup> NAHON, Michelle – *Martinès de Pasqually: un énigmatique franc-maçon théurge du XVIII<sup>e</sup> siècle, fondateur de L'Ordre des Élus Coëns*. Pascal Galodé, 2011.

<sup>22</sup> Uma Loja foi criada em 1783, em Paris, para seguir os trabalhos de Mesmer: *L'Harmonie*. Com os alunos de Mesmer, em particular Armand Marie Jacques de Chasteney, marqués de Puysségur (1751-1825), desenvolve-se um novo método, o sono magnético. Reservado para o diagnóstico médico, a clarividência ou sonambulismo foi rapidamente solicitada(o) para encontrar soluções para problemas diversos e para prever o futuro.

De forma emotiva, descreve também como viveu a sua perda de fé. Vive graças às ajudas financeiras que lhe são enviadas pelos seus irmãos martinistas. A partir de 1781 recebe uma pensão de 150 livros (moeda francesa)<sup>23</sup>. O mais generoso deles será Jean-Baptiste Willermoz (1730-1824)<sup>24</sup>, bem conhecido nos meios maçónicos de Lyon e fundador do Regime Escocês Retificado (RER), e que recebe em agradecimentos, dissertações místicas e orações.

Em 1775 e 1776 Fournié empreende a redação do seu livro: “Ce que nous avons été, ce que nous sommes, ce que nous deviendrons”<sup>25</sup>, lutando para se exprimir de forma compreensível. Na opinião de Faivre (1967a, p. 52), a obra “apresenta-se como uma massa confusa de raciocínios, por vezes difíceis de compreender”, mas mostra bem a profunda influência do autor do “Traité de la Réintégration”<sup>26</sup>. Em 1784, agradece a Willermoz de ter enviado partes do manuscrito a alguns irmãos de Lyon e confessa não escrever muito bem, mas que lhe era suficiente trabalhar com alguém que lhe corrigisse o texto à medida que o ia escrevendo. Para o tornar inteligível, Fournié admite que foi preciso encontrar um homem capaz de reproduzir exatamente o sentido das suas palavras e ideias, tais como foram anunciadas no seu primeiro escrito, mudando algumas expressões absolutamente viciosas, as frases confusas e as regras de linguagem.

Nesta época (6 de julho de 1776), Saint-Martin escreve sobre Fournié, referindo que “é um anjo pela sua pureza de coração e pela sua caridade, é um eleito pela inteligência”<sup>27</sup>. Depois da morte de Pasqually, Fournié ainda 1778 copiava e distribuía os documentos que tinham chegado da América, dado que ainda se considerava como secretário da Ordem. Jean-Baptiste Willermoz correspondia-se com ele e enviava-lhe uma pensão de 150 livros. Dois anos mais tarde ocupou-se da educação do filho de Pasqually, que é uma criança com um comportamento difícil e que é colocado em colégios cada vez mais severos.

Com a Revolução, Fournié emigrou para Inglaterra, passando primeiro pela Suíça, onde ficou pouco tempo. Chegou a Londres em 1792 e terá vivido de forma discreta.

<sup>23</sup> Faivre (1967a) refere que ele também era pensionado pelos membros da Loja “Amis Réunis” de Paris, criada em 1771 por Savalette de Langes (1745-1797), responsável pelo Tesouro Real.

<sup>24</sup> VIVENZA, Jean-Marc – *Jean-Baptiste Willermoz : fondateur du Régime Ecossais Rectifié : textes choisis et présentés par Jean-Marc Vivensa*. Editions Signatura, 2012; VIVENZA, Jean-Marc – *Le martinisme : l'enseignement secret des Maîtres*. Le Mercure Dauphinois, 2012.

<sup>25</sup> A *Google Books* disponibiliza esta obra *online*.

<sup>26</sup> Há uma tradução portuguesa (Lisboa, 1979). O “Traité de la Réintégration” foi escrito em Bordéus em 1770 pelos discípulos, segundo as exposições orais de Martinès (Nahon, 2011)

<sup>27</sup> LE FORESTIER (1828, p. 509) refere que a palavra “inteligência” deve ser tomada no sentido mítico, dado que Saint-Martin reconhece que as capacidades intelectuais de Fournié eram um pouco limitadas, ao ponto de que “nas suas cartas não se sabe três quartos de tempo o que ele quer dizer” (Saint-Martin *apud*. Le Forestier, 1828, p. 509; Saint-Martin *apud*. Faivre, 1967a, p. 40).

## O longo exílio em Inglaterra

Em Londres, Pierre Fournié continuará a considerar-se como um autêntico sucessor de Pasqually. Em 1803, parece bem instalado, ocupando um alojamento no n.º 1 da Soho Square. Vive debaixo do teto de uma família inglesa. Entre 1794 e 1819, o n.º 1 é ocupado por Thomas Brand (1774-1851), membro do partido Whig, membro da Câmara dos Comuns (1807-1819) e depois membro da Câmara dos Lords. É provável que tenha terminado aqui a sua obra “Ce que nous avons été, ce que nous sommes, ce que nous deviendrons” e uma conclusão autobiografada. O seu editor, Dulau e Cie<sup>28</sup> situava-se no n.º 37 da Soho Square, perto de onde vivia Fournié. Em 1818, muda de residência e vai viver para o n.º 22 da Soho Square na casa de Robert Adair (1763-1855), membro influente do partido Whig, encarregado de delicadas missões diplomáticas e ocupou o posto de embaixador em Constantinopla de 1808 a 1810. É a partir desta morada que Fournié envia a primeira carta a Franz von Baader, em 25 de maio de 1818, dando explicações sobre o seu velho mestre: “quanto a Mr. de Pasqually, ele dava-nos apenas o caminho para Deus, tudo em nós exortava a rezar a Deus e de lhe oferecer o nosso livre arbítrio e de ler os Santos Livros da forma como a Santa Igreja apostólica e romana nos diz de ler, isto é, de os ler com atenção, respeito, humildade, devoção e confiança em Deus e por essa forma de os ler nos devemos concluir que não nos cabe os comentar nem os explicar, mas que deveremos esperar o conhecimento que agrada a Deus de nos dar”<sup>29</sup>. A troca de correspondência dura três anos, de 1818 a 1821.

Durante a sua estadia em Londres, Fournié vai receber muitas vezes a visita de Louis-Marie-François de la Forest Divonne (1765-1838), militar, membro da Ordem de São-João de Jerusalém e adepto das teorias de Louis-Claude de Saint-Martin. Divonne, “cavaleiro errante de teosofia emigra para Inglaterra em 1794, onde frequenta os Iluminados, que pode encontrar, particularmente nos meios swedenborguianos”<sup>30</sup>.

Em 1825, Robert Adair muda de residência para o n.º 12 de Charlotte Street, no bairro de Bloomsbury, e leva o seu inquilino. É nesta residência que faleceu Pierre Fournié, a 7 de abril de 1825. Uma semana depois os seus restos

<sup>28</sup> A firma Dulau & C.<sup>a</sup> foi fundada em Londres em 1792 por um exilado francês, fugindo as perseguições religiosas da Revolução Francesa. Dom Arnaud Dulau (1762-1813) era um beneditino, professor de matemática, muito ligado aos meios dos emigrados e dos contra-revolucionários. Em 1800, instala-se na Soho Square e abre uma casa de edição e livraria (situada no n.º 15 de Poland Street). A casa Dulau & C.<sup>a</sup> continuará a sua atividade até 1931.

<sup>29</sup> GUÉNIOT, Pierre – Sur les traces de l’abbé Fournié à Londres. *Bulletin de la Société Martinès de Pasqually*, 30, 2020, p. 70.

<sup>30</sup> FAIVRE, Antoine – Un martinésiste catholique : l’abbé Pierre Fournié (second article). *Revue de l’histoire des religions*, 172(2), 1967b, p 158.

mortais foram depositados na igreja Saint Pancras<sup>31</sup> (cf. Figura 1), onde consta a lápide funerária (cf. Figura 2)<sup>32</sup>.



Figura 1: Saint Pancras Church, Londres



Figura 2: Epitáfio de Pierre Fournié, Saint Pancras Church, Londres

Pode ler-se no epitáfio: “os restos de Pierre Fournié, Clero Tonsurado, nascido em Bourdeaux (*sic*) o 3 de fevereiro de 1738 e falecido o 7 de abril de 1825, no seu 88.º ano, repousa na cripta da igreja”.

Viveu durante anos com as visões do seu defunto mestre: “um dia estava prostrado no meu quarto rezando a Deus para me socorrer, pelas dez horas da noite, eu entendi, de repente, a voz de M. de Pasqually meu diretor, que estava corporalmente morto há mais de dois anos, e que me falava distintamente fora do meu quarto, cuja porta estava fechada, assim como as janelas e persianas. Eu olhei para o lado para saber de onde vinha a voz, isto é, do lado de um grande jardim perto da casa, e, de repente, vejo M. de Pasqually que se mete a falar-me, e com ele o meu pai e a minha mãe que estavam também os dois corporalmente mortos. Deus sabe que terrível noite eu passei! (...), eu não os vi somente uma vez da forma como relato, ou somente uma semana ou um mês,

<sup>31</sup> A primeira pedra foi colocada pelo Duque de Iorque e de Albânia no dia 01 de julho de 1819 e o edifício foi consagrado por William Howley, Bispo de Londres, em 7 de maio de 1822.

<sup>32</sup> A funcionária da Igreja, em 08/05/2021, quando da tiragem de fotos, informou de que “era um homem muitíssimo humilde, que não queria túmulo nenhum, mas que foi um grande homem. A comunidade colocou os restos mortais na igreja para o homenagear”.

ou um ano; mas desde o primeiro momento que eu os vi e durante anos inteiros, constantemente, indo e vindo conjuntamente com eles, na casa, fora, na noite, no dia, sozinho ou em companhia (...), assim como um outro ser do género dos homens, que nos falam todos mutuamente e como os homens se falam entre eles”<sup>33</sup>. “Infelizmente, acrescenta Fournié, o mundo goza de todas estas coisas; nega-se a realidade, gozando ou tendo piedade daqueles que as atestam, como se fossem loucos e absolutamente incuráveis”<sup>34</sup>.

Waite (1901, p. 47) refere que “as aparições divinas do abade Fournié foram a inspiração que lhe permitiu escrever o seu tratado, sendo ele confessadamente analfabeto, com uma celeridade extraordinária”<sup>35</sup>. As comunicações verbais que recebeu nas suas visões não tiveram relevo junto da população “dado o cinismo a incredulidade da época”<sup>36</sup>.

### “Nado-morto” na imprensa

A cidade de Londres, durante a sua época, mostrava-se acolhedora para os refugiados, nomeadamente os membros do clero francês que fugiram da Revolução.

Arthur Edward Waite (1857-1942), na sua obra “Studies in mysticism and certain aspects of the secret tradition” (ed. Hodder and Stoughton, Londres, 1906)<sup>37</sup>, vai consagrar duas páginas (85 e 86) sobre Fournié e a sua obra, que aqui reproduzimos *in extenso*:

“(...) um livro foi publicado em Londres, em língua francesa, por alguém que se designava “Clero das santas Ordens”: um exilado, um ser deixado de lado pela Revolução Francesa, tendo encontrado um obscuro asilo em Inglaterra. Desconhecida, mas não esquecida, esta obra é, sem dúvida, uma das mais estranhas que já saiu da imprensa de um tipógrafo londrino. O mau jeito do seu título contribuiu para isso. “Ce que nous avons été, ce que nous sommes, ce que nous deviendrons”, escrito pelo abade Fournié, surge nos primeiros dias do século XIX. As revistas da época não fizeram menção. Ele saiu provavelmente nado-morto da imprensa, o que não é nada surpreendente, tanto mais que é pouco provável que algum leitor tivesse a capacidade de o compreender e de fornecer uma recensão. A obra contém a doutrina de Martinès de Pasqually, tal como ela se poderia apresentar depois de ter passado pelo espírito alambicado

<sup>33</sup> FOURNIÉ, Pierre – *Ce que nous avons été, ce que nous sommes, et ce que nous deviendrons*, op. cit., p. 364.

<sup>34</sup> FOURNIÉ, Pierre – *Ce que nous avons été, ce que nous sommes, et ce que nous deviendrons*, op. cit., pp. 368-369.

<sup>35</sup> WAITE, Arthur – *The life of Louis-Claude de Saint-Martin: the Unknown Philosopher and the substance of his transcendental doctrine*. Philip Welby, 1901, p. 47.

<sup>36</sup> WAITE, Arthur – *op. cit.*, p. 47.

<sup>37</sup> WAITE, Arthur – *Studies in mysticism and certain aspects of the secret tradition*. Hodder and Stoughton, 1906.

de um padre católico. (...) O autor morreu como ele tinha vivido, numa tal obscuridade que nós ignoramos a data da sua morte. Ele pertence, evidentemente, à escola do misticismo cristão. (...) A primeira parte, exigiu do seu autor vinco e cinco anos da sua vida; o que constitui uma garantia que não se trata de uma obra fruto da precipitação ou de um violento élan e não pode ser arrumado no meio dos produtos de erros e de exaltação”.

Estas linhas de Waite, relativamente ao pensamento do abade Fournié, atestam a influência que ele pôde exercer nos meios do ocultismo inglês no início do século XIX<sup>38</sup> (Faivre, 2005).

Segundo Faivre (1967a, p. 48), esta obra, “comparada com a doutrina exposta no *Traité*, parece se afastar um pouco do martinismo ortodoxo”. Mas é apenas aparente, dado que muitas das ideias contidas nos documentos de Martinès ou discípulos, nomeadamente as *Instruções aos Eleitos Coëns* (Amadou, 2017)<sup>39</sup>, estão expostas na obra de Fournié.

O que é que Fournié propõe neste livro de 375 páginas?



Figura 3: Frontispício do livro de Pierre Fournié

<sup>38</sup> FAIVRE, Antoine – Occultism. In: Lindsay Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion* (pp. 6780–6783), 2nd ed. MacMillan, 2005.

<sup>39</sup> Cf. também Biblioteca Municipal de Grenoble: “Ms 4122 – Extrait de séances de C\*\*, société mystique dont les membres se nomment ‘Élus coëns’, 1775-1776” ; “Ms 4128 – Prières et travaux pour la réconciliation générale de l’homme de désir avec son être spirituel”.



universo e do tempo<sup>44</sup>. Adão devia assegurar a comunicação entre Deus e os anjos caídos, fazer na sua presença tudo aquilo que eles recusaram de fazer, por forma a reunir Deus na unidade. Este Adão, com poderes prodigiosos, este rei do universo, este mestre depois de Deus, é representado como andrógino<sup>45</sup> (Bruce, 2012). Fournié aprendeu com Martinès que o homem foi precipitado “nos abismos da terra” (“*Traité de la Réintégration*”, 1899, pp. 112-113), onde ele veio depois habitar “como o resto dos animais” (“*Traité de la Réintégration*”, 1899, p. 165). O verso de Alphonse de Lamartine (1790-1869) exprime bem a parábola do pensamento martinista: “limitado na sua natureza, infinito nos seus desejos, o homem é um deus caído que se lembra dos céus”<sup>46</sup>. Para Fournié, Deus é infinitamente bom e misericordioso e nos criou livres para acreditar ou não acreditar nele e de fazer ou não fazer a sua vontade. É da responsabilidade de cada um perante Deus. O presente mais belo de Deus foi de enviar o seu filho para salvar os homens. A sua obra é claramente cristã e não há uma página em que não se leia o nome de Jesus Cristo<sup>47</sup>.

Para Fournié, tal como para o seu mestre, Martinès, nós não somos os verdadeiros donos dos nossos pensamentos. Estes são inspirados pelos bons espíritos ou pelo diabo, representado pela “antiga serpente”<sup>48</sup>. O abade recusa confiar na “razão”, tal como a entendem os filósofos das Luzes<sup>49</sup>.

Os teósofos do século XVIII dão uma grande importância às combinações aritméticas. A cada princípio associa-se um número. Como diz Viatte<sup>50</sup>, “quem possuía a ciência numérica não ignorava nada do universo”. Pierre Fournié interessa-se muito pelos números e a sua simbologia. É a superstição dos números. Não se ocupa muito do ternário, mas a propósito do quatro assinala a presença repetida do ano 4000 (de referir que no cálculo maçónico soma-se sempre quatro mil anos depois da era cristã. Escreve-se 6021 em vez de 2021) no decurso do qual Cristo se revelou e depois ressuscitou. Dá uma grande

<sup>44</sup> Orígenes de Alexandria (185-254 d.C.) chama de “apocatástase” (Faivre, 1967b), ou seja, a restauração final de tudo na unidade absoluta de Deus. É a redenção e a salvação dos seres vivos. De referir que o II Constantinopla, em 553, não condena as afirmações de Orígenes. Ele foi condenado anos antes a pedido de Justiniano e algumas frases de alguns origenistas foram censuradas antes do começo deste Concílio.

<sup>45</sup> BRUCE, Steve – *God is Dead: Secularization in the West*. Blackwell, 2002.

<sup>46</sup> Lamartine, Antoine – *Méditations poétiques par Alphonse de Lamartine*. Librairie de Charles Gosselin, 1823, p. 12.

<sup>47</sup> Cf. Antoine Faivre (1967). O autor contabilizou o nome de Jesus Cristo 300 vezes na sua obra. O autor contabilizou outras expressões: “abençoada Virgem Maria” (19 vezes); “ministros de Deus”, no sentido de padre (ou “ministros da filosofia de Deus”, “pessoas da igreja”, “ministros católicos”) (cerca de 60 vezes); “moral cristã” (258 vezes), “livros Santos” ou “livros do cristianismo”, referente a Bíblia (64 vezes).

<sup>48</sup> FOURNIE, Pierre, 1801, op. cit., p. 187.

<sup>49</sup> FAIVRE, Antoine & Voss, K.-C. – Western esotericism and the science of religions. *NVMEN – International Review for the History of Religions*, 42(1), 1995, pp. 48-77.

<sup>50</sup> VIATTE, Auguste – Un illumine du dix-huitième siècle : Martinès de Pasqually. *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 41, 1922, p. 446.

importância ao seis e ao sete: depois da prevaricação de Lucifer, Deus criou o universo por seis e uma das suas vontades. Insiste sobre os sete dons da graça santificante. O número dois representa todo o mal possível; é a separação entre a Unidade primordial e os seres prevaricadores.

Para abreviar, eis uma lista dos números, tal como encontramos no “*Traité de la Réintégration*”, e do conhecimento de Fournié:

1. Unidade, primeiro princípio de todo o ser, tanto espiritual, como temporal, pertencendo ao Criador divino.
2. Número de confusão e consequência do mal, pertencendo à mulher.
3. Número que pertence à terra e ao homem.
4. Quádrupla essência divina.
5. Espírito demoníaco.
6. Operações diárias.
7. Espírito Santo que pertence aos espíritos setenários.
8. Duplo espírito, que pertence a Cristo.
9. Demoníaco, pertencente à matéria.
10. Número divino.

Na perspetiva de Martinès, e do seu discípulo Fournié, “o reino de aritmosofia os números são as chaves que abrem, uma a uma, as portas”<sup>51</sup>.

## Conclusão

Pierre Fournié é um dos primeiros atores do martinismo no século XVIII. O seu pensamento inscreve-se na génese do romantismo alemão. Em 1761, afiliou-se na Loja maçónica “*La Française*”, em Bordéus. Forte em religião, cerimónias e instruções particulares, acabaria por ser o secretário do enigmático teúrgico

---

<sup>51</sup> CAILLET, Serge, & CUVELIER-ROY, Xavier – *Les hommes de désir : entretiens sur le martinisme*. Le Mercure Dauphinois, 2012.

Martinès de Pasqually. O abade serve voluntariamente de intermediário entre o mestre e os seus discípulos, copiando todos os rituais e instruções maçónicas do seu mestre. Confessa-se um homem de pouca cultura, mas interessou-se pelas obras de Guyon depois de 1800, lendo “dois ou três volumes das obras da humilde servente de Deus...” (Fournié, 1801, p. 364). Também se interessou pela ciência de Mesmer e o magnetismo, considerando que nos foi “enviado por Deus”, por forma a nos mostrar que temos uma alma distinta e independente do nosso corpo de matéria perecível e que esta alma é imortal.

Fournié viveu graças aos subsídios dos seus irmãos martinistas. Saint-Martin vai tecer elogios sobre Fournié, referindo era um “anjo pela pureza de coração e de caridade, um eleito por inteligência” (Saint-Martin *apud*. Faivre, 1967). Viveu momentos de perda de fé e outros momentos em que acreditou ter visto passar Cristo três vezes e a Virgem Maria perante ele. Se o objetivo final das operações martinistas era a manifestação sensível do Reparador, não é de admirar que tenha feito essa referência. Na lista dos místicos enumerados pelo abade, só se encontram os Iluminados.

Segundo Fournié, foi devido às aparições de Jesus-Cristo, que Deus lhe concedeu a permissão de escrever a sua obra (pelo menos a primeira parte) com uma grande velocidade. A sua obra é considerada como muito confusa pelos raciocínios difíceis de compreender e, a maior parte do tempo, não tem um discurso lógico. Os seus ditos e reditos são muitos e flagrantes. A segunda parte do *Ce que nous avons été...* nunca apareceu. O seu texto passou completamente despercebido na época. Em Portugal, também não teve qualquer impacto. De resto, o seu autor mantém-se consequente com ele mesmo e fiel ao ensinamento da sua “escola”.

