

via spiritus

**Espiritualidade:
práticas e lugares**

Ano 7 – 2000

Via Spiritus

Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso

Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto

Instituto de Cultura Portuguesa – Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Anual - Publicação subsidiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia

Comissão Científica

José V. de Pina MARTINS; Maria Idalina Resina RODRIGUES; Maria Lucília G. PIRES;

José Adriano de Freitas CARVALHO; Pedro M. CÁTEDRA;

Victor INFANTES; Roberto RUSCONI

Conselho de Redacção

José Adriano de Freitas CARVALHO; Luis de Sá FARDILHA; Zulmira C. SANTOS;

Pedro V. B. TAVARES; Isabel MORUJÃO

Colaboradores

Maria Isabel B. CARNEIRO; José Adriano de Freitas CARVALHO; M. Fátima CASTRO; Luis de Sá

FARDILHA; M. Joana Sousa GUEDES; Jacobo S. HERMIDA; Fausto MARTINS; Isabel

MORUJÃO; Maria Isabel T. PASCUA; Maria Lucília G. PIRES; Maria Idalina Resina RODRIGUES;

Eugénio F. SANTOS; Zulmira C. SANTOS; João Carlos SERAFIM; Armando B. M. da SILVA;

Pedro V. B. TAVARES

Direcção

Maria Idalina Resina RODRIGUES; José Adriano de Freitas CARVALHO

Edição do Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade

e do Instituto de Cultura Portuguesa - Faculdade de Letras da U.P.

Via Panorâmica, s. n.

4150-564 Porto (Portugal) e-mail: ciuhe@esoterica.pt

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

Impressão: Humbertipo / Porto

CONTENTS

Adéline Rucquoi	Places of female spirituality in the 15th century Castille.....	pág. 7
Fernando de la Flor	Reclusion and marginality in the Spanish culture of the "Siglo de Oro" (Commentaries on the 24th chapter, part II, of D. Quixote).....	pág. 31
M. Lucília Pires	The Mountains and the Convents in the <i>Crónica da Província de Santa Maria da Arrábida</i>	pág. 67
Margarida Garcez et alii	The Church of <i>Santa Maria das Virtudes</i> : different temporalities of a place of devotion.....	pág. 77
Antonio Castillo Gómez	Group reading. The Book and spirituality in the Baroque Spain.....	pág. 95
Maria Isabel T. Pascua	The scenic space and religious symbology in the early Spanish Court drama.....	pág. 119
J. Adriano Carvalho	A space of prayer in the Modern Age – The private oratory.....	pág. 141
M^a Fátima Castro	The Church of Misericórdia and the Primate See of Braga – some of a the devotions associated to those places.....	pág. 159
M^a Isabel Barbeito	Unlettered religious women.....	pág. 199
Notas	<i>J. A. Carvalho</i> , Fr. Pedro Calvo, O. P.: The importance of the <i>Paraphrasis do psalmo Beati Immaculati in via 118</i>	pág. 223
Reviews by	P. Tavares, M. Idalina R. Rodrigues, João C. Serafim, Isabel Morujão, J. A. Carvalho, Z. Santos, J. Sanz Hermida.....	pág. 227

English abstracts at the end of each article

Índice

Adeline Rucquoi, <i>Lieux de spiritualité féminine en Castille au XVIe siècle</i>	pág. 7
---	--------

Repasando alguns grandes nomes da cultura aristocrática feminina do século XV espanhol – D. Maria Pacheco (condessa de Benavente), condessa de Plasencia, Teresa de Cartagena –, situando as obras que escreveram, ou promoveram, a que haverá que juntar altos nomes de religiosas – Isabel de Villena, Maria de Santo Domingo, Maria de Ajofrín, etc – procura-se mostrar como e quanto a oração e a meditação constituem as duas pedras angulares sobre que devia assentar a espiritualidade feminina, concluindo que, se a prática da espiritualidade exige lugares fechados, e se a casa e a cela são retiradas são o domínio das mulheres, «espiritualidade» e «feminina» torna-se então palavras redundantes.

Fernando Rodríguez de la Flor, <i>Eremitismo y marginalidad en la cultura Española del siglo de Oro</i>	pág. 31
---	---------

Tomando como pretexto el capítulo II/24 del Quijote, el presente trabajo explora el imaginario conflictivo del eremitismo y de la construcción de una vida de renuncia en el yermo lo que adquirió una fuerte implantación en el universo aurisecular. Por un lado, las manifestaciones espectaculares de una realidade eremítica, penitencial y ermitaña ambigua, por otro, el ejemplarismo discursivo, que pretende potenciar la figura moral en que se resuelve la “espiritualidad del desierto”, cruzan el espacio barroco hasta venir a dar finalmente en su anulación simbólica y en la práctica prohibición legal y formal de estas figuraciones del exceso, cosa que sucede com las primeras “luces” de una ilustración poco proclive al desorden, y a la marginación com que de siempre se había manifestado tales prácticas sociales potenciadas por una literatura que había dado cuenta exhaustivamente del fenómeno.

Maria Lucília Pires, <i>Serra e conventos na Crónica da província de Santa Maria da Arrábida</i>	pág. 67
--	---------

A Crónica da Província de Santa Maria da Arrábida começa por destacar a importância desta serra como adequado lugar de nascimento de um ramo da ordem franciscana dominado por um ideal de absoluta pobreza, dura penitência e contínua meditação. Estas linhas essenciais da espiritualidade franciscana apresentam-se como tendo-se mantido na passagem da vida eremítica à vida conventual, apesar da evolução verificada nos numerosos conventos fundados nos séculos XVI e XVII. Essas linhas de espiritualidade são legíveis não só nos textos estatutários, mas também nos relatos de biografias de membros da Província considerados exemplares, bem como em textos publicados por alguns deles. Uma espiritualidade

que teve o apoio e adesão de ilustres personalidades e que, como afirma J. S. da Silva Dias, influenciou fortemente a piedade contra-reformista em Portugal.

Margarida Garcez Ventura, Carlos Oliveira e Raul Pereira, *A igreja de Santa Maria da Virtudes: diversas temporalidades de um local de devoção*..... pág. 77

Este estudo visa dar a conhecer o percurso do santuário, desde que o futuro rei D. Duarte, em 1427, interveio, com a sua protecção, numa pobre ermida construída por pastores, na sequência da hierofonia de uma milagrosa imagem da Virgem. Trata-se, portanto, de seguir a evolução de um local sagrado, que o mesmo é dizer, falar das condições materiais – doações de bens, edifícios – que irão tornar possível a concretização da sua intencionalidade religiosa. O trabalho é composto por duas partes; uma, tendo como fontes a documentação escrita; e uma Segunda, que nos leva ao conhecimento das mais recentes intervenções arqueológicas no local.

Antonio Castillo Gómez, *Leer en comunidad. Libro y espiritualidad en la España de barroco*..... pág. 95

En las páginas que siguen se esboza una mirada a las presencias del libro en la construcción de distintas espiritualidades en la España de los siglos XVI y XVII. El artículo destaca las semejanzas que se dieron, respecto a la forma de consumir la relación con el texto escrito, en tres sectores diferentes y de algún modo heterodoxos, ya fuera por practicar una religión perseguida (los moriscos), o bien por la manera de entender y vivir la fe católica (las beatas y las monjas observantes), constatando también el importante papel jugado por las mujeres. En todos ellos se analiza la función desempeñada por la lectura, el tipo de textos empleados y la especial dimensión alcanzada por la lectura comunitaria en alta voz, en lo que podemos calificar, en unos casos más claramente que en otros, de comunidades de lectores o comunidades de interpretación. Cada acto de lectura en común suponía una manera de reforzar los vínculos y la identidad del grupo, aunque también conllevaba una práctica condicionada por la mediación del lector, determinante cuando se trataba de leer y traducir un texto escrito en una lengua en desuso, como el árabe entre los moriscos, y, en el caso de los conventos, constreñida por la preceptiva autorización del superior.