Artigo recebido em 29/07/2021

Artigo aceite para publicação em 22/10/2021



## OS BENEFÍCIOS DA EUCHARISTIA PARA A ALIMENTAÇÃO DAS ALMAS NO BRASIL COLONIAL

CLARA BRAZ DOS SANTOS  
UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA (UNESP)

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28v6>

[clara.huf@gmail.com](mailto:clara.huf@gmail.com)

**RESUMO:** Durante os séculos XVII e XVIII, diversos letrados eclesiásticos que atuaram no Brasil, sobretudo jesuítas, produziram uma série de escritos de cunho moral, doutrinal ou prescritivo – sermões, livros de devoção, manuais para boa morte, manuais de confissão, manuais para os senhores de escravos, constituições sinodais, regimentos espirituais – que tinha como um dos objetivos principais os cuidados com a alma, destacando-se as referências à Eucaristia como sacramento fundamental para a alimentação do ânimo dos católicos. Tendo em vista a importância que essas obras edificantes, instrutivas ou prescritivas tiveram no período moderno e, especialmente, no Brasil colonial, para orientar as almas e as ações dos fiéis à vida virtuosa e moralmente boa, e o destaque conferido à Eucaristia como manjar apropriado ao sustento das almas e à garantia das boas condutas católicas, o objetivo do artigo será examinar, nesses escritos, os principais benefícios do corpo e do sangue de Jesus Cristo para as almas e como tais benefícios poderiam ser garantidos pelos fiéis dos trópicos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Brasil colonial; escritos católicos; sacramento; Eucaristia; alimento da alma

**ABSTRACT:** During the 17th and 18th centuries, several ecclesiastical scholars who worked in Brazil, especially Jesuits, produced a series of writings of a moral, doctrinal or prescriptive nature - sermons, books of devotion, manuals for good death, manuals of confession, manuals for slave masters, synodal constitutions, spiritual regiments - which had as one of the main goals the care of the soul, highlighting the references to the Eucharist as a fundamental sacrament for the nourishment of Catholics' spirit. In view of the importance that these edifying, instructive or prescriptive works had in the modern period and, especially, in colonial Brazil, to guide the souls and actions of the faithful towards a virtuous and morally good life, and the emphasis given to the Eucharist as appropriate food for the sustenance of souls and for the guarantee of good Catholic behavior, the purpose of the article will be to examine, in these writings, the main benefits

of the body and blood of Jesus Christ for souls and how such benefits could be guaranteed by the faithful from the tropics.

**KEYWORDS:** Colonial Brazil; catholic writings; sacrament; Eucharist; soul food

## O corpo e o sangue Cristo no Novo Mundo

*Trazem os pecadores as almas cheias de muitas febres malignas. De febre de avareza, de febre de ambição, de febre de ira, de febre de luxúria; e com doença tão maligna, se não guardarem a boca, darão consigo na cova, pois se querem escapar desta doença, comam a carne de Cristo sacramentada, que é galinha salutifera e única triaga contra esta febre maligna<sup>1</sup>.*

Foram com essas palavras que o jesuíta Lourenço Craveiro (1622-1687) definiu o principal benefício da Eucaristia para as almas dos fiéis católicos da colônia, qual seja, o auxílio na fuga dos pecados e das tentações mundanas. À semelhança da carne e do caldo de galinha, que agiam nos corpos dos doentes, a Eucaristia – considerada a um só tempo alimento e “remédio” –, atuava como “manjar” próprio para fortalecer ou reestabelecer as almas dos fiéis. Décadas mais tarde, outro jesuíta baiano, o padre Alexandre de Gusmão (1629-1724), foi ainda mais descritivo que seu irmão de ordem, e discorreu, em sua parábola moral, sobre os benefícios propiciados pelo sacramento eucarístico às almas dos fiéis. Segundo Gusmão, as principais virtudes ou efeitos do manjar eucarístico eram a transformação do fiel “em Deus por graça”, o aumento da santidade da alma, o estímulo da caridade – entre outras virtudes teológicas –, o arrefecimento do “fômite do pecado”, a vida, as forças e o deleite para o espírito, o fortalecimento e a disposição do fiel para os combates contra o diabo, a virtude para a jornada cotidiana, o apagamento dos pecados veniais e mortais “ignorados e não afetos”, e o perdão das penas do além-túmulo<sup>2</sup>.

Em uma colônia que ampliava, dia após dia, o seu contingente de almas necessitadas não apenas de pasto espiritual, mas, também, de vigor para encarar os perigos e as tentações que poderiam abalar a vida de qualquer fiel que residia

<sup>1</sup> Esta pesquisa recebeu financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). CRAVEIRO, Lourenço – *Merenda Eucharística, e sermão, que pregou o P. Lourenço Craveiro da Companhia de Jesus, da Provincia do Brazil, no Collegio da Bahia, no terceiro dia das quarenta horas à tarde em 16 de Fevereiro de 1665*. Lisboa: Officina de Domingos Carneiro, 1677, p. 4.

<sup>2</sup> GUSMÃO, Alexandre de – *História do predestinado peregrino, e seu irmam precito. Em a qual de baxo de huma misterioza parabola se descreve o sucesso feliz, do que se ha de salvar, e infeliz sorte do que se ha de condenar*. Évora: Officina da Universidade, 1685, p. 100-101.

nas cidades e vilas mais populosas ou nos povoados mais afastados,<sup>3</sup> não era questão banal tratar da Eucaristia. Na concepção dos religiosos e clérigos que atuavam no Brasil do último quartel do Seiscentos e no decorrer do Setecentos – períodos em que as obras e pregações que tratavam dos cuidados com a alma eram as mais recorrentes<sup>4</sup> –, a Eucaristia configurava o mais excelente dos sacramentos instituídos por Deus, pois abrigava o próprio corpo e sangue de Jesus Cristo. Além disso, a Eucaristia era considerada o alimento apropriado para nutrir e preparar as almas para a lida cotidiana e para a jornada em direção à salvação eterna.

Com o intuito de difundir, fixar e reafirmar os dogmas, a doutrina e a moral católicas no Novo Mundo, e de oferecer assistência para as almas necessitadas de alento e vigor, religiosos e clérigos, principalmente os membros da Companhia de Jesus<sup>5</sup>, encorajaram, a partir de escritos de cunho moral, doutrinal, instrutivo ou prescritivo, homens e mulheres, leigos e religiosos, nobres e plebeus, livres e escravos, a frequentarem adequadamente aquela grandiosa ceia e a usufruírem de modo eficaz dos seus benefícios espirituais. Para tanto, era imprescindível que os fiéis seguissem determinadas normas e regras de conduta veiculadas nesses escritos. Examinemos, a seguir, os principais ditames para os católicos comungarem adequadamente nos trópicos.

### **Os comensais, as ocasiões e os lugares do banquete eucarístico**

A cerimônia de consagração da hóstia e do vinho em corpo e sangue de Cristo ocorria em todas as missas celebradas na colônia. Todavia, na maioria das missas, somente os padres comungavam<sup>6</sup>, cabendo aos fiéis a participação

---

<sup>3</sup> Sobre a evolução urbana e a criação de novas circunscrições eclesiais no Brasil ao longo dos séculos XVII e XVIII, ver: REIS FILHO, Nestor Goulart – *Evolução Urbana do Brasil*. São Paulo: Edusp, 1968; MARX, Murillo – *Cidade no Brasil terra de quem?* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1991; RUBERT, Arlindo – *A Igreja no Brasil*. Santa Catarina: Pallotti, 1981-1988, 3 vols.

<sup>4</sup> Para a análise do volume das obras produzidas para os habitantes do Brasil durante o período colonial, e sobre a quantidade expressiva daquelas obras que tinham como intuito edificar as almas dos fiéis – sermões, orações, elogios, vidas de santos, livros de devoção e de moral –, conferir o catálogo intitulado “Livros, sermões e outros impressos em língua portuguesa publicados nos séculos XVI, XVII e XVIII”, do acervo digital do grupo de pesquisa Escritos sobre os Novos Mundos: uma história da construção de valores morais em língua portuguesa” (Processo FAPESP n. 13/14786-6). Disponível em: <https://www.gruposcritos.com/colecoes>. Acesso em: 26 ago. 2020.

<sup>5</sup> Ordem religiosa que teve papel fundamental na formação moral e doutrinal de muitos leigos e eclesiásticos do Brasil. Ademais, foram os religiosos jesuítas os que mais escreveram e publicaram sermões, livros de devoção ou de moral e instruções para a comunhão, entre outros preceitos e práticas devotas recorrentes no Brasil. Para a análise das obras publicadas por religiosos e clérigos formados pela Companhia de Jesus – e por religiosos de outras ordens, como os carmelitas, franciscanos e beneditinos –, conferir o catálogo do grupo “Escritos sobre os Novos Mundos” mencionado na nota anterior.

<sup>6</sup> CHAHON, Sérgio – *Os convidados para a ceia do Senhor: as missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e Arredores (1750-1820)*. São Paulo: Edusp, 2008, p. 238.

espiritual no culto mediante a prática de devoções, a feitura de gestos, a repetição fervorosa de palavras sacramentais e o exercício de virtudes religiosas, como a reverência aos eclesiásticos e ao Deus sacramentado. Tal distanciamento dos comensais do banquete eucarístico e o protagonismo do sacerdote em sua celebração fundamentavam-se em concepções relativas à comunhão vigentes no mundo católico após o Concílio de Trento (1545-1564) – concepções que vigoravam nos trópicos por intermédio das *Constituições Extravagantes de Lisboa* (1565), posteriormente, das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1719)<sup>7</sup>, e da promoção do culto ao Santíssimo Sacramento por religiosos, clérigos, membros das irmandades e ordens terceiras do Brasil<sup>8</sup>. Conforme, portanto, aos parâmetros doutrinários e morais tridentinos adaptados à realidade dos trópicos, religiosos e clérigos reafirmavam constantemente, em seus escritos e pregações, a presença real do Cristo na Eucaristia, e alertavam os fiéis sobre os perigos da prática da comunhão sem a devida preparação e obediência às instruções e regras de conduta para a sua execução.

Tendo em vista a excelência atribuída à Eucaristia e os cuidados que envolviam o seu preparo e consumo, a administração do sacramento aos fiéis pelos clérigos deveria obedecer a condições, circunstâncias e espaços específicos. Para compreender esses aspectos que envolviam a celebração da comunhão, é necessário, antes de qualquer coisa, estabelecer distinção entre a comunhão como preceito, obrigatória a todos os fiéis, e a comunhão como prática devota, que poderia ser realizada com certa frequência apenas por aqueles fiéis que tivessem condições espirituais de participarem do banquete e “digerirem” o manjar divino além das ocasiões obrigatórias. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, que reuniram as principais resoluções tridentinas

<sup>7</sup> Sobre o impacto das normas tridentinas no Velho e no Novo Mundo, conferir, sobretudo: 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*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 2, p. 15-47; MARQUES, João Francisco. *A renovação das práticas devocionais*. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 2, pp. 558-601; GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (coords.) – *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/Centro de Estudos de História Religiosa, 2014; FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales de – *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

<sup>8</sup> O culto ao Santíssimo Sacramento da Eucaristia era promovido no seio dos institutos religiosos e clericais da colônia e difundido entre os fiéis, principalmente, por meio das pregações e durante as festividades cívico-religiosas. No entanto, foram os membros das irmandades e ordens terceiras que mais contribuíram para a propagação da devoção eucarística. Cf.: PÉCORA, Alcir – *Teatro do Sacramento: a Unidade Teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: Edusp, 1994; MASSIMI, Marina – *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*. São Paulo: Edições Loyola, 2005; BOSCHI, Caio César – *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Ática, 1986; SANTOS, Beatriz Catão Cruz – *O Corpo de Deus na América: a festa de Corpus Christi nas cidades da América portuguesa – século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2005.

adaptadas à realidade local, determinavam que a comunhão como preceito fosse cumprida “ao menos uma vez [a] cada ano pela Páscoa da Ressurreição” por todos os fiéis que atingissem as idades da discrição e que tivessem juízo suficiente para entender a importância da cerimônia e dos seus deveres como católicos. Para os homens, a idade da discrição era, geralmente, catorze anos, para as mulheres, doze anos. Contudo, a idade poderia variar de fiel para fiel. Por isso, as *Constituições* recomendavam o devido exame das capacidades dos comungantes pelo pároco<sup>9</sup>. A ocasião da comunhão também poderia variar, desde que fosse realizada anualmente durante a Quaresma até o primeiro domingo após a Páscoa. No caso específico dos escravos, o cumprimento do preceito poderia ser estendido até o dia de Pentecostes, cabendo aos senhores levá-los à matriz para que o pároco lhes administrasse a Eucaristia. Se os senhores não cumprissem com o determinado pelas *Constituições*, eram obrigados a pagar multa de “cinco tostões” por cada falta<sup>10</sup>.

E não foram somente as normas sinodais da Igreja do Brasil que recomendavam aos senhores o zelo pela comunhão dos cativos. Os manuais que orientavam os senhores a governar adequadamente seus escravos – isto é, a agirem como senhores católicos – não deixaram de tratar da necessidade de alimentar as almas dos cativos com doutrina – palavra sagrada, instrução católica e exemplo – e sacramentos. O jesuíta Jorge Benci (1650-1708), por exemplo, afirmava, em seu livro *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos* (1705), que os senhores deveriam desejar e buscar os sacramentos para os seus servos “com o mesmo cuidado e diligência” que almejavam para si<sup>11</sup>. Já o padre Manuel Ribeiro Rocha (?-1778), outro importante letrado jesuíta atuante na colônia, dedicou maiores atenções que Benci à obrigação de os senhores fornecerem o sacramento da Eucaristia aos escravos em seu tratado *Etiópe resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado* (1758). Antes, porém, de comungarem, os cativos deveriam compreender o verdadeiro significado e a relevância do corpo e do sangue de Cristo para as suas almas mediante o empenho do senhor em instruí-los a partir do seguinte diálogo proposto por Rocha:

*Tu queres Comunhão? Sim. Para quê? Para pôr na alma o nosso Senhor*

<sup>9</sup> VIDE, Sebastião Monteiro da – *Constituições Primeyras do Arcebispado da Bahia Feytas, & ordenadas Pelo Illustrissimo, e Reverendissimo Senhor D. Sebastião Monteyro da Vide, Arcebispo do dito Arcebispado, & do Conselho de Sua Magestade, Propostas, e aceytas Em Sinodo Diocesano que o dito Senhor celebrou em 12 de Junho do anno de 1707*. Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, 1719, Livro I, Título XXIV, §86, p. 40-41.

<sup>10</sup> VIDE, Sebastião Monteiro da – *Constituições Primeyras do Arcebispado da Bahia*. Livro I, Título XXIV, §86. Ob. cit., p. 41.

<sup>11</sup> BENCI, Jorge de Arimino – *Economia Christã Dos Senhores No Governo dos Escravos*. Deduzida Das palavras do Capitulo trinta e tres do Ecclesiastico: Panis, & disciplina, & opus servo: Reduzida a quatro discursos morais. Roma: Officina de Antônio de Rossi na Praça de Ceri, 1705, p. 80.

*Jesus Cristo. E quando está nosso Senhor Jesus Cristo na Comunhão? Quando o Padre diz as palavras. Onde diz o Padre as palavras? Na Missa. E quando diz as palavras? Quando toma na sua mão a Hóstia. Antes que o Padre diga as palavras, está já na Hóstia nosso Senhor Jesus Cristo? Não? Está o pão. E quem pôs a nosso Senhor Jesus Cristo na Hóstia? Ele mesmo, depois que o Padre disse as palavras. E no cálice quê está, quando o Padre o toma na mão? Está vinho, antes que o Padre diga as palavras. E depois que diz as palavras, que coisa está no cálice? Está o Sangue de nosso Senhor Jesus Cristo<sup>12</sup>.*

Todavia, alertava Rocha, de nada valeria aos escravos a simples repetição dessas respostas e a orientação dada por seus senhores ou por outros responsáveis para que participassem da comunhão, se os seus senhores não fossem exemplos de católicos comungantes. Assim questionava o padre aos senhores do Brasil:

*Como se poderá inclinar o escravo a ouvir missa, por mais que o senhor lhe diga, vendo que ele, no domingo, ou dia santo, sai já tarde de sua casa e dirige os passos para a outra do divertimento e conversação? Como pode inclinar-se a frequentar os sacramentos da Confissão e Comunhão, vendo que o Senhor em dias de Jubileu, levanta-se mais cedo e vai divertir-se na sua quinta ou na sua roça? [...]<sup>13</sup>.*

A despeito das recomendações e admoestações veiculadas nos manuais e, sobretudo, nas constituições sinodais, é possível conjecturar que os senhores de escravos não cumpriam sempre a determinação de mandar os escravos comungarem nas matrizes; isso explicava a necessidade de as *Constituições* estenderem o prazo da comunhão dos cativos e estipular multa para os senhores infratores. Os motivos que poderiam levar ao descumprimento do ordenado poderiam ter relação com a pouca assiduidade de alguns senhores no sacramento. No entanto, as razões da falta provavelmente não se limitavam aos maus exemplos de conduta dos senhores, muito menos relacionavam-se à descrença ou ao desdém pela Igreja e por seus sacramentos. A recusa dos senhores pagarem as taxas devidas aos párocos que administravam os sacramentos era uma explicação mais plausível para a época<sup>14</sup>. Além disso, é preciso considerar

<sup>12</sup> ROCHA, Manuel Ribeiro – *Ethiophe resgatado, empenhado, sustentado, corregido, instruido, e libertado. Discurso theologico-juridico, em que se propoem o modo de comerciar, haver, e possuir validamente, quanto de comerciar, haver, e possuir validamente, quanto a hum, e outro foro, os pretos cativos africanos, e as principaes obrigações, que correm a quem delles se servir*. Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1758, p. 249-250.

<sup>13</sup> ROCHA, Manuel Ribeiro – *Ethiophe resgatado, empenhado, sustentado, corregido, instruido, e libertado*. Ob. cit., p. 281-282.

<sup>14</sup> CHAHON, Sérgio – *Os convidados para a ceia do Senhor*. Ob. cit., p. 237-238.

que os senhores poderiam solicitar licença aos prelados para que seus capelães dessem a comunhão às almas que viviam em suas propriedades, entre elas, as dos escravos. Neste caso, a aplicação da multa poderia ser suspensa se as justificativas para a celebração da comunhão fora das igrejas matrizes fossem convincentes. Em breve, analisar-se-á essas justificativas. Por ora, cabe analisar mais algumas circunstâncias da comunhão.

A outra ocasião obrigatória da comunhão era o viático administrado aos moribundos ou aos fiéis em situações perigosas que poderiam resultar em morte. A preparação para esse momento derradeiro era considerada decisiva para a salvação das almas dos fiéis, e demandava aquela “merenda eucarística” com propriedades salutíferas semelhantes aos da carne e do caldo de galinha metaforizados por Craveiro. É o que podemos inferir do seguinte parágrafo das *Constituições*:

*Também são obrigados a comungar todos os fiéis que têm a tal idade e discrição, todas as vezes que estiverem em artigo ou provável perigo de morte, pela qual causa este inefável sacramento se chama viático, que vale o mesmo que mantimento espiritual dos que passam desta vida mortal para a eterna. Pelo que mandamos a cada um dos párocos deste arcebispado admoeste a seus fregueses que, estando enfermos, principalmente de enfermidades graves, ou havendo fazer largas navegações, ou entrar em batalha, e também as mulheres prenhes próximas ao parto, recebam o Santíssimo Sacramento, dispondo-se, primeiro, com as disposições necessárias para o receber dignamente<sup>15</sup>.*

As “disposições necessárias” mencionadas diziam respeito à preparação indispensável da alma para receber a Eucaristia por meio da confissão dos pecados, preparação exigida para todos os fiéis independentemente da ocasião da comunhão, sobretudo na hora da morte. Era o que também recomendava o religioso inaciano Antônio Maria Bonucci (1651-1729) em sua obra *Escola de Bem Morrer* (1701), um manual para boa morte redigido aos irmãos da Confraria da Boa Morte da Bahia e aos demais fiéis católicos que almejavam a boa morte católica, isto é, a morte santa, virtuosa, assistida, ritualizada, sacramentada, em graça de Deus e bem aparelhada durante a vida. Em determinada parte de sua obra, Bonucci encorajava os leitores a comungarem, recordando as utilidades proporcionadas pelo sacramento eucarístico, nomeadamente quando ele era consumido por fiéis devidamente preparados para receberem o sustento da alma:

<sup>15</sup> VIDE, Sebastião Monteiro da – *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro I, Título XXIV, §87. Ob. cit., p. 41.

*A frequência dos sacramentos, particularmente o bom uso da Santíssima Eucaristia, é preservativo efficacíssimo para não cairmos em novas culpas depois de purgada a nossa alma com o Sacramento da Penitência. Daquela mesma maneira que Deus plantou no paraíso terreal, entre as mais deliciosas árvores, aquela que se chamava a árvore da vida, para que seus frutos comidos de quando em quando conservassem perpetuamente as forças, de sorte que nunca morresse; assim, no paraíso da Igreja militante, tem plantado outra árvore da vida, mas divina, cujos frutos sustentam a vida da graça na nossa alma, e esta é a sagrada Eucaristia<sup>16</sup>.*

A obrigatoriedade da confissão dos pecados e do cumprimento da penitência antes da comunhão confirma a importância atribuída à Eucaristia como alimento próprio para nutrir ou revigorar as almas dos fiéis que já haviam passado por um longo processo de reconhecimento da gravidade de suas faltas e de remissão dos pecados. Afinal, segundo o próprio Bonucci, a Eucaristia era definida como a “comida dos fortes”<sup>17</sup>. Não é de se estranhar, portanto, que a comunhão frequente não fosse obrigatória na colônia, configurando prática devota recomendável aos fiéis de reconhecidos “fervor” e “disposição”, isto é, os mais assíduos no culto divino, nos exercícios piedosos e na confissão dos pecados<sup>18</sup>.

À vista disso, pode-se afirmar que a comunhão, como prática devota, dependia de alguns fatores, a começar pela própria vontade dos fiéis. Certamente, o acesso facilitado desses fiéis desejosos da Eucaristia às igrejas, aos institutos religiosos, às irmandades ou ordens terceiras<sup>19</sup> era crucial, pois esses eram alguns dos espaços onde os devotos poderiam estabelecer contato mais direto e frequente com os párocos e confessores, e exercitar as devoções necessárias à preparação de suas almas para a comunhão.