María Isabel Toro Pascua, *Espacio escénico y simbología religiosa en los albores del teatro cortesano*..... pág. 119

El simbolismo del antiguo teatro litúrgico se transforma de manera notable en el ámbito de la corte, dotando al espectáculo dramático de nuevos sentidos muy de acuerdo con el característico conceptionismo cortesano. En el artículo se repasa el teatro religioso de Juan del Encina y de Pedro Manuel de Urrea, prestando especial atención a la presentación del símbolo religioso en la escena: desde aquellos presentes en el propio espacio de representación (la capilla palaciega), que se incluyen como parte fundamental del desarrollo dramático, hasta los que han de ser llevados sobre las tablas, bien como parte del *atrezzo*, bien por medio de didascalias que, mediante la palabra, crean el símbolo materialmente ausente; se analiza también el caso especial de la *Égloga del Nacimiento* de Pedro Manuel de Urrea,

en la que los propios personajes se disponen sobre la escena formando la imagen simbólica en detrimento del movimiento dramático, técnica claramente relacionada con formas artísticas asentadas en la tradición, como la iconografía y la invención cortesana.

José Adriano de Freitas Carvalho, *Um espaço de oração na Época Moderna* pág. 141

Partindo de alguns testemunhos literários (de obras de espiritualidade, sobretudo) dos fins do século XV até finais do século seguinte, procura-se determinar as tradições do oratório como espaço privado e íntimo de oração. De acordo com esses testemunhos, os oratórios ter-se-iam multiplicado ao longo desse século, a ponto de. Segundo outros testemunhos, se verificarem, abusos que, aos olhos de pregadores e moralistas, seriam graves. Ao mesmo tempo tentou-se definir a função desse lugar – da oração à penitência – e a sua decoração.

Maria de Fátima Castro, *Devoções ligadas à igreja da Misericórdia e Sé Primaz de Braga. Documentação exemplificativa* pág. 159

Este trabalho resume as cerimónias de procissão Quinta-feira Santa na cidade de Braga e outras devoções relacionadas com o período quaresmal e levadas a efeito pela Irmandade da Misericórdia.

Algumas alterações introduzidas no decurso dos tempos, quer de forma duradoira quer ocasional, mostram comportamentos sociais e culturais, além de revelarem influências das autoridades religiosas e políticas da época. Quando as procissões para melhoria das condições climatéricas tido lugar na cidade de Braga, a mesma Irmandade colaborava com o Cabido da Sé Catedral na realização desses actos devocionais.

Maria Isabel Barbeito Carneiro, *Maestras iletradas* pág. 199

Las mujeres comprendidas en este artículo evidencian que no siempre la sabiduría emana de la cultura bien asimilada, sino que puede ser fruto de la experimentación mística. Todas ellas iletradas, merced a su ascesis incondicional en permanente anhelo por alcanzar la unión con Dios, llegaron a ser portadoras de una sabiduría que las transformó en maestras doctrinales. Como ejemplo de figuras femeninas que avalan esta reflexión se incluye a Ángela de Foligno, Catalina de Siena, Juana de la Cruz, Teresa de Jesús, María de la Antigua, Mariana de San José y María de Jesús de Ágreda, que sirve para testimoniar el magisterio de la Virgen María, primera maestra iletrada.

Notas

José Adriano de Carvalho, *Fr. Pedro Calvo, O. P.: a importância da Paraphrasis do psalmo Beati Immaculati in via* 118 pág. 223

Recensões

Joaquim DOMINGUES, Elísio GALA, Pinharanda GOMES, *Santo Agostinho na cultura portuguesa. Contributo bibliográfico*, Fundação Lusfada, Lisboa, 2000, 150 pp. (Pedro Tavares) 227; AA. VV., *La Madre Ágreda Una Mujer del Siglo XXI*, Universidad Internacional Alfonso VIII, Soria, 2000, 279 pp. (Pedro Tavares) 231; Fray Luis de GRANADA, *Obras Completas*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994 e ss., (Maria Idalina Resina Rodrigues) 235; Gregorio LÓPEZ, *Declaración del Apocalipsis* (Edición, estudio preliminar y notas de Álvaro Huerga), Fundación Universitaria Española – Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1999, 286 pp. (José Adriano de Carvalho) 238; J. Pinharanda GOMES, *Imagens do Carmelo Lusitano. Estudos sobre história e espiritualidade carmelitas*, Edições Paulinas, Lisboa, 2000, 359 pp. (Isabel Morujão) 241; GIOACCHINO DA FIORE, *Commento a una Profezia ignota* – a cura di Mathias Kaup, Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, N° 10, Viella, Roma, 1999, 200 pp. (João Carlos Serafim) 246; AA. VV., *A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente*, Actas do Colóquio Internacional promovido pela Fundação Oriente e pela Revista Brotéria, Lisboa, 21 a 23 de Abril de 1997, Lisboa, 2000, 483 pp. (Zulmira C. Santos) 249; M^a Cruz GARCÍA DE ENTERRÍA y M^a José RODRÍGUEZ SÁNCHEZ DE LEÓN, *Pliegos poéticos en siete bibliotecas portuguesas (s. XVII). Catálogo*, Universidad de Alcalá de Henares – SEMYR, Madrid, 2000, 242 pp. (Jacobo Sanz Hermida) 252..... pág. 227

Crónica..... pág. 255

Lieux de spiritualité féminine en Castille au XVe siècle

Dans le courant de la première moitié du XV^e siècle, *mosén* Fernando de la Torre, membre du patriciat de Burgos, composa un jeu de cartes pour la comtesse de Castañeda et indiqua, pour chacune des cartes, le poème qui devait y figurer ainsi que «les figures et histoires» que le peintre devait représenter au dessus des couplets. La première d'entre elles, correspondant à l'empereur, représenterait «comment madame la comtesse de Castañeda, richement vêtue, est à genoux écoutant la messe, et une naine lui donne un livre (...) et avec elle se trouve une dame d'honneur qui prie dans un livre»¹. Plus d'un demi-siècle plus tard, fray Hernando de Talavera, prieur du monastère hiéronymite du Prado de Valladolid, rédigea une petite oeuvre pour l'une de ses pénitentes, la comtesse de Benavente, afin qu'elle ordonnât sagement son temps: les dévotions devaient être nombreuses au cours de la journée et María Pacheco devait aussi consacrer un peu de son temps aux «leçons» et aux conversations avec de doctes personnes². Vers 1462-1464, le dominicain Juan López de Salamanca avait adressé une de ses oeuvres, consacrée à la vie de la Vierge, à la «très dévote noblesse» de la comtesse de Plasencia comme «passe-temps joyeux et plaisant»³. Dans sa vieillesse, Rodrigo Sánchez de Arávalo traça de sa «pieuse» mère un portrait, sans doute idéalisé, qui la présentait comme «aimant toute sainteté et honnêteté, et très dévote, et avide de vertu [qui] désirait grandement que je me

¹ María Jesús DIEZ GARRETAS, *La obra literaria de Fernando de la Torre*, Valladolid, 1983, 231: «La ystoria o figura del enperador ençima de las coplas ha de ser como la señora condessa de Castañeda está ricamente vestida e de rodillas oyendo missa, e una enana que le da un libro, e a sus espaldas un escudo de armas que son dos castillos e un león de los Enriques. E con ella una doncella rezando en un libro, e en sus espaldas otro escudo menor de las mesmas armas, salvo que tenga una barra atravessada, e con ella otra dueña rezando en unas cuentas».

² Fr. Hernando de TALAVERA, *Avisacion a la virtuosa y muy noble señora doña María Pacheco condessa de Benavente de como deve cada dia ordenar y ocupar para que expienda bien su tiempo*, Escorial, Ms. b.IV.26, f^o 1-28. Cf. Isabel BECEIRO PITA, «Los libros que pertenecieron a los condes de Benavente entre 1434 y 1530», *Hispania*, XLIII (1983), 256-257.

³ Fr. Juan LÓPEZ DE SALAMANCA, *Concepción y nascencia de la Virgen*, éd. par le P. Luis A. Getino, Madrid, 1924, 3: «... e mírelo vuestra alteza, y léalo una vez siquiera vuestra devotissima nobleza por deporte alegre y gozoso».

consacre aux sciences spirituelles»⁴. La «dévotion» apparaît ainsi comme l'une des premières exigences de la religiosité féminine. En 1411, Vincent Ferrier fustigeait les femmes de son auditoire en leur rappelant, à propos de la prière: «Et vous, mes filles, vous la dites quand vous vous faites les sourcils et vous maquillez? Ce n'est pas là une prière dévote, car vous devez vous agenouiller à terre et prier le Seigneur avec grande dévotion (...) Mais vous priez avec tant de mépris que vous ne vous agenouillez pas et vous n'élevez pas vos mains en haut»⁵.