Nas cidades e vilas mais populosas da colônia, tais como Bahia, Rio de Janeiro, Olinda, Recife, Mariana e Ouro Preto, os fiéis poderiam encontrar com mais facilidade eclesiásticos aptos a administrarem os sacramentos nas matrizes, entre outros templos públicos ou particulares espalhados por essas povoações. Em relação às almas que habitavam os arredores das cidades ou localidades mais

<sup>16</sup> BONUCCI, Antônio Maria – *Escola de Bem Morrer aberta a todos os cristãos, e particularmente aos moradores da Bahia nos exercícios de piedade, que se praticão nas tardes de todos os domingos pelos Irmãos da Confraria da Boa Morte, instituída com autoridade apostólica na igreja do collegio da Companhia de Jesu*. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1701, p. 46-47.

<sup>17</sup> BONUCCI, Antônio Maria – *Escola de Bem Morrer aberta a todos os cristãos*. Ob. cit., p. 47.

<sup>18</sup> VIDE, Sebastião Monteiro da – *Instituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro I, Título XXVI, §92. Ob. cit., p. 44-45.

<sup>19</sup> CHAHON, Sérgio – *Os convidados para a ceia do Senhor*. Ob. cit., p. 246-247.

distantes das matrizes e das paróquias, o acesso à assistência religiosa era mais difícil. Uma forma do clero e dos fiéis contornarem as distâncias e aproximarem cada vez mais o Santíssimo Sacramento de suas vidas cotidianas era por meio da permissão, concedida por bispos, para que o sacerdote encarregado da administração dos sacramentos – geralmente o capelão – pudesse celebrar a comunhão nas capelas e nos altares localizados em propriedades particulares, ou mesmo em altares móveis transportados durante as viagens por estradas, florestas e lugares ermos do Brasil.

Quem fornece informações detalhadas sobre os usos dos altares particulares e móveis é o padre jesuíta Manuel Ribeiro Rocha, que compila, em sua obra intitulada *Nova prática dos oratórios particulares*, um conjunto de normas eclesiásticas e de instruções espirituais destinadas, especialmente, aos proprietários de oratórios. De acordo com Rocha, o termo oratório se referia a todo lugar competente, preparado e destinado à oração. Nesse sentido, oratório poderia compreender desde igrejas, capelas, ermidas, altares públicos, particulares ou móveis até nichos existentes nos templos, nas ruas e nas paredes dos institutos eclesiásticos e das casas. Tais oratórios poderiam ser públicos – igrejas, capelas ou ermidas erigidas por autoridade episcopal, com portas para a rua ou com acesso facilitado ao público – ou particulares, alocados “nas casas e habitações particulares tanto das pessoas nobres e ilustres como das comuns e vulgares”<sup>20</sup>. No entanto, os oratórios particulares destinados à comunhão eram somente aqueles que possuíam altares com licença para celebrarem missa e administrarem a Eucaristia. Diferentemente dos demais oratórios, que poderiam ser adquiridos e utilizados pelos mais variados tipos de fiéis, os oratórios particulares com altares só poderiam receber licença para celebrar missa e comunhão se os seus proprietários comprovassem pertencimento ao estado eclesiástico ou à nobreza de geração, e alegassem distância, enfermidade ou qualquer outro motivo grave e justificável. Provavelmente, alguns senhores de escravos alegavam distância; dificuldades para encaminhar todos os parentes e escravos às matrizes; doenças que acometiam seus próprios corpos ou os corpos de seus cativos; e, quando comprovável, nobreza. É possível supor igualmente que o caso das mulheres devotas, que viviam recolhidas em casa, configurasse outro tipo de justificativa convincente utilizada pelos proprietários de oratórios para a celebração da comunhão em suas propriedades<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> ROCHA, Manuel Ribeiro – *Nova prática dos oratórios particulares; e da vida christã, Competente ao seu mais recto, e proveitoso uso; Que escreveo, e consagra Ao Glorioso Patriarca S. Joseph, Virginal esposo da Mãe de Deos*. Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1758, p. 4.

<sup>21</sup> ALGRANTI, Leila Mezan – *Homradas e devotas: mulheres da colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993, p. 90-95; SILVA, Maria Beatriz Nizza da – *Donas e plebeias na Sociedade Colonial*. Lisboa: Editorial Estampa, 2002, p. 103-134.

Embora as justificativas para possuir esses oratórios particulares com altares viessem a restringir o número dos possíveis solicitantes de licença, cabe não perder de vista que os membros da família do proprietário ou da proprietária do oratório – o marido, a mulher, os filhos, o genro, a nora, os escravos, o caixeiro, o feitor –, as pessoas externas ocupadas em algum ministério necessário à casa – médicos e religiosos, por exemplo – e os hóspedes nobres de geração ou costumes também poderiam frequentá-lo<sup>22</sup>. Contudo, para que esses homens e essas mulheres fossem autorizados a cumprir o preceito da comunhão era fundamental que preparassem devidamente suas almas para receber a Eucaristia. De modo similar aos fiéis que frequentavam os oratórios públicos com altares de missa, os proprietários de oratórios particulares e todos os seus usuários, deveriam seguir certos parâmetros de conduta para se alimentarem devidamente do sacramento.

### **A excelência nutritiva do manjar divino**

Após examinar os benefícios da galinha para a saúde da alma, Craveiro não deixou de mencionar, aos fiéis ouvintes ou leitores do sermão, a importância do uso dos temperos recomendados pelo confessor aos penitentes para que o manjar fosse ingerido com gosto e eficácia. O açafrão simbolizava a mortificação do corpo e a virtude da paciência para enfrentar o sofrimento, e o coentro correspondia ao esquecimento das honras e dos prazeres mundanos, atitude necessária ao cultivo do verdadeiro amor por Deus<sup>23</sup>. Nesse sentido, a confissão dos pecados constituía o primeiro passo para qualquer fiel comungar, seguida da penitência apropriada aos pecados cometidos, especialmente o castigo do corpo com jejuns e a busca das virtudes teologais e cardeais mediante o exercício de práticas devotas. Era o que também recordava o padre Alexandre de Gusmão em sua parábola. Conforme o jesuíta, havia dois tipos de preparação da alma antes da comunhão: a preparação remota, que consistia em atos de contrição, confissão e penitência dos pecados; e a preparação próxima, fundamentada na conquista da graça, da caridade e das demais virtudes católicas e religiosas, nomeadamente, a devoção e a piedade no culto divino<sup>24</sup>. O padre Antônio Maria Bonucci foi outro religioso que tratou da preparação para a comunhão. De acordo com Bonucci, o fiel preparado para receber a Eucaristia era aquele que, além da confissão e da penitência dos pecados, lia e exercitava as lições de livros espirituais como a Bíblia, as vidas de santos, os livros de devoção e de moral, e os manuais para a

<sup>22</sup> ROCHA, Manuel Ribeiro – *Nova prática dos oratórios particulares*. Ob. cit., p. 31.

<sup>23</sup> CRAVEIRO, Lourenço – *Merenda Eucharistica*. Ob. cit., p. 5-6.

<sup>24</sup> GUSMÃO, Alexandre de – *História do predestinado peregrino, e seu irmam precito*. Ob. cit., p. 102-103.

boa morte. Em poucas palavras, os livros considerados apropriados aos fiéis antes da comunhão eram aquelas obras definidas pelos letrados eclesásticos daqueles tempos como “proveitosas” às almas e aos corpos dos fiéis porque auxiliavam na fuga e emenda dos pecados, no aprendizado das práticas devotas, piedosas e penitenciais, e no exercício das virtudes<sup>25</sup>. O padre Manuel Ribeiro Rocha, por sua vez, advertiu os proprietários de oratórios com altares aprovados que, por possuírem tal privilégio, tinham a obrigação de frequentarem ao menos de oito em oito dias a comunhão. Porém, a preparação da alma desses fiéis deveria ser mais intensa e cuidadosa, de modo que estivessem livres dos pecados mortais e veniais todas as vezes que comungassem. Para tanto, Rocha recomendava, além das demais práticas consideradas apropriadas aos comungantes, aquela espécie de segunda conversão à fé católica conhecida como “confissão geral de toda a vida [...]”

*[...] ou desde o tempo de alguma outra também geral que já houvessem feito, e a razão é (notem bem estas doutrinas) porque, pressuposta a sobredita continuada prolongação de reincidências e a diuturna afeição aos pecados que dela resulta e se radica na alma, duvidam muito os Santos Padres e os autores ascéticos da validade das confissões antecedentes, que, em todo esse tempo, em tal estado foram feitas, e se fundam em que a dor dos pecados, com que devemos chegar à confissão, e que é parte essencial do Sacramento da Penitência, deve ser concebida com ódio da vida passada e com firme, sincero e verdadeiro propósito de começar nova vida e evitar, dali em diante, o reincidir nos mesmos pecados [...]. E, em tais termos, necessário é, para segurar nossas almas, que entremos em uma verdadeira e sincera conversão a Deus, principiando por uma confissão geral, com a qual remediemos estes danos e erros antecedentes, e comecemos nova vida agora, enquanto existimos em tempo hábil, que é enquanto nos achamos com vigor, forças e saúde, e em estado de poder pecar e de poder não pecar por obra [...]*<sup>26</sup>.

Segundo as *Constituições*, o cumprimento, por parte dos fiéis, de todos esses passos necessários à preparação da alma para a comunhão não constituía mera formalidade, mas sim condição indispensável para a digestão da Eucaristia e para a salvação das almas. Comer e beber em pecado, sem a reconciliação com Deus e sem o respeito ao jejum, acarretavam a condenação das almas dos comungantes ao inferno<sup>27</sup>, podendo resultar, inclusive, na morte do corpo e da alma. A

<sup>25</sup> BONUCCI, Antônio Maria – *Escola de Bem Morrer aberta a todos os cristãos*. Ob. cit., p. 53-54.

<sup>26</sup> ROCHA, Manuel Ribeiro – *Nova prática dos oratórios particulares*. Ob. cit., p. 68-71.

<sup>27</sup> VIDE, Sebastião Monteiro da – *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro I, Título XXIII, § 85.

morte repentina e a conseqüente condenação da alma ao inferno eram castigos divinos impingidos a todos que comungavam em pecado, sem as preparações necessárias para receber a Eucaristia. Era o que alertava o missionário paulista Ângelo de Siqueira (1707-1776), em seu manual de confessores destinado aos fiéis do reino e do Rio de Janeiro. Contava o clérigo que uma mulher pecadora havia recebido a comunhão sem confessar seus pecados e, assim que se levantou da mesa eucarística, caiu morta<sup>28</sup>. Mas, nem todos os pecados eram passíveis de condenação quando recordados na mesa eucarística. Nas palavras de Siqueira:

*Se é pecado venial, como agora uma mentira que a ninguém prejudica, ou um furto de pouca quantidade, ou alguma ira ordinária contra o próximo, sem ódio, nem pragas, nem escândalo, ou alguma negligência em sacudir depressa da memória pensamento contra a castidade, ou outras culpas semelhantes em que ainda os que tratam da virtude caem não poucas vezes, então, não é necessário levantar-se da mesa, nem se reconciliar. E se por maior pureza o quer fazer, ou logo, ou depois, bem pode, mas não tem obrigação<sup>29</sup>.*

Além da preparação da alma, a organização da mesa eucarística e a adequada disposição dos fiéis na hora da comunhão eram outras exigências recordadas nas normas sinodais, nas regras para o uso dos oratórios e nos regimentos espirituais dos fiéis. A garantia da “decência” e do “asseio” dos altares das matrizes ficava por conta tanto dos párocos ou sacerdotes responsáveis pela administração dos sacramentos quanto dos fiéis leigos e eclesiásticos filiados ou não às irmandades do Santíssimo Sacramento. Os demais templos públicos poderiam obter auxílio de outras irmandades, ordens terceiras e paroquianos residentes na localidade<sup>30</sup>. Quando a comunhão ocorria nos oratórios particulares, a organização dos altares era de responsabilidade exclusiva dos proprietários. Em quaisquer circunstâncias, era obrigatório que todos os altares destinados à comunhão estivessem munidos de hóstia, vinho, água, cálice, patena, pedra d’ara, sacrário, castiçais, galhetas, estante, toalhas, flores, tapetes, frontais, paramentos brancos, vermelhos, verdes e roxos, casula, estola, manípulo, pala, bolsa corporal, missal

---

Ob. cit., p. 39-40.

<sup>28</sup> SIQUEIRA, Ângelo de – *Penitente Arrependido, e fiel Companheiro, Para se instruir huma alma devota, e arrependida a fazer huma boa confissão commua, e geral, sem pejo, nem medo do Confessor*. Em vários Soliloquios para antes, e depois da Sagrada Comunhão, Com devoçoens uteis do Ceo, e inferno. Lisboa: Officina de Antonio Vicente da Silva, 1757, p. 117-122.

<sup>29</sup> SIQUEIRA, Ângelo de – *Penitente Arrependido, e fiel Companheiro*. Ob. cit., p. 122-123.

<sup>30</sup> CHAHON, Sérgio – *Os convidados para a ceia do senhor*. Ob. cit., p. 107-131.

romano, crucifixo e campainha<sup>31</sup>. No caso dos oratórios públicos, os utensílios da mesa que serviam para abrigar o corpo e o sangue de Cristo precisavam ser mais ostensivos, feitos de ouro ou prata e, quando possível, forrados de cetim. Já as peças dos oratórios particulares poderiam ser mais modestas, conformes às possibilidades dos proprietários.

Os comungantes também deveriam se preocupar em exercitar a reverência diante do sacerdote responsável pela celebração da missa e da comunhão. O sentimento e a expressão de respeito eram, segundo os eclesiásticos da época, próprios de católicos convictos do papel dos sacerdotes como representantes de Cristo na terra, e deveriam ser observados, inclusive, quando o sacerdote em questão possuía máculas de sangue ou quando celebrava o sacrifício da missa e administrava o sacramento nos oratórios particulares de pessoas de distinção social reconhecida no Brasil e no reino. Era, pois, o que esclarecia o padre Rocha em suas instruções aos proprietários de oratórios:

*Devem os senhores e senhoras, e todos os familiares das casas em que houver oratório, prevenir e ter todas as coisas prontas, e ainda mais prontas as suas próprias pessoas, para logo que chegar o sacerdote, feita a sua breve oração, se revestir e celebrar, de sorte que tudo e todos devem pronto esperar por ele; e ele, pelo contrário, por nenhuma coisa ou pessoa se deve demorar e esperar, por ser superior a todos; e isto ainda que, aliás, por seu nascimento suceda ser humilde, pardo, preto ou de outro qualquer defeito natural ou moral; pois, uma vez que seja sacerdote, eo ipso, se lhe deve a maior reverência e veneração maior; porque o poder e dignidade sacerdotal, a que se acha elevada essa pessoa assim humilde e defeituosa, é tão alto e tão subido que, no céu e na terra, o não há maior, e somente com Deus tem comparação [...]; e sendo tão alta esta dignidade do sacerdote, com ela se não compadece desatenção alguma, como é a de o fazer (e talvez mandar) deter-se e esperar; maiormente, sendo o negócio a que vem o de celebrar missa, o que faz em nome e na pessoa do mesmo Cristo Senhor nosso, o qual, nestas desatenções e semelhantes, é ofendido e desprezado juntamente com seu eterno padre, como ele mesmo declarou no Evangelho de São Lucas. Cap. 10. Vers. 16: Qui vos spernit, me spernit; qui autem me spernit, spernit eum, qui misit me [...]*<sup>32</sup>.

Antes de receberem a comunhão, todos os fiéis deveriam organizar-se de

<sup>31</sup> ROCHA, Manuel Ribeiro – *Nova prática dos oratórios*. Ob. cit., p. 20-21; CHAHON, Sérgio – *Os convidados para a ceia do senhor*. Ob. cit., p. 68.

<sup>32</sup> ROCHA, Manuel Ribeiro – *Nova prática dos oratórios*. Ob. cit., p. 51-52.

acordo com seu sexo e com determinadas posições hierárquicas. Os homens eram separados das mulheres; os eclesiásticos ocupavam o lugar mais alto próximo ao altar; e os leigos de ambos os sexos precisavam permanecer próximos à grade do cruzeiro<sup>33</sup>. Na hora da comunhão, respeitava-se a seguinte distinção: primeiramente, era dada preferência aos eclesiásticos, seguidos dos leigos. Parece plausível considerar que ordem similar fosse seguida nos oratórios particulares alocados nas propriedades.

A comunhão por risco de morte poderia ser realizada individual ou coletivamente, respeitando-se, sobretudo, a preparação devida das almas dos fiéis para o recebimento da Eucaristia. Quando se tratava de anúncio de morte, a comunhão realizava-se por viático, na casa do fiel ou em local apropriado para a disposição e o manuseio dos objetos do culto. A Eucaristia, porém, era administrada apenas se o moribundo tivesse se confessado e não apresentasse vômito ou outra condição causada por enfermidades do corpo que impossibilitassem o consumo e a digestão do sacramento<sup>34</sup>. Não eram poucos os benefícios do viático aos moribundos, aos que enfrentavam situações perigosas e, principalmente, àqueles que se preparavam durante a vida para a boa morte, pois, nas palavras de Bonucci:

*Que viático podemos imaginar mais próprio e mais acomodado para a jornada, que havemos de fazer passando das lágrimas de peregrinos aos gozos de cidadãos, que a divina Eucaristia, que contém em si o caminho, a verdade e a vida, e é juntamente manjar e carro dos que sobem ao Paraíso, como diz Guerrico Abade: viaticum et spiritus vehiculum, cibus et currus Israel?*<sup>35</sup>

Durante a missa, no momento preciso da comunhão e após o consumo da Eucaristia, diversas orações, ações de graças, demonstrações de reverência ao sacerdote, à Igreja e a Deus sacramental eram recomendadas aos fiéis, por religiosos e clérigos da colônia, para que as virtudes do sacramento fossem absorvidas pelas almas. Os joelhos em terra, os gestos honestos e as expressões comedidas, as cabeças sem chapéus, os ombros sem as capas, a toalha disposta e asseada no peito e o silêncio eram, igualmente, importantes no momento da comunhão, porque denotavam respeito, obediência e devoção.

<sup>33</sup> VIDE, Sebastião Monteiro da – *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro I, Título XXVIII, §98. Ob. cit., p. 47-48.

<sup>34</sup> VIDE, Sebastião Monteiro da – *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro I, Título XXIX, §108. Ob. cit., p. 53.

<sup>35</sup> BONUCCI, Antônio Maria – *Escola de Bem Morrer aberta a todos os cristãos*. Ob. cit., p. 146.

Por fim, era necessário o recolhimento da alma e do corpo do comungante para melhor digestão e absorção dos nutrientes do manjar eucarístico. As meditações sobre a vida e a morte de Cristo, as orações vocais e mentais e as devoções aos santos, eram alguns dos exercícios espirituais e das práticas piedosas indicadas aos fiéis após a comunhão. No entanto, a devoção mais recomendada para o momento da digestão da Eucaristia era a oração do rosário de Nossa Senhora, devoção propalada aos colonos, escravos e libertos do Brasil, principalmente, por religiosos jesuítas, como o célebre padre Antônio Viera (1608-1697). Em seu livro *Maria Rosa Mística* (1686), Vieira afirmava que a Eucaristia deveria ser digerida no estômago da alma – a memória – e no coração de cada comungante. Para tanto, as orações vocal e mental do rosário auxiliavam a alma de cada fiel a repartir e digerir o “soberano manjar”, difundindo seus benefícios nutritivos por todas as veias e por todos os membros do corpo. O resultado alcançado era, além da fortaleza da alma e da fuga dos pecados, as virtudes do próprio Cristo incorporadas às almas, aos órgãos e membros dos corpos dos fiéis: a modéstia nos olhos, o silêncio na língua, os bons afetos e desejos no coração, a compostura e a maturidade nos passos, a inocência, a mansidão e a caridade nas ações<sup>36</sup>.

### Considerações finais

As regras e instruções detalhadas sobre a comunhão, as disposições exigidas dos comungantes e a atenção atribuída ao momento da digestão da Eucaristia por eclesiásticos, nomeadamente jesuítas, fornecem indicativos da importância do Santíssimo Sacramento no Brasil colonial como sustento apropriado para as almas dos penitentes carentes de cuidados, desejosas do amparo da graça divina e do vigor das virtudes para a vida cotidiana e para a boa morte. A despeito do sentido metafórico atribuído por Craveiro no sermão que serviu como ponto de partida para as indagações sobre o papel da Eucaristia nos trópicos, é possível afirmar que, para os letrados daquele tempo, a Eucaristia como alimento da alma extrapolava a metáfora. A Eucaristia era compreendida por esses eclesiásticos como sustento verdadeiro e útil para a manutenção da vida espiritual dos fiéis no Novo Mundo, a ponto de seus frutos serem visíveis nos católicos que seguiam as orientações e normas necessárias à comunhão. Assim, as virtudes da alma eram exteriorizadas por seus corpos e feições: nos gestos honestos, nas expressões piedosas do sentimento religioso e nas ações focadas na vida moralmente boa. Como preceito, a comunhão poderia indicar, ainda, obediência à Igreja, às

<sup>36</sup> VIEIRA, Antônio – *Maria Rosa Mystica. Excellencias, Poderes, e Maravilhas do seu Rosario, Compendiadas Em trinta sermoens ascéticos, & panegyricos sobre os dous Evangelhos desta solenidade Novo, & Antigo*. Parte I. Lisboa: Na Officina de Miguel Deslandes, 1686, p. 152.

normas pós-tridentinas, aos membros do estado eclesiástico e ao próprio Cristo; como prática devota, a frequência no sacramento da comunhão constituía importante indício de vida virtuosa, dedicada a Deus, à religião católica e à salvação da alma.