Cette dévotion est bien sûr appuyée par des lectures, ainsi que le rappelait l'illustration de la carte de la comtesse de Castañeda, et parmi celles-ci les *Livres d'Heures* jouèrent indubitablement un grand rôle, qu'ils fussent originaires d'Espagne ou importés de France et des Flandres; en 1490, la «triste» Cecilia de Gurrea y de Cortes fit intervenir un notaire pour acquérir à Saragosse l'un de ces précieux livres qui offrait l'avantage supplémentaire d'avoir «une écriture très lisible»⁶. Les réflexions sur la mort connurent également une grande vogue au cours de la seconde moitié du siècle, depuis les *Artes moriendi* jusqu'aux *Danses macabres* qui furent rapidement traduites en langue vulgaire⁷, et que possédaient les femmes. En mai 1467, parmi les biens laissés par Catalina Vázquez de Villandrando au monastère de San Benito de Valladolid, figuraient «un livre qui s'appelle *Especulum anime* et un traité sur la mort, qui valent tous les deux cent maravédis»⁸.

⁴ Rodrigo, SÁNCHEZ DE AREVALO, alcaide del castillo de Sanctangelo, *Spejo de la vida humana*, Zaragoza, 1491 (rééd. fac-simil, Valencia, 1994), Prologue: «Ca la madre, como era amadora de toda sanctidad e honestidad, e muy devota e codiciosa de la virtud, desseava mucho que me diesse a las ciencias spirituales». Cf. Adeline RUCQUOI, «Rodrigo Sánchez de Arévalo y su madre», *Temas Medievales*, 6 (1996), 239-251.

⁵ Pedro M. CÁTEDRA, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Valladolid, 1994, 287-288: «...E vos, mis fijas ¿dezídeslo quando vos fazedes las cejas e vos aytades? Esta non es oraçion devota, mas deveades fincar las rrodillas en tierra e con grant devoçion rogar al Señor (...) Antes fazedes la oraçion con tanto menospreçio que nin fincades las rrodillas nin alçades las manos en alto».

⁶ E. BERMEJO, «Libro de Horas de Alonso de Zúñiga», *A.E.A.*, XXX (1957), 1-20. F. TORRALBA, *Libros de Horas miniados conservados en Zaragoza*, Zaragoza, 1962. M. LÓPEZ SERRANO, *Libro de Horas de Isabel la Católica*, Madrid, 1969. Ana DOMÍNGUEZ, *Libros de Horas del siglo XV en la Biblioteca Nacional*, Madrid, 1979. María del Carmen GARCÍA HERRERO, *Las mujeres en Zaragoza en el siglo XV*, Zaragoza, Ayuntamiento, 1990, vol. 2, 295: «por agradarme la letra dellas que es muy legible».

⁷ Víctor INFANTES, *Las Danzas de la Muerte. Génesis y desarrollo de un género medieval (siglos XIII-XVII)*, Salamanca, 1997. ANÓNIMO, *Arte de bien morir y Breve confesionario (c.1479-1484)*, éd. par Francisco Gago Jover, Barcelona, 1999.

⁸ Archivo Histórico Nacional (A.H.N.), Madrid, Clero, legajo 7716, s.n. (Mayo 9, 1467): «... un libro que se llama especulum anime mas un tratado de la muerte que valen amos çient maravédis».

Prière et méditation constituent ainsi les deux pierres angulaires sur lesquelles doit se fonder la spiritualité féminine. Mais, existe-t-il un ou des lieux spécifiques, associés à la spiritualité, fussent-ils réels ou imaginaires? Y a-t-il des moments particuliers dans la journée pour s'y adonner? Prie-t-on mieux dans sa chambre ou à l'église pendant la messe? Dans un jardin ou en effectuant un pèlerinage? En s'adonnant aux oeuvres pieuses ou aux tâches auxquelles on ne peut échapper? Dans le siècle ou dans un monastère?

Pour tenter de répondre à la question des pratiques et lieux de spiritualité propres à la Castille du XV^e siècle, nous avons choisi de donner la parole aux femmes et, le cas échéant, de contraster celle-ci avec le discours masculin. Nombreuses sont en effet les femmes qui ont laissé le témoignage écrit de certaines de leurs dévotions, et le témoignage écrit ou oral de leurs expériences personnelles, et ce à une époque où fleurissait un débat littéraire et moral sur les vices ou les vertus des femmes.

Dès le début du XV^e siècle, Leonor López de Córdoba se présenta devant un notaire de Cordoue pour consigner une série de souvenirs personnels. Elle rappela qu'elle était de noble famille et fit le décompte des malheurs qui l'avaient accablée, depuis la défaite du roi Pierre I^{er} en 1369 jusqu'à la mort de son fils au cours d'une peste. Leonor López, qui fut pendant quelques années l'une des personnes les plus influentes de la cour de Castille, pendant la régence de Catherine de Lancaster, rédigea sans doute ce bref mémoire lorsqu'elle tomba en disgrâce⁹.

Au milieu du siècle, deux femmes écrivirent des oeuvres qui nous sont parvenues. A Burgos ou Tolède, dans un couvent de clarisses, Teresa de Cartagena, membre d'une illustre famille de *conversos* de Burgos qui donnait à l'époque au royaume divers évêques, un chroniqueur, un poète et de grands marchands, élaborait un *Bosquet des malades*, qu'elle fit suivre, à la demande de la noble Juana de Mendoza, d'un *Admiration operum Dei*. Dans la première de ces oeuvres, Teresa parlait de sa propre infirmité, la surdité, pour expliquer comment celle-ci était en fait un don de Dieu, la surdité physique étant une défense contre la cécité spirituelle. Dans la seconde, elle répondait à ceux qui s'étonnaient qu'une femme ait pu rédiger un tel traité, que la volonté de Dieu est toute-puissante et peut s'exprimer au travers des femmes comme des hommes¹⁰.

⁹ Reinaldo AYERBE-CHAUX, «Las memorias de doña Leonor López de Córdoba», *Journal of Hispanic Philology*, 2 (1977), 11-33. Clara ESTOW, «Leonor López de Córdoba: Portrait of a Medieval Courtier», *Fifteenth Century Studies*, 5 (1982), 23-46. Ronald E. SURTZ, *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*, Philadelphia, 1995, 42-43.

¹⁰ Teresa de CARTAGENA, *Arboleda de los enfermos y Admiration Operum Dei*, éd. par Lewis Joseph Hutton, Madrid, 1967 – *Anejos del Boletín de la Real Academia Española*, anejo XVI. Francisco CANTERA BURGOS, *Alvar García de Santa María y su familia de conversos. Historia*

A Madrid, la prieure du couvent des dominicaines de Santo Domingo el Real, Constanza de Castille, d'origine royale, composait pour sa part un recueil de prières et de méditations, en partie en latin en partie en castillan, dont le thème central s'articulait autour de la vie et de la passion du Christ, en donnant un rôle proéminent à la Vierge Marie. Cette oeuvre, destinée à l'enseignement et à la méditation de ses soeurs en religion, se présente parfois comme un dialogue entre celles-ci et la Vierge, et s'achève sur une *Supplicatio in die mortis*¹¹.

En juillet 1490 mourut à Valence soeur Isabel de Villena, qui appartenait aussi à une vieille famille de la noblesse quoiqu'elle fût elle-même une enfant illégitime, et était prieure du monastère des franciscaines de la Trinité depuis 1463. Elle laissait derrière elle des sermons qui disparurent et un *Livre appelé Vita Christi* qui, en deux-cent-quatre-vingt-onze chapitres, relate, plus que la vie du Christ, celle de sa mère depuis l'annonce faite à Anne et Joachim jusqu'à l'Assomption; outre la large place qu'elle fit à Marie Madeleine dans son récit, Isabel de Villena proposa la passion du Christ et la compassion de la Vierge comme thèmes centraux de son oeuvre¹². L'année antérieure, en 1489, était morte à Tolède María de Ajofrín, qui avait vécu depuis l'âge de quinze ans dans un monastère de femmes recluses et avait bénéficié de stigmates et de visions, fidèlement annotées par son confesseur Juan de Corrales, prieur du monastère hiéronymite de La Sisla¹³.