Artigo recebido em 15/05/2021

Artigo aceite para publicação em 20/09/2021

## GÉRARD ENCAUSSE (PAPUS): A ORDEM MARTINISTA E OS ADEPTOS EM PORTUGAL, GUINÉ-BISSAU E CABO VERDE (1912-1914)

VÍTOR ROSA

UNIVERSIDADE LUSÓFONA - CENTRO DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES EM  
EDUCAÇÃO E DESENVOLVIMENTO

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28v7>

[vitor.rosa@ulusofona.pt](mailto:vitor.rosa@ulusofona.pt)

**RESUMO:** O martinismo é uma via iniciática que remonta ao século XVIII e abrange diversos significados. Ele designa o sistema de teosofia constituído por Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), a doutrina de Martinès de Pasqually (1727-1774), que foi o mestre de Saint-Martin, significa o Regime Escocês Retificado (RER) de Jean-Baptiste Willermoz (1730-1824), e assinala também a criação da Ordem Martinista de Gérard Encausse, mais conhecido por Papus. O médico e ocultista Gérard Anaclét Vincent Encausse (1865-1916) criou uma Ordem Martinista, em 1887, tendo uma grande expansão em França, na Europa e no mundo. Portugal, Guiné-Bissau e Cabo Verde não quiseram ficar de fora deste movimento não-dogmático. Este artigo pretende colocar em destaque a correspondência de portugueses encetada com Papus, de 1912 e 1914, procurando analisar a implementação do martinismo nestes países.

**PALAVRAS-CHAVE:** Martinismo; Esoterismo; Misticismo.

**ABSTRACT:** Martinism is an initiation path that dates back to the 18th century and covers several meanings. It designates the system of theosophy constituted by Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803). It designates the doctrine of Martinès de Pasqually (1727-1774), who was Saint-Martin's master. It stands for the Rectified Scottish Regime (RER) of Jean-Baptiste Willermoz (1730-1824). Finally, it marks the creation of the Martinist Order of Gérard Encausse. Better known as Papus, Gérard Anaclét Vincent Encausse (1865-1916) was a physician, writer, occultist, cabalist, Freemason, Rosicrucian, and founder of modern Martinism. He created a Martinist Order in 1887, having a great expansion in France, Europe, and the world. Portugal, Guinea-Bissau and Cape Verde did not want to be left out of this non-dogmatic movement. This article intends to highlight the Portuguese correspondence with Papus, from 1912 to 1914, seeking to analyze the implementation of Martinism in these countries.

**KEYWORDS:** Martinism; Esotericism; Mysticism.

## Introdução

Enquanto via iniciática que remonta ao século XVIII, o martinismo abrange diversos significados. Designa o sistema de teosofia constituído por Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803); representa a doutrina de Martinès de Pasqually (1727-1774), que foi o mestre de Saint-Martin; significa o Regime Escocês Retificado (RER) de Jean-Baptiste Willermoz (1730-1824); finalmente, assinala a criação da Ordem Martinista de Gérard Encausse, em 1887.

O martinismo, enquanto corrente esotérica<sup>1</sup> judaico-cristã, está envolto num espesso véu de mistério, criando em seu torno uma profunda e sólida opacidade que parece difícil dissipar<sup>2</sup>. Ele possui uma doutrina fundada sobre um princípio categórico: o Homem não está atualmente no estado que foi o seu primitivamente; vítima de uma Queda, que a religião cristã chama de “ Pecado Original”, do qual é responsável, vive prisioneiro e exilado no seio de um mundo e de um corpo que lhe são estranhos. O martinismo considera que o Homem, devido à má utilização do seu livre-arbítrio, se afastou de Deus, resultando na condição de degradação e prevaricação em que se encontra atualmente. Exorta a se iniciar um caminho e um processo de autoconhecimento e de transformação individual, readquirindo a plenitude das suas potencialidades divinas (Reintegração). Ele propõe a cada um dos membros de se regenerarem, dado que o homem se encontra em erro em múltiplos planos, assim como na sua higiene de vida (pensamentos, projetos, atos, etc.), porque se esqueceu da intenção pela qual Deus o criou<sup>3</sup>. A regeneração é lenta e progressiva, por graus. Progredindo no seu trabalho, o martinista deixa a sua condição de homem normal, o do homem “ torrente”, que se deixa levar pela vida sem refletir, sem a distância devida relativamente aos eventos. O homem de desejo torna-se um homem de desejo de Deus, o homem predileto<sup>4</sup>.

Apresentado como uma “ via dáctica”, o martinismo recorre a diversas correntes do esoterismo ocidental (hermetismo, gnose, teosofia cristã,

<sup>1</sup> Para FAIVRE, Antoine - *L'ésotérisme – « Que sais-je ? »*. PUF, 2019 [1992], o termo “esoterismo” é usado para definir um “padrão de pensamento” que engloba diversos movimentos (vias) espirituais. Os elementos são encontrados aqui expurgados dos seus aspetos morais e dogmáticos. Na perspetiva de Telmo (*apud.*, Sinde, 2014, p. 73), “a revelação do esotérico faz-se através de formas superiores, como as da arte ou as da religião” e “o termo esotérico é relativo a exotérico [exterior] e, se bem que muita gente veja no esoterismo um sinónimo de ocultismo, não devemos perder de vista aquela relação”.

<sup>2</sup> Rosa, Vítor - O martinismo: história e tradições. *AD AETERNUM – Revista de Teologia*, 2, 2021b, pp. 185-205.

<sup>3</sup> VAR, J.-F. - Martinism: first period. In W. J. (Ed.). *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Brill, 2006, pp. 770-779.; INTROVIGNE, M. - Martinism: second period. In W. J. (Ed.). *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Brill, 2006, pp. 780-783.

<sup>4</sup> RIJNBERK, Gérard - *Un thaumaturge au XVIII siècle, Martinès de Pasqually*. Derain-Raclet, 1938; RIJNBERK, Gérard - *Épisodes de la vie ésotérique : 1780-1824*. Éditions d'Aujourd'hui, 1980.

rosacruzianismo, entre outras)<sup>5</sup>.

Este artigo tem por objetivo refletir sobre a implementação do martinismo em Portugal, na Guiné-Bissau e em Cabo Verde, de 1912 a 1914, tendo por base a correspondência encetada por diversas individualidades com Papus e os seus colaboradores diretos. Este acervo documental encontra-se disponível na Biblioteca Municipal de Lyon (BML) e é constituído por 73 peças (MS 5486). A consulta ao Arquivo Nacional da Torre do Tombo, e de outros arquivos digitais, permitiu traçar alguns dados biográficos.

Esperamos contribuir com informações que nunca foram analisadas em Portugal, dando conta deste curto período de tempo (1912-1914) histórico e de alguns dos seus protagonistas. Estes homens incarnam movimentos tradicionais.

### **Gérard Encausse (Papus) e a Ordem Martinista**

Mais conhecido por Papus, Gérard Anacleet Vincent Encausse (1865-1916) foi médico, escritor, ocultista, cabalista, maçom, rosa-cruz e fundador do martinismo moderno. Criou uma Ordem Martinista, que veio a ter uma grande expansão em França, na Europa e no mundo. Gérard Encausse nasce na Corunha, em Espanha, a 13 de julho de 1865 (cf. Figura 1). O seu pai é francês, médico, e a sua mãe é espanhola (de Valladolid).



Figura 1: Papus

Em 1869, os seus pais decidem mudar-se para Paris. Bom aluno no ensino secundário, vai ingressar na Faculdade de Medicina e começa a se interessar pelo ocultismo e esoterismo, sobretudo pelas ideias e obras de Eliphas Levi (1810-

---

<sup>5</sup> FAIVRE, Antoine, & NEEDLEMAN, J. (Eds.) - *Modern esoteric spirituality*. Crossroad Press, 1992.

1875). Com o epíteto de “Balzac do ocultismo”, escreveu várias obras sobre o ocultismo, a magia e a maçonaria<sup>6</sup>.

Admite-se, geralmente, que Papus terá sido iniciado no martinismo em 1882, com 17 anos de idade, pelo escritor e jornalista Henri Delaage (1825-1882), que, por sua vez, terá recebido a iniciação pelo seu avô Jean-Antoine Chaptal (1756-1832), discípulo de Louis-Claude de Saint-Martin (1473-1803), também ele discípulo e secretário do enigmático teúrgico Martinès de Pasqually (1727-1774)<sup>7</sup>. Não se sabe ao certo se Chaptal, químico e político, teve alguma proximidade com Saint-Martin, mas sabe-se que foi iniciado na maçonaria em 1789, na Loja “La Parfaite Union”, em Montpellier. Delaage também nunca afirmou ter sido iniciado pelo seu avô<sup>8</sup>. Ambelain (1948)<sup>9</sup>, Caillet e Cuvelier-Roy (2012)<sup>10</sup>, Dachez & Pétillet (2004)<sup>11</sup> e Telmo (2014)<sup>12</sup> discordam da iniciação de Papus, referindo que ela está cheia de lacunas e incoerências, é ilusória e pseudomartinista.

Em 07 de julho de 1892, Papus vai defender a sua tese de medicina, com sucesso. Dois anos antes rompe relações com a Sociedade Teosófica, de Helena Blavatsky (1831-1891) e Henry Steel Olcott (1832-1907), pois julga as suas conceções esotéricas muito orientalistas. Ele desejava restaurar o esoterismo ocidental, dando-lhe um aspeto mais científico<sup>13</sup>. Nesse sentido, vai criar uma Ordem enraizada no esoterismo cristão para perenizar a tradição ocidental<sup>14</sup>. Ele faz do martinismo a fonte de transmutação. Papus é eleito Grão-mestre em julho de 1891.

Graças ao seu talento de organizador, esta Ordem assume rapidamente um caráter internacional. A revista mensal *L'Initiation* torna-se o órgão oficial informativo e um pouco por toda a França, Europa e no mundo várias Lojas martinistas são criadas<sup>15</sup>.

<sup>6</sup> ENCAUSSE, Philippe - *Papus*. Pierre Belfond, 1979.

<sup>7</sup> AMADOU, Robert - *Louis-Claude de Saint-Martin et le martinisme : introduction à l'étude de la vie, de l'ordre et de la doctrine du philosophe inconnu*. Éditions du Griffon d'Or, 1976 ; AMADOU, Robert - *Louis-Claude de Saint-Martin. Mon portrait historique et philosophique (1789-1803) publié par Robert Amadou*. Julliard., 1961; BAADER, Franck - *Les enseignements secrets de Martinès de Pasqually*. Paris, 1900; ROSA, Vitor - *Louis-Claude de Saint-Martin e o Martinismo: a vida, a ordem e a doutrina do filósofo desconhecido*. Edição de Autor, 2021.

<sup>8</sup> DELAAGE, Henry - *Doctrines des sociétés secrètes*. E. Dentu, Libraire Éditeur, 1852.

<sup>9</sup> AMBELAIN, Robert - *Le martinisme contemporain et ses véritables origines*. Les Cahiers de Destin, 1948.

<sup>10</sup> CAILLET, Serge, & CUVELIER-ROY, Xavier - *Les hommes de désir : entretiens sur le martinisme*. Le Mercure Dauphinois, 2012.

<sup>11</sup> DACHEZ, Roger, & PÉTILLOT, Jean-Marc - *Le rite écossais rectifié*. « Que sais-je ? ». PUF, 2010.

<sup>12</sup> TELMO, António - *A terra prometida: maçonaria, kabbalah, martinismo e quinto império*. Zéfiro, 2014.

<sup>13</sup> ENCAUSSE, Philippe - *Papus, sa vie, son œuvre*. Éditions Pythagore, 1932.

<sup>14</sup> Ordem Martiniste Traditionnel (OMT) (2021). *L'enseignement martiniste : au cœur de l'ésotérisme judéo-chrétien*. OMT.

<sup>15</sup> Ordem Martiniste (OM) - *Inauguration de la loge Velléda. Exposé complet du symbolisme des doctrines et des traditions martinistes exotériques*. OM, 1900. Ordem Martiniste (OM) - *Actes du Colloque Papus*. Les Editions

Em 1908, organiza um congresso espiritualista internacional, juntando cerca de três dezenas de organizações.

A maçonaria oficial francesa da época recusou sempre a sua admissão<sup>16</sup>.

Papus manteve bons contactos com a Rússia. Foi apresentado a Nicolas II (1868-1918), em 1901. Fez três viagens à Rússia (em 1901, 1905 e 1906). Até ao final da sua vida, manteve os contactos com a família Imperial e a Corte. Fundou uma Loja Martinista em São Petersburgo.

A Primeira-Guerra Mundial (1914-1918) vai dar um rude golpe na expansão do martinismo. Em 1914, os membros comprometem-se a defender a sua pátria e Papus torna-se voluntário. É médico-chefe, com a patente militar de capitão. Em serviço, contraiu a tuberculose e vai falecer em 25 de outubro de 1916.

Num discurso de homenagem junto ao túmulo de Papus, no cemitério Père Lachaise, Paris, a 28 de outubro de 1916, o místico e esoterista Yvon Le Loup (1871-1926), mais conhecido por Paul Sédir pronunciou as seguintes palavras:

*Eu talvez traio aqui os segredos de uma amizade que eu honro infinitamente; mas parece-me justo que no coroamento desta carreira tão preenchida, uma voz diga alto o que tantos reconhecimentos murmuram tão baixo. O erudito, o filósofo com esplêndidas intuições, o propagandista poderoso, o conferencista aplaudido, o vidente, o terapeuta hábil, todos estes aspetos admiráveis se uniram na pessoa deste homem de bem, cujo resto mortal, a partir de agora venerável, é confiada hoje à nossa Mãe comum. (...) Imitemos este iniciador que apenas queria ser um amigo para nós e que foi muito forte em esconder as suas dores e misérias com um perpétuo sorriso. (...) Sequemos as nossas lágrimas; elas são retidas nas sombras. E alegrem-nos, como ele mesmo se alegra depois de três dias de se ver, enfim, face a face com o todo-poderoso Terapeuta, o autêntico Pastor das Almas, o Amigo eterno e o bem-Amado, que ele foi o fiel servidor<sup>17</sup>.*

Papus considerava-se um taumaturgo, um inspirado e um experimentador. Venerava o mestre Philippe (Nizier Anthelme Philippe, 1849-1905), de Lyon, que pregava a caridade e a fé em Jesus Cristo<sup>18</sup>.

---

Tarente, 2018.

<sup>16</sup> Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=NH078dsJhtE> (consultado em 19/05/2021)

<sup>17</sup> Cf. <https://cercle-papus.com/hommages/l-adiou-de-sedir-a-papus/> (consultado em 17/05/2021).

<sup>18</sup> ENCAUSSE, Philippe - *Le maître Philippe, de Lyon*. Editions Traditionnelles, 1985.

## A Ordem Martinista de Papus em Portugal

No processo expansionista e na circulação das ideias martinistas, vários portugueses vão desejar se corresponder com Papus, pedindo os seus conselhos, a iniciação na Ordem Martinista ou a criação de Lojas. Dessa correspondência, destacam-se individualidades do Porto, de Lisboa, da Guiné-Bissau e de Cabo Verde.

### Porto

Ângelo Jorge (1883-1922)<sup>19</sup>, jornalista, escritor, esotérico e fundador do primeiro movimento vegetariano português, que surgiu no século XX, natural de Santo Ildefonso, foi para o Brasil com nove anos de idade (cf. Figura 2). Regressou a Portugal em 1901, tendo colaborado em vários jornais e revistas<sup>20</sup>.



Figura 2: Ângelo Jorge

Com o pseudónimo de “Nantur Marnés”, Superior Incógnito (S.I.)<sup>21</sup>, “propagandista da nova ciência de curar sem medicamentos e sem operações”, “esoterista”, escreve a Papus a 04 de junho de 1914 a referir a existência de um Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP), no Porto, e solicita a iniciação de um membro: Augusto de Mattos Carvalho, residente na Rua Mouzinho da Silveira, 234.

Em 9 de julho de 1914, Ângelo Jorge vai enviar uma outra carta, mas no carimbo passa de “esoterista” para “naturista” (cf. Figuras 3 e 4). Solicita a Papus para ser nomeado Delegado Especial da Ordem Martinista no Porto, procurando “ser digno deste glorioso título”. Considera que existe “muita novidade e grandiosidade nas doutrinas martinistas”.

<sup>19</sup> Cf. [https://pt.wikipedia.org/wiki/%C3%82ngelo\\_Jorge](https://pt.wikipedia.org/wiki/%C3%82ngelo_Jorge) (consultado em 17/05/2021).

<sup>20</sup> BARBOSA, Iza - O Utopista português Ângelo Jorge: Subsídios para a sua biografia. *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, 5, 2006, pp. 1-5. <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/1648.pdf>. PEREIRA, João - Présentation de trois textes du libertaire Ângelo Jorge publiés dans la revue Amanhã. *Revista Letras*, 92, 2015, pp. 4-25.

<sup>21</sup> No martinismo existem 3 graus: associado (1.º grau), iniciado (2.º grau) e superior incógnito ou desconhecido (3.º grau).



Figura 3: Carimbo numa carta de Ângelo Jorge,  
04/06/1914 - Fonte: BML



Figura 4: Carimbo numa carta de Ângelo Jorge,  
09/07/1914 - Fonte: BML

Ângelo Jorge “procura consciências pouco evoluídas” e solicita a adesão de outros membros: José Agostinho<sup>22</sup>, de Mangualde, e João Rodrigues dos Santos, da Granja. No primeiro caso, Ângelo Jorge crê ser digno do título de Martinista de honra: “é um grande escritor, um amigo próximo de Cristo, em suma um iniciado”. No segundo caso, informa que é membro de um círculo brasileiro e é cristão. Em nota *Post Scriptum (P.S.)*, Nantur Marnés informa que recebeu as instruções enviadas por Papus e que “as respeitará humildemente”, prometendo que tudo fará a bem da Ordem. Refere ainda que conheceu no Brasil alguns iniciados e que era o Delegado Geral do CECP em Portugal. Dá nota também de uma revista mensal, “A voz do silêncio”, que dirige no Porto (cf. Figura 5), onde propaga “os princípios martinistas, as verdades sagradas do esoterismo”. Confessa que lê e medita sobre as obras de Papus.

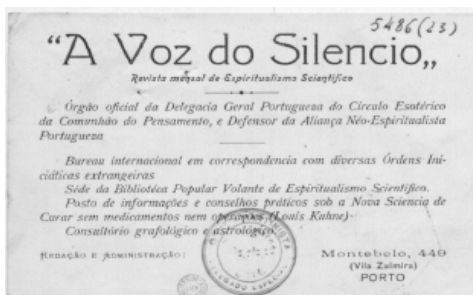


Figura 5: Revista “A voz do silêncio” - Fonte: BML

<sup>22</sup> Trata-se de José Agostinho de Oliveira (1866-1938), professor e escritor. Autor de uma vasta obra. Cf: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9\\_Agostinho\\_de\\_Oliveira](https://pt.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Agostinho_de_Oliveira) (consultado em 19/05/2021).

Sem tardar, três dias depois (12 de julho de 1914), Ângelo Jorge envia um cartão-postal a Papus a apresentar um carimbo a referir que é o Delegado Especial da Ordem Martinista no Porto (cf. Figura 6). Escreve:

Meu Querido Mestre / Eu procuro cumprir os meus deveres de Delegado Especial. Isto é uma prova. Você aceita, caro, a minha indicação em Mangualde? O Irmão indicado formará um grupo martinista. Ele é digno e sábio. Ao vosso dispor, membro do homem, Nantur Marnés (S.I.).



Figura 6: Cartão-postal enviado a Papus por Ângelo Jorge, 12/07/1914 - Fonte: BML

Em 21 de agosto de 1914, envia outra carta a informar que já tem no Porto e em Lisboa novos associados com o 1.º Grau da Ordem Martinista e um S.I., João Antunes (1885-1956)<sup>23</sup>, advogado, professor e escritor, nome que Papus deveria conhecer, pois tinha um livro com um prefácio seu. Reforça que tem relações pessoais no Brasil, que lhe pedem a entrada na Ordem. Solicita ainda o ritual martinista. Nessa carta deplora ainda a guerra, escrevendo “vive la France!!”.

No dia 31 de outubro de 1914, nova missiva para Papus, desta vez a informar que não podendo entregar um certificado de iniciação aos seus membros, imprimiu um certificado em papel *couché*, remetendo uma prova. Sublinha que só atribui “os graus depois de um exame e a pessoas honráveis” (cf. Figura 7).

<sup>23</sup> Autor das obras “A mulher” (1907), “As origens do Cristianismo” (1911), por exemplo. Publicou também uma revista de questões teosóficas, intitulada “ISIS”. Fez parte dos corpos sociais da Federação Espírita Portuguesa, criada em 1926. Foi autor de diversos estudos de ciências ocultas, tendo sido apreciado pelo poeta Fernando Pessoa. Cf. [https://pt.wikipedia.org/wiki/Jo%C3%A3o\\_Antunes\\_\(esp%C3%ADrita\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Jo%C3%A3o_Antunes_(esp%C3%ADrita)) (consultado em 17/05/2021).



Figura 7: Certificado de Associado Martinista feito por Ângelo Jorge - Fonte: BML

## Lisboa

Da correspondência de Papus, sobressaem outros nomes portugueses em 1914: “J. Frederico Merello, residente na Rua da Crus, SM, 2.º, Alcântara, e João C. Paula, residente na Rua dos Bem Casados, 78, Lisboa”. Quem são estes homens?

João Frederico Merelo, filho de Francisco António Merelo (1847-?) e de Maria Rosa (1867-?), nasceu em 1893, na freguesia de Alcântara. Empregado de comércio, casou com a sua prima Júlia Pereira Merelo, nascida em 1891, na freguesia Santa Isabel, Lisboa, doméstica, em 9 de junho de 1917<sup>24</sup>.

Envia uma carta a Papus em 12 de junho de 1914. É a resposta a uma carta escrita por Papus em 23 de março de 1914, onde este dizia que estava a fazer os possíveis para o nomear Delegado, enviando um formulário para preenchimento “Informações sobre a fundação de lojas regulares da ordem martinista”. Até à data, Merelo queixava-se que não tinha recebido uma resposta.

João César Paula Pereira (1859-?) casou em 9 de setembro de 1889, na igreja de Santa Engrácia, em Lisboa, com Laura Emília Manzane. Solteiro, enfermeiro naval, morador no Campo de Santa Clara, n.º 97, de idade de 30 anos, natural e batizado na freguesia de São Julião da Figueira da Foz, filho de Francisco de Paula Pereira, natural de Lisboa, freguesia de São José, e de Margarida da Conceição Pereira, natural das Caldas da Rainha; e ela também solteira, de ocupação doméstica, moradora na Rua do Paraíso, n.º 42, 2º andar, natural e batizada na freguesia de São Tiago de Sesimbra, de idade de 22 anos, filha legítima de Pedro Maria Manzane, natural da freguesia de Santa Isabel de

<sup>24</sup> Cf. <https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=7657881> (folha 51).

Lisboa, e de Maria Ana Crasmuz (?), natural de Londres.

Solicita também a sua iniciação na Ordem Martinista e a autorização para fundar uma Loja, quando possuísse os elementos necessários (membros, instruções, etc.). Pela assinatura, tudo leva a crer que era maçom, pois colocou três pontos no final da sua assinatura (cf. Figura 8).

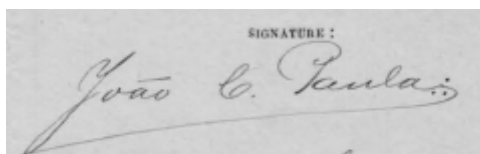


Figura 8: Assinatura de João C. Paula - Fonte: BML

Em nova carta refere que recebeu a carta de Delegado da Ordem em Lisboa. E pergunta “que atitude devem ter os martinistas perante a deflagração [guerra] europeia?”. Pela não resposta a Merelo, Papus terá optado por nomear o João César Paula seu Delegado para a capital portuguesa.

Numa carta não datada, mas que se presume ser de 1913, A. Lecomte, secretário de Papus, anuncia que enviou uma carta-patente para se abrir uma Loja martinista em Lisboa, que o Delegado Geral era um José Vieira (?), residente na rua das Gáveas, Lisboa, mas que estavam também em contacto com Isidro Villarino de Villar, secretário-geral do Soberano Grande Conselho Geral e Grande Loja Simbólica Espanhola.

## Guiné-Bissau

Em 19 de agosto de 1912, Carlos de Abreu de Lima Cordeiro<sup>25</sup> (e não Cadeiro, como surge escrito no arquivo da BML), e que se assume como “Delegado Geral da Ordem Martinista para a África Ocidental”, envia uma carta a Papus a referir que existem muitos interessados em aderir à Ordem Martinista e que desejam formar uma Loja em Guiné-Bissau.

Carlos Leopoldino de Abreu Lima e Sousa Cordeiro, filho de Carlos Augusto Cordeiro, natural de Lisboa, nasce em 31 de janeiro de 1875. Foi tenente farmacêutico miliciano do Quadro de Saúde de Guiné-Bissau e foi-lhe proposto pelo Ministro das Colónias o Grau de Cavaleiro, em 16 de agosto de 1920, e o Grau de Oficial da Ordem Militar de Avis, aprovada pelo Conselho

<sup>25</sup> Cf. <https://www.arquivo.presidencia.pt/details?id=41701> (consultado em 18/05/2021).

da Ordem, em 19 de julho de 1921. Dos processos consta a documentação instrutória, mas não constam as deliberações nem as razões das mesmas. Nas atas da Ordem Militar de Santiago de Espada relativas ao ano de 1920 é possível ler-se na ata n.º 3, referente à reunião de 2 de outubro de 1920:

*Apreciada a proposta do Ministro das Colónias de 19 de agosto último para serem agraciados com diferentes graus da Ordem diversos oficiais por serviços prestados nas operações em Moçambique em 1917 a 1918, o Conselho foi de parecer que as propostas referentes a esses oficiais não traziam as indicações indispensáveis para julgar, relativamente a cada um deles, das condições que os possam colocar dentro da letra do artigo 23 do Regulamento, e que deste parecer fosse dado conhecimento para os fins convenientes ao referido Ministro.*

Deste enunciado parece haver a rejeição da proposta de condecoração a Carlos Leopoldino de Abreu de Lima e Sousa Cordeiro, mas ambas as condecorações foram atribuídas. Todavia, elas não constam base de dados *online* da Secretaria-Geral da Presidência da República.

Carlos Cordeiro, em 23 de outubro de 1972, envia nova carta a referir que recebeu dois livros, a carta-patente e um pequeno altar, mas que não sabia o que fazer com eles. Solicita o envio de mais livros com contrarrembolso para poder formar a Loja. Reclamava também que já tinha enviado há cerca de dois anos um dólar para comprar a revista *L'Initiation*, onde referia ser indispensável para os martinistas, mas que ainda não a tinha recebido. Mencionava que precisava dos cadernos dos graus.

René Bertrand, com o pseudónimo Vauban, escreve a Papus em 24 de maio de 1913. Nela referia que tinha recebido uma correspondência e os documentos mencionados. René manifesta a pretensão de pedir brevemente a autorização para abrir uma Loja Martinista. Gostaria ainda de saber se em Portugal tinham Lojas para as formações, que ele poderia se dirigir diretamente a elas. Permite-se observar “modestamente o vasto campo que poderia oferecer à atividade as colónias francesas do Senegal e da Guiné, particularmente as cidades de Dakar e Conacri”. Pedia ainda alguns esclarecimentos: se poderiam acolher “antigos maçons de outros ritos, tendo perdido os seus direitos”; e se “os francos-maçons de outros ritos, querendo participar no nosso, eles devem deixar de pertencer ao primeiro que eles praticavam?”.

Em 04 de agosto de 1913, nova missiva para Papus a solicitar cerca de vinte certificados de iniciação. Acusa também a receção de material proveniente de Paris para a formação dos seus membros e propaganda do martinismo. Pede,

formalmente, a autorização para formar uma Loja. Evoca que o seu movimento não está instalado em Bafatá e que conta com a colaboração de José Rebello, “grau 32.º do Rito Escocês”, “fundador de várias Lojas em Portugal, sob a dependência do Supremo Conselho Geral Ibérico, ou da Suprema Grande Loja Simbólica Espanhola”. Quando José Rebello fosse para Lisboa poderia trabalhar para a expansão da Ordem Martinista. Até à data, tinham onze interessados e representavam “uma verdadeira elite”. “São maçons de outros ritos, mas o nosso convenceu-os pela sua qualidade”. Outros poderiam segui-los “com disciplina”. Coloca ainda algumas questões, designadamente sobre a decoração da Loja, a luz de fogo central (velas), o altar de iniciações sob a forma triangular, o nível em que ela deveria estar do chão, os degraus, entre outros aspetos maçónicos e ritualísticos.

A 25 de setembro de 1913 acusa a receção de novos documentos. Informa que decidiram fixar o segundo sábado de outubro para a abertura da Loja, pedindo desculpa por não ter esperado a autorização de Papus. Com esta iniciativa, pretendiam “mostrar o que somos e quem nós somos”.

Em 28 de novembro de 1913, René Bertrand acusa a receção de duas cartas datadas de 17 de outubro de 1913. Informa que a Loja foi inaugurada a 11 de outubro de 1913 e faz um ponto de situação. Tudo se passou muito bem e como esperavam. Relata que José Rebello se encontrava em Bolama a formar uma nova Loja.

Em 30 de março de 1914, envia uma carta a solicitar um carimbo para utilização da Loja. O carimbo deveria fazer menção ao nome da Loja, “Lux” (cf. Figura 9).



Figura 9: Carimbo da Loja Lux, em Guiné-Bissau - Fonte: BML

Em 30 de março de 1914, refere que os trabalhos da Loja abrandaram um pouco por falta de local de reunião e que o mobiliário estava na casa de um dos membros.

Em 01 de agosto de 1913, Valentim de Fonseca Campos, negociante em Guiné-Bissau, com o 3.º grau da Ordem Martinista, com a data de 03 de abril de 1912, solicita a criação de uma Loja, com o nome “Lux”, tendo como assessores dois amigos: Arthur João Pires Ferreira e Pedro Ferreira.

Valentim de Fonseca Campos teve um papel ativo e interventivo em Guiné-Bissau<sup>26</sup>. Em 1911, condenava os membros da Comissão Municipal de Bissau por quererem consertar a igreja da cidade em vez de trabalharem para instruir e pela melhoria de saúde do povo. Considerava uma “fantochada jesuítica”<sup>27</sup>. Em 1912, denunciava que as escolas que eram patrocinadas por associações voluntárias não tinham a obrigação de atender mais alunos, dado que as poucas escolas oficiais estavam com falta de pessoal. Revindica também a criação de uma escola secundária para a capital, Bolama, e escolas primárias por toda a província<sup>28</sup>. Nesse ano, publica um opúsculo contra o governador da Guiné, endereçando para o Ministro das Colónias e para a imprensa republicana em Lisboa. Definia-se como “um portuguez que habita a Guiné ha 21 annos”<sup>29</sup>. Afirmava ser patriótico, pelo que tornava público os fatos que considerava injustos. Era, para si, uma forma de todos aprenderem com os erros da monarquia. Esta havia caído “devido aos maus processos da sua administração”<sup>30</sup>. Em 1911, Campos “era um dos 30 maiores contribuintes fiscais na Guiné”<sup>31</sup>.

## Cabo Verde

António Manuel da Costa Teixeira, em 20 de março de 1914, solicita ser iniciado na Ordem Martinista de Papus, com a intenção de fundar uma Loja. António Teixeira “desde 1911 que se ocupa do tema espiritismo”. “É um pequeno médium vidente, auditivo, curador, tendo aliviado já mais de 200 doentes”. A carta, assinada por si (cf. Figura 10), relata que foi excomungado pelo bispo em 1912, mas que continua a fazer assistência na maior discrição. Deseja pertencer à Ordem Martinista e à Ordem Rosa-Cruz, dado que pretende fundar algumas Lojas em Cabo Verde, ao abrigo de uma associação não secreta, o “Grémio Progresso”, cujo plano foi remetido a Ângelo Jorge, diretor da revista

<sup>26</sup> CAMPOS, Valentim - *Carta Aberta a S. Ex. o Governador da Guiné*. Imprensa Africana, 1911; CAMPOS, Valentim - *A Guiné a Saque. Documentos e Factos para a História*. Imprensa Africana, 1912; CAMPOS, Valentim, & Oliveira, Manuel - *Explicação ao Povo da Guiné. Porque Pedimos a Demissão de Vogaes da Comissão Municipal de Bissau*. Imprensa Africana, 1911.

<sup>27</sup> CAMPOS, Valentim - *Carta Aberta a S. Ex. . . .*, op. cit., p. 9.

<sup>28</sup> CAMPOS, Valentim - *A Guiné a Saque*, op. cit., pp. 41-42.

<sup>29</sup> CAMPOS, Valentim - *A Guiné a Saque*, op. cit., p. 5.

<sup>30</sup> CAMPOS, Valentim - *A Guiné a Saque*, op. cit., p. 5.

<sup>31</sup> FILHO, Wilson - 339. *Pequenos, mas honrados: um jeito português de ser na metrópole e nas colónias*. Série Antropológica, 2003, p. 23.

“A voz do silêncio”, no Porto.

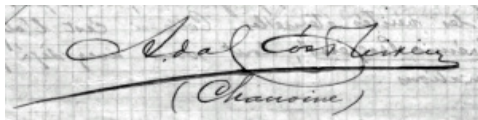


Figura 10: Assinatura de António Teixeira, Cônego - Fonte: BML

Em 04 de fevereiro de 1914, escreve uma longa carta a Papus, “com o desejo intenso de se instruir e progredir na mais elevadas das filosofias”, dado que é “um verdadeiro e progressivo iniciado no oculto”. Apresenta alguns traços pessoais: 48 anos, cônego católico da Catedral de São Vicente, nativo da colónia portuguesa, estudou muito os livros católicos, possuindo uma biblioteca particular com mais de 2000 volumes. Sempre procurou algo de desconhecido e, em 1911, interessa-se pelo espiritismo e pratica-o num centro, intitulado “Caridade e Amor”. “Sou um pequeno médium vidente, auditivo, escritor, intuitivo, curador, tendo aliviado mais de 200 doentes, entre os quais cegos, deficientes, surdos, mudos, paráliticos, etc.”. “As coisas bizarras, magníficas, vejo-as na luz”. O seu bispo fez o dever de o excomungar em 1912. “Eu, eu caminho sempre e caminharei sempre até ao fim, com as consolações dos confrades, muito queridos, com a assistência do plano invisível”. Considera-se católico “sacerdos magus”, um iniciado no caminho do progresso, contra o “sectarismo científico, social e religioso”, contando “com a ajuda do céu”. Envia uma lista com os livros que já leu sobre o ocultismo. Sublinha que conhece a maçonaria, mas prefere o martinismo e a ordem rosa-cruz<sup>32</sup>, da qual Papus é o responsável. Desconhece se existem Lojas martinistas em Portugal e se o martinismo é reconhecido pela maçonaria oficial.

Em 20 de março de 1914, refere que recebeu uma carta e alguns livros, nomeadamente as “Lettres magiques” (1903) de Paul Sédir, comparando-a com um “fósforo inflamável e luminoso”.

## Conclusão

Gérard Encausse passou para a posteridade como “Papus”. É reconhecido a importância e o labor na implementação do martinismo moderno, sobretudo

<sup>32</sup> Refere-se à “Ordre Kabbalistique de la Rose-Croix”, fundada por Papus, em 1888.

na “Belle époque”. Médico, cedo se interessa pelo ocultismo, inspirando-se nas ideias de Eliphas Lévi e outros autores esoteristas. Entre outras organizações, fundou uma Ordem Martinista, que teve uma grande expansão internacional. Papus foi o primeiro Grão-mestre e o Presidente do primeiro Supremo Conselho. Entre 1887 e 1891, as primeiras iniciações foram transmitidas. Depois da sua morte, em 1916, outros discípulos continuaram com a organização.

Durante a implementação da Ordem Martinista, vários portugueses vão iniciar uma correspondência com Papus, pedindo para serem iniciados neste movimento não-dogmático e fundarem Lojas Martinistas. Portugal, Guiné-Bissau e Cabo Verde não quiseram ficar de fora deste movimento espiritual.

Com esta investigação ficamos a conhecer um pouco melhor quem são eles e algumas das suas motivações em aderir ao martinismo e na criação de Lojas.

Em que condições podemos pensar que o martinismo responde, tal como respondeu noutras épocas, às aspirações dos homens e das mulheres e às características das sociedades modernas? É uma questão que era importante ser estudada, pois homens e mulheres vão sendo iniciados, incarnando este movimento tradicional, segundo a doutrina da Reintegração, ligando-os à tradição judaico-cristã.

Artigo recebido em 29/07/2021

Artigo aceite para publicação em 22/10/2021



# NOTA CRÍTICA



## REFLETINDO AINDA SOBRE A CARTA ÂNUA DO PADRE ANTÓNIO VIEIRA DE 1626

MANUEL MARIA VILAS BOAS TAVARES

MESTRE EM HISTÓRIA DO IMPÉRIO PORTUGUÊS (FACULDADE DE CIÊNCIAS  
SOCIAIS E HUMANAS DA UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA)

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28nc1>

I. Alguns dos confrontos entre vários impérios marítimos europeus no início do século XVII também se fizeram sentir com particular intensidade na América Portuguesa, durante a monarquia dual ibérica dos Habsburgo, uma vez que os holandeses empreenderam ataques intensos às colónias portuguesas, chegando, como é bem conhecido, a conquistar e ocupar a Baía em 1624/1625. Os neerlandeses só foram desalojados no ano seguinte, na sequência de uma contraofensiva conjunta de portugueses e ameríndios que ali viviam e organizaram uma luta de resistência contra os ocupantes, e da chegada de uma forte armada de socorro vinda da Europa. Após duros combates, foi conseguida a restauração dos domínios sobre influência portuguesa naquela região da Baía.

O relato detalhado de grande parte desses combates, do contexto social, religioso, político, e do influente papel dos índios, nessa resistência e lutas, foi expresso de forma muito impressionante, na Carta Ânua enviada da Baía em 1626 ao Geral da Companhia de Jesus, e escrita pelo Padre António Vieira, que se tornou assim um testemunho vivo e eloquente da história naquela altura, mostrando também a complexidade dos desafios que foram enfrentados e da mudança sociocultural, política e económica em curso. Um texto cuja revisitação proveitosa sempre se impõe.

Se há factos históricos com relevo na vida da colónia da América Portuguesa do século XVII que foram objeto de relato detalhado, rapidamente enviado para a Europa, ali lido e comentado com grande atenção e forte comoção, terão sido seguramente os da «Carta Ânua» escrita por António Vieira em 1626, dirigida ao Geral da Companhia de Jesus em Roma, e incidindo sobre os acontecimentos de dois anos anteriores.

Na altura, o seu autor era um jovem jesuíta de 18 anos, que vai detalhadamente relatando os principais eventos sucedidos no Brasil, com particular incidência sobre os efeitos da conquista da Baía por uma esquadra holandesa, cuja ocupação perdurou ao longo de dois anos, mas suscitou uma viva reação da parte dos portugueses, e dos ameríndios seus aliados, contribuindo estes decisivamente para a expulsão dos ocupantes, ainda que, como é sabido, também da Europa

tenha sido enviada uma esquadra para resgatar aquela colónia, na altura estava sob domínio e controlo da monarquia dual dos Habsburgo de Espanha.

Nesta carta estão assim naturalmente expressas as preocupações dos religiosos da Companhia de Jesus e dos esforços empreendidos para alterar aquela situação política. Igualmente se exprimem os impactos que a evangelização suscitava no quadro colonial, os esforços postos na conversão dos ameríndios, mas ainda as dificuldades quotidianas vividas pelos portugueses que estavam naqueles territórios e os meios a que estes podiam deitar mão para as solucionar ou mitigar.

Fica em grande destaque a defesa dos direitos dos nativos ameríndios realizada pela Companhia de Jesus e a visão que o Padre António Vieira transmitia para o exterior dessa mesma visão, sendo que os factos evocados se deram no quadro de uma competição política e económica mais alargada no Mundo conhecido de então, particularmente entre as potências coloniais pelos recursos brasileiros, isto quando Portugal estava sob o domínio da Coroa Espanhola, situação que persistiu até 1640.

## II.1.

*Não ficaram aquém nesta empresa os índios frecheiros das nossas aldeias; antes eram a principal parte do nosso exército, e que mais horror metia aos inimigos, porque, quando estes saíam e andavam pelos caminhos mais armados e ordenados em suas companhias, (...) viam subitamente sobre si um nuvem chovendo flechas, que os trespassavam, e, (...) não se atreviam a resistir (...), in Carta Anua de 30 de setembro de 1626.*<sup>1</sup>

*Como o bem dos índios da terra é o principal fim da nossa Companhia, nesta província se procurava mui deveras ajudá-los no corporal e no espiritual, que ambos estes meios são igualmente necessitados*<sup>2</sup>.

Estas duas frases são bastante expressivas da atitude e ideias do Padre António Vieira, e por isso as destacamos. Pela sua multifacetada riqueza humana, o autor da *Carta Anua*, escrita em 30 de setembro de 1626, no rescaldo da libertação da ocupação de Salvador da Baía pelos Holandeses, não é personalidade fácil de definir em poucas palavras, dando-se para mais o caso de o Padre Vieira ter, há muito, lugar impar na história de Portugal e do Brasil, na história da Igreja e da Companhia de Jesus.

Como referem José Eduardo Franco e Pedro Calafate, na Introdução Geral

<sup>1</sup> Cf. VIEIRA, Padre António – *Obra Completa* (Direção de FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro). Tomo I, Vol. I. Lisboa: Círculo de Leitores, 2013, pp. 131-132.

<sup>2</sup> *Carta Anua*, in *op.*, tomo e vol. supracits., pp. 149-150.

da benemérita *Obra Completa* de António Vieira, publicada pelo Círculo de Leitores em 2013 (Tomo I, Vol. I), a obra de António Vieira «*cativa tanto pela profundidade como pela diversidade de matérias, e a sua vida deslumbra pela riqueza multifacetada da experiência, coerentemente desdobrada nos planos da pregação, da política e da diplomacia, para os quais fez convergir um saber imenso, que sob o império da teologia abarcou, com mais relevância, a filosofia, a retórica, o direito, a história e a geografia.*»

A geografia onde se moveu foi vastíssima, e os seus interlocutores os mais variados possíveis, quer na corte em Lisboa, quer na corte pontifícia, em Roma, quer no Maranhão ou na Baía, junto dos nativos. Mas também aqui queremos valorizar a necessidade de uma renovada reflexão sobre a América Portuguesa da primeira metade do Século XVII, partindo do olhar do Padre António Vieira, como protagonista, observador e homem do seu tempo – sobre outros protagonistas coevos, como os próprios ameríndios – sobretudo como jesuíta animado de zelo pastoral e missionário, durante a difícil situação vivida no Brasil sob a ocupação Holandesa dos anos de 1624-1625.

É claro que o percurso da sua vida como pessoa e jesuíta foi riquíssimo, tanto mais que se moveu *entre a selva e a corte, entre os palácios mais finos e as choupanas mais inóspitas*. Foi missionário e pregador, amigo de D. João IV, de índios, escravos e homens livres, lutou contra o sistema processual e critérios repressivos da Inquisição, pelos direitos dos índios e de cristãos-novos, correu inúmeros riscos e fez muitas inimizades enquanto diplomata, mas seguramente alguns dos seus maiores amigos foram os ameríndios, que melhor compreendeu e a cuja missão de evangelização dedicou uma boa parte da sua vida (faleceu em 1697, no Colégio da Baía, com 89 anos de idade).