Une vingtaine d'années plus tard, une autre religieuse, María de Santo Domingo, qui avait pris à dix-sept ans le voile chez les dominicaines, laissa un *Livre de la prière*, où elle racontait les visions dont elle avait bénéficié lors de transports mystiques, visions dans lesquelles Marie Madeleine jouait aussi un rôle prééminent. María de Santo Domingo fut traduite devant le tribunal de l'Inquisition, mais les témoignages en sa faveur lui valurent l'absolution¹⁴.

de la judería de Burgos y de sus conversos más egregios, Madrid, 1952, 536-558. DEYERMOND, Alan – «El convento de dolencias»: The Works of Teresa de Cartagena, in *Journal of Hispanic Philology*, 1 (1976), 19-29; Ronald E. SURTZ, *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*, 21-40.

¹¹ B.N. Madrid, Ms. 7495. Ana María HUÉLAMO SAN JOSÉ, «El Devocionario de la dominica sor Constanza», in *Boletín de la Asociación Española de Archiveros, Bibliotecarios, Museólogos y Documentalistas*, 42/2 (1992), 133-147; Ronald E. SURTZ, «Las Oras de los clavos de Constanza de Castilla», *Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media*, México, 1996, 157-167; Ronald E. SURTZ, *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*, 41-67.

¹² Sor Isabel de VILLENA, *Llibre anomenat Vita Christi* (Valencia, 1497), éd. par R. Miquel i Planas, 3 vols., Barcelona, 1916-1918.

¹³ Escorial, Ms. ç.III.3, f° 193-231v. éd. par Sophie COUSSEMACKER, *L'Ordre de saint Jérôme en Espagne, 1373-1516*, Université de Paris X-Nanterre, 1994, manuscrite, vol. IV, 228-255. Ronald E. SURTZ, *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*, 68-84.

¹⁴ Sor María de SANTO DOMINGO, *Libro de la oración*, éd. par José Manuel Blecua, Madrid, 1948. Mary E. GILES, *The Book of Prayer of Sor María de Santo Domingo: A Study and*

Il nous a semblé intéressant de nous pencher sur ce *corpus* d'oeuvres dues à des plumes ou à des voix féminines afin d'y discerner la pratique et les lieux propres à la spiritualité, que ceux-ci aient été choisis comme tels par les auteurs elles-mêmes ou aient été attribués aux femmes qui parsèment leurs oeuvres.

Je priais chaque nuit

Que sont, pour une femme du XV^e siècle, la «spiritualité» et la «vie spirituelle»? En 1611, le *Tesoro de la Lengua* de Sebastián de Covarrubias définissait «spiritualité» comme «tout ce qui appartient à l'esprit» et ajoutait «Sens spirituel, vie spirituelle» avant de relier le mot au verbe «expirer», rendre l'âme. Le dictionnaire *Robert* définit actuellement le mot, à la fois comme «caractère de ce qui est spirituel, indépendant de la matière», et comme l'«ensemble de croyances, des exercices qui concernent la vie spirituelle» ou encore «attachement aux valeurs spirituelles». Des siècles de rivalité entre le pape et l'empereur donnèrent en outre à «spirituel» une valeur spécifique, le pape se voyant reconnaître le «pouvoir spirituel» face au pouvoir temporel des princes de ce monde. «Spiritualité» et «idéal ecclésiastique» se confondirent donc rapidement et la «vie spirituelle», plus que la vie de l'esprit, devint la vie de l'âme et se manifesta au travers de la dévotion, c'est-à-dire de pratiques religieuses.

La première d'entre elles est indubitablement la prière. «Je fis une prière à la Vierge sainte Marie de Bethléem pendant trente jours, je priais chaque nuit trois cents *Ave Maria* à genoux» raconte Leonor López de Córdoba qui attribuait à cette dévotion le fait d'avoir finalement obtenu la demeure qu'elle convoitait; la même Leonor avoue que, pendant une peste, elle faisait toutes les nuits «une prière que j'avais entendue, que faisait une religieuse devant un crucifix», afin que Dieu les protègeât, elle et les siens¹⁵. La jeune Inés, qui gardait les porcs près de Cubas quand la Vierge lui apparut le 3 mars 1449, «recommença à dire cinquante *Ave Maria* avec leur *Pater noster*, comme elle en avait l'habitude, et d'autres prières» immédiatement après cette première

Translation, 1990. Ronald E. SURTZ, «The «Sweet Melody» of Christ Blood: Musical Images in the Libro de la oración of Sister María de Santa Domingo», in *Mystics Quarterly*, 17 (1991), 94-101. Ronald E. SURTZ, *Writing Wokmen in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*, 85-103.