Para termos ajustada compreensão do relevantíssimo papel que atribuiu naquela carta aos índios quanto à reação e defesa da Baía, de que seriam os protagonistas principais, deverá ter-se em conta o teor do primeiro trecho acima citado. Na segunda frase escolhida está por seu turno expressa, de forma clara, a visão de Vieira de que a missão principal da Companhia de Jesus naquela colónia era a defesa do bem integral dos índios e sua salvação eterna. Esta defesa dos direitos dos ameríndios do Brasil, como protagonistas com vida e interesses legítimos próprios, e as dificuldades de ajustamento sócio-cultural verificadas, tudo está bem expresso nesta carta, escrita em 1626 pelo Padre Vieira, a pedido do Provincial, para ser enviada ao Padre Geral em Roma.

Naturalmente que essa defesa do direito natural dos índios, mormente contra a cativação, escravização e exploração opressiva por parte dos colonos do Brasil, ficou, expressa, como é bem conhecido, noutros momentos e de diversas formas, *v.g.* quando da escrita e pregação de Sermões como o “*Sermão*

*de Santo António aos Peixes*”, em que a exploração colonial ficou causticada com impressiva e inesquecível alegoria: “*Não só vos comeis uns aos outros, senão que os grandes comem os pequenos. Se fora pelo contrário, era menos mal. Se os pequenos comeram os grandes, bastara um grande para muitos pequenos; mas como os grandes comem os pequenos, não bastam cem pequenos, nem mil, para um só grande.*”

Na *Carta Anua* estão também naturalmente refletidos os impactos económicos, sociais, e políticos, decorrentes dessa invasão neerlandesa, para além das dificuldades enfrentadas na evangelização, em função das tradições culturais dos ameríndios, quer relativamente à antropofagia, quer relativamente à poligamia, quer relativamente ao animismo, quer devido à ocorrência de outro tipo de problemas decorrentes dos contactos dos índios com os europeus, como o surto de novas doenças trazidas pelos colonos europeus e que dizimaram milhares de nativos nas diferentes tribos (num curto período de tempo), por estes não estarem imunizados relativamente a elas.

2. Quando foi escrita a carta anua, em 1626, Portugal estava sobre domínio da Monarquia dual, e enfrentava dificuldades crescentes nas suas colónias, uma vez que, outras potências marítimas, como a Grã-Bretanha, as Províncias Unidas, e a França, para além de atacarem posições que eram domínios castelhanos, começaram também a atacar com um fortíssimo ímpeto as posições portuguesas, na América Portuguesa, em África, e no Oriente.

Não se pode esquecer que em 29 de Março de 1549, ainda no reinado de D. João III, fora criado o Governo-Geral do Brasil, sendo o primeiro Governador nomeado Tomé de Sousa, com quem chegaram os primeiros jesuítas ao Brasil, tornando-se outrossim Salvador, na Baía, a primeira capital da América Portuguesa. Depois do desastre de Alcácer Quibir (4.08.1578) e da morte de D. Sebastião, e após um “interregno” da Coroa Portuguesa com o Cardeal D. Henrique, deu-se a invasão de Portugal pelo exército espanhol em 1580. E nas cortes de Tomar de 1581 o Rei Filipe II de Espanha (I de Portugal) acaba por ser aclamado como Rei de Portugal (em 1580), comprometendo-se este a respeitar o princípio da monarquia dualista.

A União Dinástica perdurará até 1640, quando finalmente D. João IV, Duque de Bragança vai ser aclamado Rei de Portugal em 1 de Dezembro, na sequência da conjuração efetuada, que se revelou vitoriosa, dando assim lugar ao início da monarquia dos Bragança, e restaurando a independência nacional.

Ora, é nesse contexto “de conquista e negociação” com os Habsburgo, que Portugal irá enfrentar sérias dificuldades internas e externas, quer na Metrópole, quer nos seus domínios, na América, em Africa, e no Indico e no extremo Oriente.

Internamente, embora o Estatuto de Tomar respeitasse formalmente a autonomia e a independência de Portugal, a verdade é que houve uma mudança radical no processo de decisão política, com impacto em Portugal e todos os seus domínios. Como refere Nuno Gonçalo Monteiro<sup>3</sup>, a mais decisiva e traumática mudança institucional que a dinastia dos Habsburgo acarretou foi a que “*bulia diretamente com o “circuito do despacho” e o tornava muito mais complexo e moroso, e no fim de contas, distante das decisões finais*, sendo que a primeira intermediação corporizava-se na figura do Vice-Rei, para além de vários conselhos, gerando assim esses processos crescentes tensões e conflitos no quadro da integração de Portugal na monarquia hispânica. Como também lembra este mesmo historiador na obra citada, a integração imperial das duas monarquias ibéricas veio a revelar-se um poderoso fator de tensão no contexto do Império Português, e quase todas as potências marítimas ao tempo, como a Inglaterra, a Holanda e até a França, começaram a cobiçar o tráfico marítimo das colónias portuguesas. Foi nesse quadro que Portugal e o comércio por si mantido com os seus territórios ultramarinos foram afetados pelos conflitos político-militares e religiosos que a Espanha tinha com outros países, nomeadamente com a Holanda, com grave prejuízo da economia e comércio atlânticos.

Foi quiçá a ofensiva holandesa no Brasil que mais causou insatisfação em Portugal, na medida em que era o domínio ultramarino que mais réditos acrescentava à Coroa Portuguesa no final no século XVI e início do Século XVII, em virtude dos rendimentos gerados com a produção de açúcar, canalizados para a Europa, e considerado então como um produto com crescente procura.

Após a constituição em 1581 da República das Sete Províncias Unidas dos Países Baixos, e a constituição da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais (WIC) em 1621, começou a dar-se uma ofensiva das forças holandesas nas costas do nordeste do Brasil, tentando canalizar aquela república em proveito próprio os recursos obtidos com os engenhos de açúcar, para além do domínio das rotas do tráfico negreiro, das costas Africanas para a América. Estima-se que no último quartel do século XVI já existissem na época da invasão holandesa na costa brasileira cerca de três centenas de engenhos de açúcar<sup>4</sup>, sendo que para efeito da exploração desses engenhos estava criado um crescente comércio de importação de mão-de-obra negra, que tinha sido trazida de vários pontos da costa africana, nomeadamente do Senegal, da Costa da Guiné e da Costa Angolana.

Conforme enfatiza Jacques Marcadé, no século XVII, em sentido lato,

<sup>3</sup> MONTEIRO, Nuno Gonçalo – *Portugal na Monarquia dos Habsburgo (1580-1640)*. In RAMOS, Rui (coord.) – *História de Portugal*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2010, p. 279.

<sup>4</sup> MONTEIRO, Nuno Gonçalo – *Portugal na Monarquia dos Habsburgo (1580-1640)*. Ob. cit. p. 286.

o Brasil tornou-se verdadeiramente a razão principal do Império Colonial Português, ultrapassando a posição das Índias como fonte de riquezas, o que explica as múltiplas cobiças que suscitou<sup>5</sup>. E só muito mais tarde, com o *Tratado de Limites*, celebrado em 1750, já no reinado de D. João V, é que Portugal e Espanha tentaram redesenhar os limites dos seus domínios na América do Sul, objeto de aturadas disputas - como ocorreu nas fronteiras dos rios Paraná e Uruguai - ultrapassado que estava há muito os pressupostos estabelecidos no Tratado de Tordesilhas, que tinha sido assinado em 1494.

É nesse momento e contexto, de competição entre as potências coloniais, e de ataques aos domínios portugueses da América e do Oriente, com Portugal sob os constrangimentos da monarquia dual dos Habsburgo, que o Padre António Vieira escrevia a sua *Carta Anua* de 1626.

Contudo - é sempre bom lembrá-lo - as tentativas de realizar conquistas territoriais para acesso às riquezas brasileiras, foram realizadas muito antes da invasão da Baía pelos Holandeses ocorrida em 1624-1625. Assim, diversas esquadras holandesas tinham atacado os principais portos brasileiros, como a Baía em 1595, o Rio de Janeiro em 1594, e a Baía em 1604. Para além de terem estabelecido um Forte no Amazonas (Nassau) em 1599.<sup>6</sup>

Como também descreve Charles Boxer in *O Império Marítimo Português 1415-1825*<sup>7</sup>, existiu mesmo uma “Luta Global com os Holandeses (1600-1663)”, em vários continentes, no final do século XVI, e foi contra as possessões coloniais portuguesas mais do que contra as espanholas que dirigiram os seus ataques mais fortes e persistentes, sendo que, como os domínios ibéricos estavam espalhados por todo o mundo, a luta travada foi em quatro continentes e em sete mares. Os objetivos a conquistar, tanto foram o cravo-da-índia, como a noz-moscada das Molucas, a canela de Ceilão, a pimenta do Malabar e a prata do México e do Peru e a do Japão, o açúcar do Brasil e os escravos negros de África.

3. Aparentemente, foi já com o reconhecimento pessoal e intelectual usufruído por então, com os seus juvenis 18 anos, que o noviço António Vieira foi encarregado em 1626 de escrever a *Carta Anua*, na Baía, que foi enviada para Roma ao Geral da Companhia de Jesus, Padre Muzio Vitelleschi, e, como ele próprio reconhece nessa carta, depois de circunstâncias excecionais, uma vez

<sup>5</sup> MARCADÉ, Jacques - *O Império Luso-Brasileiro 1620-1750*. In MAURO Frédéric (coord.) - *Nova História da Expansão Portuguesa* (direção de Joel Serrão e A.H de Oliveira Marques). Vol. VII. Lisboa: Ed. Estampa, 1991, p.19

<sup>6</sup> MARCADÉ, Jacques - *O Império Luso-Brasileiro 1620-1750*. Ob. cit., p. 22.

<sup>7</sup> Edições 70, 2000.

que, nos dois anos de 1624 e 1625, “*houve tais sobressaltos que impediram de notar e não deram lugar ao escrever*”<sup>8</sup>.

Na tradição instituída na Companhia de Jesus, de cada Província daquela ordem religiosa deveria ser enviada anualmente uma carta para Roma, com a descrição das principais atividades geradas nos territórios ou nações a que correspondiam as ações missionárias dos Jesuítas, e das comunidades respetivas, e do seu sistema de ensino. Contudo, havia uma grande heterogeneidade de situações relatadas dos diferentes espaços geográficos onde se encontravam os seus membros de diferentes nacionalidades.

Um dos objetivos dessas cartas dos jesuítas era o controlo interno da missão pelos superiores da ordem em Roma, que impunham que fossem efetuados relatos minuciosos sobre o dia-a-dia dos padres e que fossem reportadas informações sobre possíveis desânimos e crises<sup>9</sup>.

Uma coisa parece ser certa, as cartas em causa funcionavam como o desenvolvimento de uma rede de comunicação global entre vários continentes e países, ou colónias, e serviam para divulgação das atividades internas da Companhia, ou acompanhamento das missões dos seus diferentes membros, espalhados pelo mundo.

Esta carta aqui evocada, tem a particularidade de dar a conhecer por um dos seus observadores e principais protagonistas, que vivia e estava colocado na Baía, os acontecimentos relativos à ocupação das forças holandesas chegadas à capital do Brasil em 8 de Maio de 1624, e à resistência dos colonos portugueses, dos membros da companhia de Jesus e dos próprios ameríndios que, no dizer do Padre António Vieira, foram o principal sustentáculo dessa resistência, até à expulsão dos holandeses, operada em função da chegada da armada de socorro enviada de Portugal e Espanha, e que aportou a Salvador da Baía em 1 de Abril de 1625.

Como refere Nuno Monteiro<sup>10</sup>, quando reinava Filipe III (1621-1640)<sup>11</sup>, deu-se a dramática ofensiva holandesa com a ocupação da Baía, a que respondeu a Coroa dos Habsburgo com a organização da “Jornada dos Vassalos” para os expulsar, congregando considerável número de fidalgos portugueses para combater os holandeses.

Essa armada era comandada por Dom Henrique de Toledo e Osório,

---

<sup>8</sup> *Carta Anua* de 30 de setembro de 1626, em VIEIRA, Padre António – *Obra Completa*, vol., tomo e edição cit., p. 109. Doravante remeteremos apenas para *Obra Completa Padre António Vieira*.

<sup>9</sup> Vide HANSEN, João Adolfo – *Para Ler as cartas do Padre António Vieira (1626-1697)*. «Revista de Literatura Brasileira», 2008.

<sup>10</sup> MONTEIRO, Nuno – *Portugal na Monarquia dos Habsburgo (1580-1640)*. Ob. cit., p. 286.

<sup>11</sup> No início deste reinado acentuaram-se as perturbações no quadro da política internacional em geral e com o fim das tréguas dos Habsburgo de Espanha com os Holandeses.

Marquês de Villanueva, general de Castela, e era constituída por uma força considerável, estimada em 12.000 homens<sup>12</sup>, e integrada por navios e galeões oriundos de Espanha, de Portugal, e de Nápoles. Como este próprio refere na *Carta Anua*, de 1626<sup>13</sup>, seria constituída por *setenta velas*. Contudo, essa jornada, que acabou por ser bem-sucedida, não pôs fim a outros ataques dos holandeses à costa da América Portuguesa, mormente ao ataque a Pernambuco, ocorrida em 1630.

Relativamente à sua estrutura, esta carta formalmente obedecia aos critérios gerais estabelecidos nos modelos instituídos para as composições escritas por Inácio de Loyola<sup>14</sup> e pela *Ratio Studiorum*<sup>15</sup>.

Em linhas gerais, esta carta continha um introito, que mais não era do que uma saudação inicial (*salutio*) breve, com um “*Pax Christi*”, e tópicos específicos de desenvolvimento ou narração (*narratio*), sobre diferentes colégios e comunidades de jesuítas pertencentes ao Brasil.

Daí que esta carta incida antes de mais sobre o *Colégio da Baía*, o mais importante do Brasil de então, onde o próprio Vieira estudou como noviço.

Nesta parte é narrado naturalmente o ataque das forças holandesas à Baía, em 8 de Maio de 1624, e o da armada de resgate que surgiu em 1 de Abril de 1625, bem assim como do aparecimento de uma nova armada holandesa em 26.05.1625, dessa feita para socorro dos holandeses.

Também é feito um relato de acontecimentos do *Colégio do Rio de Janeiro*, da *Missão dos Patos* (entre o Rio de Janeiro e São Vicente), da *Capitania do Espírito Santo*, da *Missão dos Mares Verdes*, e do *Colégio de Pernambuco*.

Assim, no conjunto da narração, o ato de escrita insere-se segundo o seu autor, como missionário na presença de Deus, como ocasião para a obtenção de Graça, guiando o povo contra a heresia dos holandeses que invadiram a Baía e então cometeram inúmeros saques e desmandos, nomeadamente nas Igrejas da cidade, com destruição de imagens e alfaias litúrgicas.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> MARCADÉ, Jacques, *O Império Luso-Brasileiro 1620-1750*, in ob. e vol. cit., *ibid*.

<sup>13</sup> *Obra Completa Padre António Vieira*, p. 133.

<sup>14</sup> Segundo João Adolfo Hansen, em 1542, numa carta de Roma escrita para o Padre Fabro, que então se encontrava na Alemanha, Inácio de Loyola determinou que os religiosos das diferentes missões mundiais da Companhia deveriam escrever uma “carta principal” que pudesse ser mostrada a todos, deveria esta ter uma ordem coerente e servir de edificação aos seus leitores (*Para Ler as cartas do Padre António Vieira. Revista de Literatura Brasileira*, São Paulo, 2008, p. 280).

<sup>15</sup> O *Ratio Studiorum* era basicamente um código pedagógico. Por extenso era “*Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu*” (Ordem e maneira dos Estudos da Companhia de Jesus), cuja redação foi concluída em 1598, e promulgada no ano seguinte. Este documento sintetizava os métodos praticados nas escolas de vários países, sendo que a formação dos jesuítas implicava a aprendizagem de Gramática, Humanidades e Retórica, em três anos, e dois ciclos superiores de Filosofia e Teologia – cf. FRANCO, José Eduardo e FIOLEHAIS, Carlos – *Jesuítas Construtores da Globalização*. Lisboa: CTT, 2016.

<sup>16</sup> Lemos expressamente nesta Carta (*Obra Completa Padre António Vieira*, tomo e vol. cit., p. 119): “*deitando por*

4. Desde logo, a leitura da carta permitiria ao seu destinatário, e eventualmente a outros membros da Companhia a quem a mesma fosse mostrada ou lida, que ficassem a saber com detalhe a dimensão da comunidade religiosa jesuíta no Brasil.

Diz-nos que essa Província (da Companhia de Jesus) do Brasil era constituída ao tempo por cerca de 190 padres, 90 sacerdotes, 20 coadjutores formados, 62 estudantes, coadjutores 50, e destes 30 formandos.<sup>17</sup>

Estavam estes divididos por três Colégios, seis casas e treze aldeias anexas às mesmas casas e colégios.

O Colégio da Baía era o mais importante, onde residiam comunidades de 80 pessoas, 40 no de Pernambuco, 35 no do Rio De Janeiro, 12 na Residência do Espírito Santo, 5 na de Santos, 7 na de São Paulo, 4 na Casa de Ilhéus, 4 em Porto Seguro, e 4 no Maranhão.

Nesta descrição já ficamos com a dimensão e da importância relativa dos recursos da Companhia de Jesus, para o desenvolvimento da sua missão nessa altura, seja no ensino nos Colégios, seja de evangelização ou doutrinação nas aldeias, e com os objetivo claro, ali referido explicitamente, de *procurar alcançar de salvação e perfeição própria e das almas*, que era o fim principal da Companhia<sup>18</sup>.

Na parte correspondente ao Colégio da Baía, e antes de exprimir a surpresa que consistiu no súbito aparecimento, ao largo de Salvador da Baía, de uma esquadra holandesa que rapidamente fez fogo sobre vários espaços da cidade, em 8 de Maio de 1624, o autor narra os grandes trabalhos e doenças que atingiram alguns jesuítas e que, pouco depois faleceram, como o famoso Padre Fernão Cardim, que tendo sido Provincial era Reitor naquela circunstância, e sobre o qual recaíram “*todas as ondas de adversidades*”. Destacando, ainda assim, ter este mantido uma serenidade e firmeza notáveis naquelas circunstâncias. Falecera em 27 de Janeiro de 1625, com 75 anos, depois de ter vivido na Companhia 60 anos.

Ainda destaca as vidas e virtudes de outros dois jesuítas, entretanto falecidos, a saber o Padre Gregório da Rocha, natural de Pernambuco, e para onde entrara com 15 anos, e, ainda do irmão António Fernandes, com 29 anos de idade,

---

*terra as imagens, reliquias e ornamentos dos altares, fizeram presa nos cálices, lampadários e outra prata, e a levaram consigo*”.

<sup>17</sup> Relativamente à dimensão dos recursos da Companhia de Jesus *vide* FARINHA, Padre António Lourenço – *A Expansão da Fé na África e no Brasil, subsídios para a história Colonial*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1942. Contem a descrição da actividade dos jesuítas no quadro dos Aldeamentos criados, desde logo, próximo da Baía; para efeito da qual pregavam aos nativos por meio de intérpretes, e depois de estarem mais familiarizados com as populações, organizavam procissões e realizavam reuniões de catequese (cf. *op. cit.*, p. 457).

<sup>18</sup> *Obra Completa Padre António Vieira*, tomo e vol. cits., p. 109.

ambos falecidos em 1625. Este exercera as funções de enfermeiro durante perto de oito anos, com grande dedicação.

António Vieira descreve nessa carta ainda algumas situações concretas, mais emblemáticas e suscetíveis de serem consideradas como edificantes ou exemplares, pela coragem e espírito de sacrifício das vidas destes dois homens, e pelas suas qualidades pessoais, reconhecidas de todos, até dos índios das aldeias.

Esta parte da carta, diríamos que teria mais interesse interno, e seria mais para difusão interna da Ordem.

Mas o acontecimento de que o seu autor considerou o principal fruto espiritual desses tempos foram os colhidos “na tomada e recuperação da cidade da Baía” aos holandeses, com a convicção da importância que o seu autor dava a que a “*verdade tivesse lugar*”.

Isto é, com preocupação de externalizar a verdade histórica, factual, ainda que os assuntos pudessem ser melindrosos.

Ora, são essa descrição e preocupação que vão ocupar uma grande parte dessa carta (*narratio*), cujas palavras tinham força para descrever com toda a cor e movimento, e diríamos também com som, as atitudes dos defensores, que foram completamente apanhados desprevenidos, e sem capacidade para se oporem eficazmente à inicial intervenção holandesa com que fora Salvador surpreendida.

Depois de descrever as características geográficas e naturais da costa do Brasil, e da cidade da Baía em especial, descreve o prognóstico do “castigo” que iria produzir-se com a súbita chegada de 24 velas holandeses no dia 8 de maio de 1624, e da reação do Governador Diogo de Mendonça Furtado, que ainda assim terá conseguido reunir três mil homens armados, repartidos em várias companhias.

Nessa mesma arde, o Bispo da Baía Dom Marcos Teixeira, terá exortado todos vivamente para pelejarem “*por sua fé e Rei*”.

Conforme conta António Vieira, o fogo de artilharia inimigo terá sido contínuo e gerou muito terror e confusão, sendo que de terra a artilharia de resposta terá sido “pouca”, com o que se evidencia a sua fraqueza, ou ao menos a desproporção das forças militares em presença.

Descrevendo vivamente os combates que se sucediam, rapidamente a sorte das armas mostrou-se favorável aos holandeses, referindo o seu autor que a cidade foi abandonada, conforme é descrito, deixando os seus moradores as “*suas casas e fazendas*”.

O Bispo, acompanhado de alguns jesuítas abrigaram-se na Quinta do Colégio, a meia légua da cidade.

Com isto tudo a suceder a um rápido ritmo, António Vieira descreve que

a cidade foi ocupada pouco depois, no dia 10 de Maio seguinte, tomando posse das casas principais, designadamente a do Governador, que também foi aprisionado.

A seguir descreve de forma eloquente as cenas de saques que se sucederam, designadamente nas Igrejas, na profanação de “altares, vestiduras e vasos sagrados”<sup>19</sup>.

Os Portugueses seriam “dez ou doze mil almas” e muitos procuraram refúgio em aldeias próximas da Baía, nomeadamente na Aldeia do Espírito Santo, e na Aldeia de São João, a primeira *a seis ou sete léguas da cidade*, a segunda *mais afastada uma légua*.

Como também é referido, o governador português foi embarcado como cativo para Amesterdão, acompanhado de outros cativos, como alguns jesuítas.

Interessante é ainda a descrição tomada da decisão política pelo Bispo, sobre o Governo da Baía, o qual para esse efeito tinha reunido conselho com alguns desembargadores e oficiais da Câmara, tendo presente que o governador fora preso.

Assim, foi escolhido novo Capitão-Mor, e ele próprio, embora eclesiástico, tomou decisões – na expressão de Vieira “*trocando o bago com a lança*” – no sentido de reunir forças para tornar a entrar na cidade em 13 de Junho.

Depois descreve uma série de escaramuças que os Holandeses tiveram com os Portugueses e com os índios que os apoiavam.

Na mesma carta é descrito um importante facto relativo a Francisco Nunes Marinho de Eça, que fora governador de Paraíba entre 1603/1606: este foi enviado por Matias de Albuquerque (governador da Capitania de Pernambuco, governador geral do Brasil, neto de Duarte Coelho Pereira, primeiro donatário de Pernambuco) para atuar como capitão-mor do arraial de Rio Vermelho, na ocasião da invasão Holandesa em 1625.

Além de descrever com realismo as difíceis condições alimentares e de habitação, bem como das precárias condições de saúde em que se encontravam os portugueses internados nas Aldeias, e que aí se tinham acolhido, mas que estavam na expectativa de darem combate aos holandeses que se tinham instalado na Baía, aquilo que mais impressiona é o destaque dado pelo autor às forças dos índios frecheiros das aldeias dos Jesuítas, considerados por Vieira “*eram a principal parte do exército, e que mais horror metia aos inimigos*”. Instruídos pelos Padres da Companhia, estes destacavam-se pela “*destreza do atirar, outros no ânimo de acometer*”!...

No entanto, a expectativa era que fossem socorridos por uma armada vinda

---

<sup>19</sup> Cf. tomo e vol. cit., p.119.

de Portugal, como também escreve o Padre António Vieira.

Esse socorro, viria a dar-se, conforme descreve, com a chegada à Baía, no dia 1 de Abril de 1625, da “Armada de Libertação”, constituída por galeões e navios, de Espanha, de Portugal, de Nápoles, constituída por cerca de setenta velas.

Pela descrição do Padre António Vieira, depreende-se que este desembarque foi “sem resistência”. Seguiu-se um duro combate de artilharia em 16 de abril de 1625, e passados 13 dias de combates, a rendição sucedeu com o arvorar das bandeiras de Portugal e Espanha no dia um de maio seguinte, a que se sucederam ofícios e procissões, em que participaram os fidalgos integrantes da armada de socorro.

No balanço da reconquista da cidade, o Padre António Vieira, destaca que no cerco da cidade tinham vindo “*todos os índios das Aldeias, e trabalharam sempre e bem, assim como o fizeram no tempo antecedente, nos assaltos e no arraial*”,

Face aos factos apresentados, os leitores ficariam com a noção exata que a expulsão dos Holandeses resultou de dois fatores decisivos: o primeiro, uma guerra de desgaste, de dimensões variadas, mas em grande parte baseada nas forças dos índios das aldeias, que foram enquadrados pelos religiosos jesuítas que os apoiavam, e a posterior intervenção de uma armada de socorro, essencialmente constituída por forças e navios Portugueses e Espanhóis, sob a égide dos Habsburgo.

Mais adiante Vieira refere a chegada à Baía em 26 de maio de 1625 de nova armada holandesa, constituída por 34 velas, a qual, todavia é desviada do seu rumo, face à oposição e condições de defesa verificadas. Essa armada foi repelida também em Pernambuco.

Relativamente às notícias contidas na *Carta Anua* sobre o Colégio do Rio de Janeiro, é merecedora de atenção do leitor a parte relativa à descrição das preocupações do Governador Martim de Sá para se fortificarem os lugares deste Estado, o que denotava que havia a noção clara das ameaças enfrentadas com os inimigos externos, para efeito do qual foram também reunidos “padres, soldados, e índios”.

Grande preocupação foi ainda manifestada quanto ao perigo enfrentado pelos religiosos da Companhia na Aldeia de São Barnabé, pois uma grande multidão de nativos “*goitacás*”, ou *goitacazes*<sup>20</sup> (habitavam no atual Estado do Espírito Santo e no Rio Paraíba do Sul, no Estado do Rio de Janeiro) apareceram na aldeia dos jesuítas.

<sup>20</sup> Estes tinham fama de antropófagos, e serem guerreiros ferozes. Segundo o Padre António Vieira, na *Carta Anua* estes “*sustentavam-se de carne humana, sem perdoar ao seu próprio sangue, ainda os filhos sacrificam ao apetite da gula*” (ob. cit., pp.140-141).

Ora, esta situa73o e este conhecimento, foi um dos grandes problemas que os jesu3tas enfrentaram logo aquando da evangeliza73o no Brasil, e que tentaram claramente inverter, uma vez que aqueles nativos evidenciavam possuir uma 3ndole guerreira e tinham o costume ancestral da antropofagia, situa73o que constitu3a uma dificuldade muito s3ria no quadro de uma nova cultura e sistema de valores que os padres da Companhia de Jesus transmitiam aos aut3ctones – propondo-lhes uma nova vis3o do homem e do seu papel.

A erradica73o da antropofagia – descritas em escritos muito detalhados da 3poca – a par da altera73o das tradi73es relativas 3 *poligamia*, e aos costumes ou pr3ticas animistas, seriam, a par da barreira da l3ngua, dos maiores obst3culos 3 transmiss3o da mensagem mission3ria e que estava subjacente 3 evangeliza73o, para efeito das quais seriam experimentadas experi3ncias de aproxima73o, para que os h3bitos culturais europeus tivessem mais efic3cia. Uma dessas estrat3gias, passou pela cria73o de aldeamentos, onde os jesu3tas supervisionavam a organiza73o social e econ3mica das comunidades que a3 se fixavam: diremos que al3 exerciam o “poder espiritual” e o “poder temporal”, neste caso orientando as atividades econ3micas e os tempos de trabalho dos nativos, e assim conseguindo melhor penetra73o das ideias e 3xito das miss3es que tinham constitu3do.

5. A prop3sito da *Miss3o dos Patos*, que se situava entre o Rio de Janeiro e S3o Vicente, s3o descritos os esfor73os encetados pelos jesu3tas no sentido de (em 1624) trazerem para o seio da Igreja os 3ndios das aldeias pr3ximas, em resultado da catequiza73o efetuada e de terem sido ent3o batizadas “duzentas almas”. E Vieira aponta para a maior dificuldade dos 3ndios, que 3 afastarem-se dos costumes relativos 3 poligamia: “*outra e maior dificuldade, que contra a lei natural reina, 3 o haverem de deixar as suas muitas mulheres que t3m*”.

Por outro lado, o autor faz uma cr3tica direta aos colonos que pretendiam que os 3ndios nativos n3o se concentrassem nas aldeias criadas pelos jesu3tas, uma vez que assim estes continuariam mais vulner3veis para poderem serem aprisionados e vendidos como escravos, atitude de “*gente t3o perversa*” que Vieira deplora. Mais adiante, 3 descrita a manifesta73o de poder dos holandeses na Capitania do Esp3rito Santo, e do regresso de uma esquadra holandesa ao Porto de Esp3rito Santo, em 12 de Maio de 1625 depois de uma tentativa frustrada dos mesmos de entrarem em Luanda, onde foram impedidos de o fazer. Designadamente destaca-se o papel do Capit3o Salvador Correia de S3.

A *Carta Anua* contem ainda alguns fatos hist3ricos muito relevantes relativos a duas outras miss3es, a primeira, a *Miss3o dos Mares Verdes*, a segunda, relativa 3 atividade do *Col3gio de Pernambuco*. Com muito interesse 3 descrito minuciosamente o encontro dos mission3rios com os 3ndios *Paranaubis*, em

n3mero estimado de quatrocentas pessoas, e do espanto desse encontro, pois encontraram “*gente selvagem e b3rbara, cuja gl3ria estava posta em matar e comer os seus inimigos*”, isto 3 mais uma vez, a dificuldade suscitada no encontro com tribos guerreiras, de que resultavam o costume de devorar os seus inimigos aprisionados.

Essa situa33o do canibalismo ser3 reconhecida no s3culo passado, cabalmente, mas nos seus precisos e limitados termos, pelo padre Serafim Leite, S.J.<sup>21</sup>, que lembra que o apostolado dos jesu3tas enfrentava naquela altura uma psicologia nativa “*afeita a antropofagias<sup>22</sup>, poligamias e outros v3cios*”, como o alcoolismo e o “nomadismo intermitente”.

Outras dificuldades apontadas por outros jesu3tas, referidos pelo Padre Serafim Leite na mesma e monumental obra, era uma “*certa inconst3ncia*”, “*falta de sentido de responsabilidade e caracter remisso*”, ou simples falta de vontade ou interesses que os motivassem, conforme o depoimento atribu3do a outro Jesu3ta, o Padre Lu3s Gr3. Serafim Leite conta, nessa mesma obra, que o Padre Anchieta considerava, tamb3m ele, com a sua autoridade de grande mission3rio, como principais obst3culos 3 convers3o dos nativos o de “*terem muitas mulheres, o darem-se a bebidas, as guerras com as tribos vizinhas, a inconst3ncia nos prop3sitos, a falta de sujei33o e o caracter remisso*”<sup>23</sup>. Aparentemente o Padre Manuel da N3brega, tamb3m partilhava a vis3o de que a convers3o dos 3ndios n3o era doutrin3ria, “*era uma quest3o de costumes*”, e, portanto, nada seria inultrapass3vel relativamente a essa convers3o, apesar dos “costumes”.

Outra dimens3o importante, destacada por bastantes autores, foi o pouco interesse manifestado pelos 3ndios numa economia suportada meramente no lucro e no com3rcio – como eram as preocupa33es maiores dos colonos –, e que, contrariamente, aqueles n3o revelavam ter – pois que a economia dos amer3ndios (v.g. os *tupinamb3s* era basicamente de subsist3ncia e de autoconsumo<sup>24</sup>, com poucas trocas<sup>25</sup> mesmo no quadro de outras aldeias.

Outra quest3o que se poderia colocar a prop3sito, era a da defini33o da import3ncia do fen3meno religioso aquando da chegada dos jesu3tas. E a resposta

<sup>21</sup> Cf. LEITE, Serafim – *Hist3ria da Companhia de Jesus no Brasil*, II. Lisboa: Portug3lia, 1938.

<sup>22</sup> Aparentemente a influ3ncia dos Jesu3tas era limitada, pois que *ia pouco mais al3m do que dos seus col3gios e resid3ncias, e quando estavam apoiados pelas autoridades coloniais*. J3 no interior n3o foi f3cil limitar ou acabar com esse costume, e, mesmo rec3m-batizados voltavam aos antigos h3bitos antrop3fagos - v. LEITE Serafim – Ob. cit., pp. 38-39.

<sup>23</sup> LEITE, Serafim – *Hist3ria da Companhia de Jesus no Brasil*. Ob. cit. p. 9.

<sup>24</sup> SCHWARTZ, Stuart B. – *Segredos Internos, engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. Companhia de Letras, 1988, p. 41.

<sup>25</sup> Cf. SCHWARTZ, Stuart B – Ob. cit., p. 42, quando refere “*os europeus se surpreendiam com o desinteresse dos 3ndios por excedentes de produ33o, lucros e certas formas de propriedade*”, e que “*os tupinamb3s e muitos dos seus vizinhos praticavam uma economia de uso e n3o de troca*”, situa33o que contrastava claramente com as condutas e valores da sociedade e dos europeus na Am3rica Portuguesa.

a essa questão parece ser muito diversificada, uma vez que depende das ideias de cada um relativamente àquilo que representa o fenómeno religioso. Quase unanimemente os cronistas jesuítas negavam que os índios tivessem uma ideia de criação do mundo por Deus, mas não lhes negavam formas de religiosidade de tipo animista<sup>26</sup>. Perante esse complexo problema de saber qual a religião dos índios do Brasil antes da chegada dos jesuítas, o mais pacífico será considerarmos que o animismo dos nativos se manifestava na crença destes nos espíritos que povoavam os locais onde recolhiam os seus alimentos, funcionando os “pagés” das aldeias como feiticeiros, e curandeiros. Embora tivessem sido uma das forças ou oposições a enfrentar, estes obstáculos também terão acabado por ser vencidos, no quadro da catequização, para cujo bom efeito os alvos principais foram os filhos dos índios – a partir dos quais seriam convertidos os pais, mais supersticiosos e difíceis de convencer –, convidados aqueles a aprender a ler e escrever. Daí que nas aldeias da costa tivessem sido instalados pequenos seminários e escolas elementares, para ensino da doutrina e leitura<sup>27</sup>.

No contexto da “Missão dos Mares Verdes”, o Padre António Vieira relata uma situação crítica ocorrida naquele território, mas que foi conhecida noutras geografias ou latitudes, que foi a eclosão de múltiplas doenças que vitimaram de forma crescente os índios das aldeias, que entretanto mudavam as suas aldeias para outros pontos, nalgumas das quais os jesuítas os apoiaram, ministrando-lhes os sacramentos, como o Batismo<sup>28</sup>.

6. Por fim, na *Carta Anua*, o Padre António Vieira descreve o Colégio de Pernambuco e dá conta dos missionários mais recentemente falecidos, enaltecendo as suas qualidades pessoais, como o Padre Manuel Sá, designadamente como confessor, de 72 anos de idade, o irmão Jerónimo Corte Real, com 19 anos de idade, e o Padre Salvador Coelho, natural da Baía, de 41 anos de idade.

Como se torna claro da leitura desta carta, não eram apenas os nativos que tinham uma saúde precária e faleciam cedo, com muitas moléstias. Chega a impressionar as condições precárias em que viviam os membros da Companhia de Jesus, que partilhavam os seus bens, com as pessoas das comunidades com quem viviam. A diferença estaria também em que os próprios membros da Companhia de Jesus suportavam o sofrimento, mas de certo modo mitigado pela convicção profunda da missão realizada ou a realizar, enquadrada numa Igreja com vocação universal. E isto mesmo está expresso nesta carta.

Uma última nota importa retirar. Não deixa de ser significativo que as

<sup>26</sup> LEITE, Serafim – *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Ob. cit., p. 15.

<sup>27</sup> LEITE, Serafim – *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Ob. cit., p. 25.

<sup>28</sup> Cf. *Obra Completa Padre António Vieira*, tomo e vol. cit., p.147.

últimas ideias chave da carta sejam: uma, para expressar (seria a ideia principal) sobre que incidiria a missão da Companhia de Jesus na América Portuguesa – “*o bem dos índios da terra é o principal fim da nossa companhia*”, ligada ao famoso lema dos Jesuítas em missão *Ad Majorem Dei Gloriam*. A segunda e última ideia da carta, que destacamos aqui, é expressão do anseio e regozijo vividos na concretização da beatificação do Padre S. Francisco de Borja, que fora Geral da Companhia de Jesus<sup>29</sup>, notícia recebida em 1625 no Colégio da Baía e no Colégio do Rio de Janeiro (proclamação solene ocorrida em 23 de novembro de 1624, pelo Papa Urbano VIII)<sup>30</sup>.

Por fim, e a terminar, é pedida na carta a bênção ao Padre Geral, como resultava das regras instituídas protocolarmente, particularmente na missiva de um jesuíta ao seu Padre Geral no século XVII.

**III.** Concluindo: a *Carta Anua* escrita pelo Padre António Vieira é documento com um valor histórico notável, porquanto revela – ao estilo da época – aos seus destinatários no Velho Mundo, em Roma, o Padre Geral da Companhia de Jesus, e a outros possíveis leitores, as dificuldades enfrentadas pelos Padres no quadro da evangelização que prosseguiram naquela altura, em vários pontos do Brasil, particularmente na Baía, em 1624-1625, apesar de os seus recursos humanos serem de algum modo muito significativos face a outros destinos de missão.

Os jesuítas que estavam nessa altura em Salvador da Baía, defrontaram ainda um desafio excecional que foi o ataque holandês ali concretizado – expressão dos choques produzidos por membros de outra potência marítima em busca da obtenção de novos recursos na América. Assim, assistiram à sua ocupação (incluindo à ocupação de Colégios e Casas da Companhia, à destruição de imagens e vasos litúrgicos das Igrejas), e à ulterior expulsão dos mesmos, em grande parte depois de decurso de uma guerra de desgaste dos índios apoiados pelos Padres da Companhia, e da chegada de uma armada de socorro, com forças portuguesas e espanholas integradas, ambas enviadas pela Coroa em Madrid, no quadro da monarquia dual dos Habsburgo.

Além do conhecimento que permite das ações missionárias que ali são destacadas, é feita uma descrição mais detalhada de algumas dificuldades claramente identificadas no trabalho missionário, muitas vezes em situações precárias. Com efeito, tratava-se de conceber como estabelecer um relacionamento efetivo com outros povos, considerando as tradições das tribos nativas e a expressão de suas culturas, designadamente as relativas padrões

<sup>29</sup> Superior Geral de toda a Ordem em 1565, foi ele quem promulgou a primeira *Ratio Studiorum* em 1569.

<sup>30</sup> Foi canonizado em 20 de junho de 1670, pelo Papa Clemente X.

de comportamento considerados incompatíveis com a fé e valores da Igreja Católica. Contudo, o texto mostra que esses religiosos mantiveram paciente e pertinazmente expectativas favoráveis na mudança cultural, conversão e salvação dos nativos, realçando ainda as suas qualidades pessoais, com destaque para a disponibilidade para se integrarem em novas geografias e em atividades que anteriormente não realizavam, em cooperação com reinóis e colonos de origem europeia, cuja língua desconheciam.

É nesse contexto que é abordada a situação dos colégios, casas e aldeias da Companhia, ou da edificação e gestão de novas aldeias, na periferia dos núcleos urbanos, onde os muitos milhares de ameríndios foram recolocados, numa situação que se pretendeu fosse mais favorável, quer para sua própria proteção de uma exploração mais gravosa por parte dos colonos, quer para o exercício da evangelização.

A *Carta* mostra também um olhar diferente e novo, com preocupação de contar a verdade histórica, vinda de um religioso que estava no Novo Mundo, com convicções firmes e diferentes daquele que era o sistema de valores existente numa sociedade colonial – assente numa sociedade estratificada e na qual se assumia como natural o escravagismo em termos de organização da sociedade e da economia – mas também do valor que muitos membros da Companhia de Jesus ainda assim atribuíam à vida dos nativos, cujos direitos o Padre António Vieira defendeu firmemente, sendo portador de uma nova visão do homem na América e no mundo. Este religioso de seiscentos possuía ou manifestava ser portador de posições que – afinal – iam para além dos valores dominantes na sociedade coeva, transmitindo assim, no quadro de uma história global e solidária, fé apaixonada na radicalidade transformante e salvífica do Evangelho de Cristo.



# RECENSÕES



DELILLE, Maria Manuela Gouveia; RAMIRES, Isabel João (orgs.) – **Carolina Michaëlis de Vasconcelos. Ricardo Jorge. Correspondência.** Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021, 406 pp. ISBN 978-989-26-1820-3 ISBN digital 978-989-26-1821-0 DOI <https://doi.org/10.14195/978-989-26-1821-0>

Um livro modelar. Resultado do trabalho conjunto de uma filóloga, Maria Manuela Delille, e de uma bibliotecária, Isabel João Ramires, esta obra edita a correspondência de 1909 a 1925 trocada entre Carolina Michaëlis de Vasconcelos [1851-1925] e Ricardo Jorge [1858-1939], constituída por 71 cartas, bilhetes-postais, cartões e cartões de visita de Carolina Michaëlis, conservados na Biblioteca Nacional no espólio de Ricardo Jorge, e 60 cartas e um bilhete postal de Ricardo Jorge, coligidos no epistolário do espólio de Carolina Michaëlis pertencente à Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra e numa colecção particular posta à disposição das autoras por Carlos Michaëlis de Vasconcelos, bisneto de D. Carolina. A obra apresenta uma fixação de texto extremamente criteriosa, acompanhada por anotações que conciliam a erudição com a divulgação, capazes de guiar o leitor através das abundantes referências eruditas e das numerosas menções à ampla rede de personalidades com quem Carolina Michaëlis se correspondia. Integra uma «Lista cronológica» das cartas, uma «Tábua comparativa» da publicação da obra *Francisco Rodrigues Lobo. Estudo biográfico e crítico na Revista da Universidade de Coimbra* e na edição de 1920, a «Relação» da correspondência de Carolina Michaëlis de Vasconcelos já publicada e uma abundante Bibliografia que em muito ajudam o leitor. Contem mais de 750 notas de matéria nova e inovadora – que informam e que tornam a leitura das cartas agradável e fácil, porque não há autor, texto, evento, provérbio ou termo referido que não seja explicado em pormenor. As notas traduzem o escrúpulo, a curiosidade, a perseverança da investigação levada a cabo pelas autoras. Que se espelha também nos esquemas, quadros, imagens, fotografias, inscrevendo-se do ponto de vista temático numa área muito vasta que vai da crítica literária à História da Medicina. Valerá a pena recordar que Maria Manuela Delille tomou a cargo, desde 2009 (ou até um pouco antes), a organização do espólio de D. Carolina Michaëlis de Vasconcelos, num projeto em conjunto com Isabel Ramires concretizado na publicação da sua correspondência erudita. Nas palavras sábias das autoras, inscritas na badana do livro, este «constitui um exemplo muito particular da chamada «correspondência erudita trocada»

desde há longo tempo entre estudiosos do mesmo ramo do saber. Na 2ª metade do século XIX, este tipo de correspondência, com a criação e desenvolvimento do correio postal, tornou-se especialmente frequente e é justo considerá-lo parte integrante do discurso científico das disciplinas de Ciências Humanas, nomeadamente das diversas filologias que se iam formando e institucionalizando durante esse período. Trata-se neste caso de uma troca epistolar no âmbito da história da literatura portuguesa, que, para além de constituir um valioso complemento da obra de Ricardo Jorge «Francisco Rodrigues Lobo. Estudo biográfico e crítico (da qual Carolina Michaelis reviu e corrigiu todas as provas tipográficas), abre novas perspectivas, não só quanto à época literária seiscentista na Península Ibérica, mas também em relação ao perfil humano, familiar, cultura e científico dos dois correspondentes e ao respectivo contexto sóciopolítico, cultural e literário das primeiras décadas do século XX.

Muito frequente no séc. XIX, este tipo de correspondência que, como frisa a introdução de Manuela Delille, “é justo considerar parte do discurso científico das várias disciplinas”, encontra-se na sequência de uma longa tradição que comporta desenvolvimentos muito particulares no Renascimento e na formação da «República das Letras» - na sua vocação internacional, como forma de circulação de saberes que ultrapassavam, muitas vezes, fronteiras geográficas, religiosas e políticas-, nas diferentes orientações das Luzes europeias. No século em causa, e neste caso particular, reveste-se de uma importância muito especial para compreender o processo de desenvolvimento da Filologia Portuguesa, da própria ciência linguística e da Linguística Românica nascente.

Pelas cartas ficamos a conhecer o perfil científico dos dois investigadores, uma filóloga e um médico especialista em epidemiologia, que se ocupava de Literatura. Ricardo Jorge, que, como é sabido, lidou com um contexto europeu de saúde pública verdadeiramente difícil – para nos referirmos apenas aos anos desta correspondência, a cólera em meados de 1910, em Dezembro de 1917 a epidemia de tifo no Porto, a pneumónica em 1918 –, tempos muito complicados para quem tinha como missão a promoção da saúde pública e a melhoria de condições sanitárias do país, e que padecia também de uma doença, uma espécie de colite, que as notas que acompanham esta publicação detalham e que o obrigava a grandes períodos de repouso. Esses tempos permitiam-lhe dedicar-se aos estudos literários, embora afirme e reafirme, por exemplo em carta de 21 de Dezembro de 1914: «Não sou, não tenho a veleidade de querer ser um profissional das letras. Gosto e aprecio as coisas portuguesas, e a elas me entrego,

como agradável distração, nos curtos lazeres de uma vida entregue a outros exercícios. Nunca daí passaria se não foram os incidentes duma enfermidade inexorável; para escapar espiritualmente à sua tirania dolorosa, para vencer por um esforço de vontade a aniquilação mórbida, é que me entreguei à feitura do Roiz Lobo – quando v. Ex<sup>a</sup> me animou a prosseguir, ao dar-lhe conta de uma trouvaille. Se não foram esses meses de doente, nunca tal livro se geraria». (p.152). Esta troca de correspondência começou em 1909 com o pedido de opinião que o médico formulou sobre um seu trabalho de 1908 dedicado a Amato Lusitano e foi adquirindo contornos de maior proximidade entre os anos de 1913 a 1918, durante a revisão e correção de provas que D. Carolina fez do estudo, ainda hoje fundamental, de Ricardo Jorge dedicado a *Francisco Rodrigues Lobo*. A obra saiu na Revista da Universidade de Coimbra entre 1913 e 1918 e a monografia viria a ser publicada em volume em 1920, com dedicatória a Carolina Michaëlis que agradece – em cartão datado de 5 de março de 1920 (p. 306): “Chamo feliz ao Lobo que tal biógrafo teve! E chamo-me feliz por V. E. me ter dedicado a sua obra magistral”.

A leitura das cartas conduz-nos, como sugere Manuela Delille no estudo introdutório, à dinâmica da construção de conhecimento de Ricardo Jorge sobre Rodrigues Lobo. Espreitamos as dificuldades de uma investigação cuidada: para além da pesquisa de arquivos da Universidade de Coimbra, Ricardo Jorge tinha começado por estudar e apreciar as élogos deste discípulo de Camões, cuja poesia Teófilo Braga tinha muito injustamente desqualificado, contribuindo para juízos que, por longo tempo, permaneceram nos paradigmas de apreciação da chamada poesia seiscentista. Ricardo Jorge começa pelos poemas, passa para os «livros de pastores», usando a designação mais comum, «novelas pastoris», sobretudo a trilogia *A Primavera* (1601), o *Pastor Peregrino* (1608) e o *Desenganado* (1614). As cartas evidenciam a atenção que Ricardo Jorge, secundado por D. Carolina, presta a este universo e que se estendem a obras ao tempo menos conhecidas de Eloi de Sá Sottomayor ou de Fernão Álvares do Oriente, que hoje incorporam o nosso escasso corpus de novelas pastoris, iniciado precisamente pela *Primavera*, em 1601, e terminado, tanto quanto hoje se sabe, em 1626 com *Campos Elísios* de João Nunes Freire. É muito estimulante seguir este percurso de interesse e ver como Ricardo Jorge vai descobrindo e admirando a *Corte na Aldeia* de Rodrigues Lobo (1619), a nossa primeira obra integralmente dedicada ao comportamento na corte e fora dela, um conjunto de dezasseis diálogos que equacionam questões tão diferentes quanto

a importância da conversação – e também do silêncio –, os «ditos agudos», a importância e forma de contar histórias, os «destinos cortesãos». E, por isso, numa carta de 18 de Fevereiro de 1910, Ricardo Jorge regista numa fórmula absolutamente lapidar o seu apreço por Rodrigues Lobo: «Como prosador é incomparável. A *Corte na Aldeia* parece-me em tudo um primor» (p. 69) ou, então, em 30 de Março do mesmo ano: «Depois das pastorais o que me parece mais interessante estudar é a «Corte na Aldeia» (p. 74). Acompanhamos, nestas cartas, como se estivéssemos nelas implicados, a procura das diferentes edições, daquilo que Ricardo Jorge chama as «fontes» da «Corte na Aldeia» e que apelida de «trabalho espinhoso», percebemos a dificuldade em encontrar o «Aviso de Privados» de Antonio de Guevara, entramos neste diálogo epistolar, também feito de alguns silêncios, quando D. Carolina pergunta se Ricardo Jorge sabe como chamou Gracián à obra, e ambos parecem sabê-lo embora não o registem - «un pequeño libro mas eterno» – de referências, apelidando Teófilo Braga de «invencionismo e fantasismo», e várias alusões a muitos textos dos séculos XVI e XVII que mostram a erudição de Ricardo Jorge sempre estimulada por D. Carolina. O leitor acompanha, assim, este diálogo entre intelectuais que falam de projetos de trabalho, de estudos de textos, de edições, de autores, de Arquivos e de Bibliotecas. Que falam de obras literárias. Que falam, em suma, da língua portuguesa. Parece haver algum ascendente intelectual de D. Carolina, que já em 1909 é uma filóloga e erudita reconhecida a nível internacional. É também oito anos mais velha do que Ricardo Jorge. No início da correspondência, nota-se o carácter cerimonioso, formal, distante da sua relação. Como assinalam as autoras da obra, trata-se sobretudo de pedidos de opinião e de informação sobre palavras, obras, autores, críticos e períodos literários que Carolina Michaëlis atende e a que responde com pormenor, fazendo apreciações das propostas de Ricardo Jorge que agradece efusivamente a ajuda. Persiste alguma assimetria na comunicação entre ambos. Como sublinha Manuela Delille, D. Carolina é “uma mestra venerada e incondicionalmente admirada” e Ricardo Jorge “discípulo atento que agradece a preciosa ajuda”. Reconhece diversas vezes as vantagens do apoio de Carolina Michaëlis; por exemplo (p.77) na carta de 2 de Maio de 1910: “Mais uma vez se confirma – em meu proveito – o ditado de *quem a boa árvore se chega...* Estou trabalhando á sombra protetora de V. Ex<sup>a</sup> e sob o seu estimulante influxo.”, passo que pode servir como exemplo da aturada preocupação das autoras em explicar todas as ,passagens menos evidentes: “Quem a boa árvore se chega, boa sombra o cobre”, conforme Rafael Bluteau

(1638-1734) - «Adágios portugueses da sombra». In vocabulário português & latino. Volume VII. Lisboa: na Oficina de Pascoal da Sylva, 1720, p.715.).

Encontramos nas cartas da ilustre filóloga temas muito diversificados. Repetidamente, os textos e a língua portuguesa da Idade Média e do século XVI. Incidência nas referências a Camões, Gil Vicente, Bernardim Ribeiro, à literatura medieval, até a poetas menos conhecidos como Alfonso Alvarez de Villasandino, segundo D. Carolina o extravagante, mas talentoso parasita da corte de D. Juan II, representante tardio da antiga escola galego-portuguesa de quem há numerosas cantigas-pastorelas no Cancioneiro galego-castelhano de Baena. (Nota 1340-1350-1424). Estudos sobre o Romancero Peninsular e Romances velhos em Portugal. Notas e explicações sobre métrica. Nas cartas de D. Carolina, surgem amiúde estas preocupações de filóloga, de esclarecer com minúcia pormenores de formas, de palavras: à pergunta de Ricardo Jorge sobre o eventual carácter castelhanizante de duas formas (espanholismos?) explica em carta de 8 de Setembro de 1910 “ogano foi usado cá em tempos antigos. Se V.E. desejar alguns exemplos fornece-lhe”. Na carta de 13 de Setembro de 1910 assinala dois exemplos de “ogano”, um de D. Denis (nota 2, p. 104) e outro de um trovador do cancionero da Ajuda “ogan'en Mũimenta disse don Martin Gil. - reproduz o verso do trovador, mas não o de D. Dinis (pp.101-104 e nota 2 desta obra) . É frequente a pesquisa sobre formas arcaicas: “leixou”, “trouve”, “dixe”, “ca”, “sicais”. Quando Carolina Michaëlis fala de etimologias muito curiosas – por exemplo, a propósito de um livro de Caça (Mestre Giraldo: tratado das enfermidades das aves de caça.), acaba por confessar: “E não faz ideia – ou talvez saiba? – como essas investigações minúsculas de fonologia, morfologia e semasiologia podem enleiar um espírito míope como o meu. – É muito mais interessante do que os romances e os dramalhões mais românticos” – Às vezes prefiro os trabalhos puramente filológicos aos literários em que resolvemos ideias...ou problemas bibliográficos”. A que Ricardo Jorge replica: «ainda bem que V. Ex<sup>a</sup> não teve mão em si que não a explorasse. Lidar com lexicologia deve ser mais grato do que...lêr pastoraes. Há dois meses que as aguento e folheio quotidianamente. «Conversam» ambos sobre temas vários: em carta de 13 de Março de 1924, D. Carolina regista a necessidade de estudar a obra de Leão Hebreu, Uriel da Costa, Spinoza e de efetuar uma tradução portuguesa: “se eu fosse portuguesa de nação fazia-a do Uriel, e Spinoza e Juda Abravanel”. Ricardo Jorge percebe o desafio e concorda (pp. 348-349, 13-III-24, RJ 59 6-4-24): «A dívida para com o Leão Hebreu, o Uriel e o Espinosa,

por parte de portugueses, está a reclamar o saldo. Muitas vezes pensei nela, mas faltou-me o melhor. O tempo foge-me;”..

À medida que prossegue, o leitor percebe que as cartas ficam mais «humanas»; a correspondência fica mais próxima e mais espontânea; estão quase sempre de acordo, quer na ciência quer em aspetos sociais e culturais. Na carta de Carolina Michaëlis de 3 de Fevereiro de 1923, por exemplo, depois de anunciar o andamento de diversas obras suas, aprecia o estudo “magistral” de Ricardo Jorge sobre o Óbito de D. João II e afirma “estou de acordo com a sua opinião” e adiante novamente (p. 335): «para que V.Exª veja que também caminhamos na mesma direção, no nosso pensar sobre o nobre trabalhador [Braamcamp Freire], que tanta falta faz. Quem o substituirá?» Mas, para além de partilharem simpatias, coincidem nas antipatias. E mantêm uma antipatia particular por Teófilo Braga, justificada pelas suas falhas científicas e humanas. Em carta de Carolina Michaëlis de 7 de dezembro de 1916, enumeram-se as falhas de Teófilo na edição crítica do Cancioneiro da Vaticana (p.239), que motivam a resposta concordante de Ricardo Jorge, em carta de 18 de janeiro de 1917 (p. 241) “Tenho a imprimir os malfadados artigos que me vi obrigado a escrever sobre aquele monstruoso Theóphilo” e enumera: “a crítica duríssima que lhe fez Aubrey Bell na *Modern Language Review*...” trago á colação as malfeitorias e disparates do padre-mestre. A colheita foi fecunda, mas estou certo que não é o decimo nem o centésimo das suas bernardices. V. Exª tem sido uma das maiores vítimas dos latrocínios do Teófilo Braga. Lembra-me do Sá de Miranda, mas há certamente muitos mais poderia indicar-me os principais e adicionar aqueles de que se lembre. O que puder indicar-me para a história burlesca e para os erros crassos do sujeito, muito lh’o agradeceria. Trata-se d’uma obra geral de justiça que é preciso levar a cabo.” Em resposta, igualmente de janeiro de 1917, Carolina Michaëlis diz nem saber quantas páginas dos volumes publicados durante os últimos 20 anos por Teófilo Braga se baseiam nos seus estudos e reitera: «É certo, certíssimo, que pertenco ao número das vítimas de Teófilo Braga. – Mas a meu ver ele nunca me plagiou. A sua maneira de explorar os meus trabalhos foi animosa, injusta, illogica. Cheio de preconceitos ele nunca se empenhou em apurar a verdade. Nunca confessou que se enganara. Nunca expos francamente o conjunto das minhas ideias. Torcendo os factos ...aproveitou apenas minúcias, pormenores insignificantes. E essa falta de honesta veracidade, esse procedimento desleal repugna-me» (p.245). Completa a crítica em carta de 18 de fevereiro, indicando 4 autores que se tinham queixado publicamente de

plágios de Teófilo Braga. Sylvio Romero, Jordão de Freitas, Braamcamp Freire, Delfim Guimarães e ainda as críticas de Epifânio Dias.

Estes são apenas alguns exemplos dos muitos motivos de interesse que esta correspondência congrega. Espelho de um tempo, não ignora, como se registou em relação a Teófilo Braga, considerações sobre «oficiais do mesmo ofício», às vezes relevando de uma sensibilidade muito particular: a falta de agradecimentos, quando se emprestam livros, se cedem informações. Ainda que discretamente, D. Carolina queixa-se de Menendez y Pelayo que, «sempre gentilíssimo», aproveitava sistematicamente dos resultados alheios, limitando-se a uma breve nota de pé de página (p.100). E um amplo conjunto de anotações esparsas que ajudam a perceber uma época: o desejo de Carolina Michaëlis de compulsar a 1º edição da

de Jorge Ferreira de Vasconcelos, que integrava a «livraria» Palha e que Ricardo Jorge não conseguiu que fosse enviada pelo correio (pp. 93 e 95), apesar dos muitos pedidos, a sugestão (p. 99) de que a Biblioteca Nacional adquirisse uma máquina fotográfica moderna (americana), as questões do «espanholismo» Um manancial de informações, editado de forma primorosa, de que nos permitimos, para finalizar, destacar, pela atualidade, uma Carta sobre a pandemia, numa Mensagem de Ano Novo: 2 de janeiro de 1920.” Desejo a V. Exª em companhia dos seus um ano a trasbordar de felicidades. – Sim, melhor do que o outro ao menos, para o que não é preciso muito.» (p.303).

Clara Barros

(FLUP – CLUP)

Zulmira Santos

(FLUP – CITCEM)

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28r1>



O grupo «Sociabilidades e práticas religiosas», integrado no CITCEM, desenvolveu as suas atividades de acordo com as seguintes linhas e temas de investigação:

### **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:

- Liliana Sousa (FLUP): «As Vidas e os milagres de Isabel da Hungria e Isabel de Aragão: Estudo de duas santas dos séculos XIII-XIV» (13/01/2021);

- Rosa María Sánchez (CITCEM – FLUP): ««Uma biógrafa e uma biografa-da no convento franciscano de Monchique (Porto, século XVII)» (17/02/2021);

- Vítor Ramos (Diocese do Porto, Reitor do Santuário do Monte da Virgem): «Padres sábios e santos: elementos para uma espiritualidade sacerdotal em D. Manuel Gonçalves Cerejeira» (10/03/2021);

- Francesco Renzi (CEHR – UCP): «A Santidade Papal no século XI e o pontificado de Gregório VII (1073-1085)» (28/04/2021);

- Luís Leal (CEHR – UCP): «Hagiografia(s) no século XXI: leituras, “visões” e algumas interrogações» (12/05/2021);

- Rebeca Sanmartín Bastida (Universidad Complutense de Madrid): «Visiones e imágenes: la hagiografía de las «santas vivas» antes y después de Trento» (26/05/2021);

- Joana Lencart (CITCEM – FLUP): «A guerra como condição de santidade: alguns freires venerados entre as Ordens Militares» (09/06/2021);

- Paula Pinto Costa (CITCEM – FLUP): «Santa Maria da Flor da Rosa: uma retórica de milagres em torno dos Pereira» (09/06/2021);

- Moreno Laborda Pacheco (Universidade Federal da Bahia): «O inquisidor, a beata, o confessor e sua pluma: a escrita da vida de Maria de Jesus como estratégia de defesa no Santo Ofício (Lisboa, 1700-1701)»;

- Cristina Sobral (FLUL – Centro de Linguística): «A vida de um legendário depois da morte do autor (fr. Diogo do Rosário, 1585)»;

- Hélio Soares (Universidade dos Açores – CEHR): «A devoção ao Santo Cristo no século XVIII: “O Senhor socorra a nossa casa”»;

- José Adriano de Freitas Carvalho (CITCEM – FLUP): «Memórias hagiográficas sobre um fidalgo do Campo de Coimbra nos meados do século XVIII. A difusão da “Jacobeia”?»

## 2. Organização de Colóquios, Encontros Científicos e Seminários Abertos

O Grupo de investigação «Sociabilidades e Práticas Religiosas» co-organizou, com o Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa (ILCML), o Seminário Aberto «Sobre a Crónica do Imperador Clarimundo e outros Livros de Cavalarias», apresentado por Jorge Alves Osório (FLUP). Este Seminário teve lugar na FLUP, no dia 15 de dezembro de 2021.

# 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 referenciação documental e bibliográfica, os artigos deverão respeitar as seguintes normas, adaptadas da NP 405-1:

### a) Citações em texto:

i) citação de documentos: as citações documentais, em notas de rodapé, deverão integrar, embora de forma abreviada ou com siglas (a desenvolver no final do texto, junto à bibliografia), todos os elementos necessários à identificação da espécie. A identificação de fundo ou colecção documental deve ser feita em itálico (ex: IAN/TT – *Convento de Santa Clara de Vila do Conde*, cx. 37, mc. 7, s.n.).

### b) Citações em bibliografia final:

i) Monografias:

Ex: RAMOS, Rui; SOUSA, Bernardo Vasconcelos e; MONTEIRO, Nuno Gonçalo – *História de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2009, 2 vols.

SARAIVA, Arnaldo (org. e introd.) – *O personagem na obra de José Marmelo e Silva*. Porto: Campo das Letras, 2009a.

SARAIVA, Arnaldo – *Guilherme IX de Aquitânia, Poesia*. Campinas: Unicamp, 2009b.

TORRES, Carlos Manitto – *Caminhos de ferro*. Lisboa: [s.n.], 1936.

ii) Publicações periódicas:

Ex: ROSAS, António; MÁIZ, Ramón – *Democracia e cultura: da cultura política às práticas culturais democráticas*. «Revista da Faculdade de Letras – História», III série, vol. 9 (2008), p. 337-356.

iii) Capítulos de obras colectivas:

Ex: PIRES, Ana Paula – *A economia de guerra: a frente interna*. In ROSAS, Fernando; ROLLO, Maria Fernanda (coord.) – *História da Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Tinta-da-China, 2009, p. 319-347.

iv) Teses:

Ex: AMARAL, Luís Carlos – *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. Tese de doutoramento.

vi) Monografias em suporte electrónico:

Ex: AMARAL, Luís Carlos – *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. Disponível em <<http://www.letras.up.pt/luisamaral.pdf>>. [Consulta realizada em 12/09/2010].

vii) Analíticos em suporte electrónico:

Ex: AMARAL, Luís Carlos – *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. «Revista da Faculdade de Letras – História», III série, vol. 9 (2007), p. 337-356. Disponível em <<http://www.letras.up.pt/luisamaral.pdf>>. [Consulta realizada em 12/09/2010].

### 3. Citação de fontes:

As citações documentais deverão integrar, como norma, todos os elementos necessários a uma rigorosa identificação da espécie, recorrendo embora a abreviaturas ou siglas. Estas deverão ser desenvolvidas no final do artigo, após a bibliografia. A indicação dos fundos documentais deverá ser feita em itálico.

Ex: AN/TT – *Chancelaria D. Afonso V*, Iv, 15, fl. 89

# VIA SPIRITUS

ASSINATURA (ANUAL):

Portugal e outros países da zona Euro - € 20.00

Outros países - €35.00 (USD)

*Nota: a assinatura inclui portes de envio*

VENDAS E ASSINATURAS:

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

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto (Portugal)

Tel: (+351) 226077177 | Fax: (+351) 226091610 | email: [citcem@letras.up.pt](mailto:citcem@letras.up.pt)

Biblioteca Central - Serviços de Publicações

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto (Portugal)

Tel: (+351) 226077130 | email: [apsoares@letras.up.pt](mailto:apsoares@letras.up.pt)