¹⁵ Reinaldo AYERBE-CHAUX, «Las memorias de doña Leonor López de Córdoba», *ob.cit.*, 21: «fice una oración a la Virgen santa María de Belén treinta días, cada noche rezaba trescientas Aves Marías de rodillas...»; 23: «... y yo facia una oración, que havia oydo que hacía una monja ante un crucifixo...».

apparition¹⁶. «Il semble certain que la prière soit le commencement de la réfection spirituelle», écrivait Teresa de Cartagena pour qui cette même prière était «le heurtoir» qui permettait de «frapper à la porte de la miséricorde de Dieu», l'occasion du dialogue avec Dieu; le malade et l'infirme en particulier «ne cessaient et ne devaient jamais cesser de parler à Dieu, soit en priant, soit en suppliant, soit en lui parlant, ou en louant ses bienfaits»¹⁷. Constanza de Castille intitula son traité «Prière» et s'adressa à de nombreuses reprises au Seigneur pour lui demander sa miséricorde, pour elle-même, pour son oeuvre et pour les âmes de ses parents défunts¹⁸. María de Ajofrín, à la fin du siècle, laissa le souvenir d'une femme qui «fut toujours très fervente dans la prière et l'amour du Seigneur, et pleura beaucoup de larmes de ses yeux avec de grands soupirs»¹⁹.

Dans le petit traité qu'il composa pour la comtesse de Benavente dont il était le confesseur, Hernando de Talavera indiqua que la journée devait être divisée en trois parties, dont une serait consacrée à Dieu. Les jours ayant vingt-quatre heures, Dieu avait droit à la dîme, soit presque deux heures et demie par jour qui devaient être utilisées «à son service et à sa louange, c'est-à-dire en prière muette ou à haute voix, et en la révérence et l'adoration du très saint sacrifice de l'autel qui est la sainte messe». Il précisa cependant que ce temps de prière ne devait pas être continu mais réparti en plusieurs moments de la journée «parce que l'attention et la dévotion, qui sont très profitables et nécessaires dans la prière, se perdent lorsque celle-ci est trop prolongée»²⁰. La comtesse devait

¹⁶ Gaspar CALVO MORALEJO, «Santa María de la Cruz» *Apariciones marianas en el siglo XV y nueva advocación de la Virgen*, in *Humanismo, Reforma y Teología. Cuadernos de Historia de la teología*, (Santiago de Compostela), 5 (1979), 5-21.

¹⁷ Teresa de CARTAGENA, *Arboleda de los enfermos y Admiración Operum Dei*, 56: «...De ser la oración propia aldava para llamar a la puerta de la misericordia de Dios, su mesma palabra lo declara, onde dize: «Qualquier cosa que orando pidierdes, creed que lo recibirés» (...) pues el Señor que nos conbida a çenar, ese mesmo nos conbida a orar. Bien paresçe que la oración comienço es de la espiritual refeccion...; 93: «... Ca el doliente e aflito nunca çesan e deven çesar de hablar con Dios, quando orando, suplicando, quando de hablar con Dios, o confesando, o loando el beneficio suyo...»

¹⁸ B.N. Madrid, Ms. 7495, f° 1: «Esta oración que se sigue conpuso una soror de la orden de sancto domingo de los predicadores».

¹⁹ Escorial, Ms. ç.III.3, f° 194: «... et fue sienpre en la horaçion mui serviente e en el amor del señor derramando sienpre muchedunbre de lagrimas de sus ojos con muchos suspiros, teniendose por la mas pecadora e indigna de las mugeres...».

²⁰ Escorial, Ms. b.IV.26, f° 1-28: *Avisacion a la virtuosa y muy noble señora doña Maria Pacheco condessa de Benavente de como se deve cada dia ordenar y ocupar para que expianda bien su tiempo*; f° 15: «...De aquestas se deve dar el diezmo a nuestro señor: que son dos horas y quasi media. y estas se deven expender en su servicio y loor, conviene a saber en oracion vocal o mental, y en la reverencia y adoracion del sanctissimo sacrificio del altar, que es la sancta missa...[f°18] y aun es cosa razonable y quasi necessaria que la oracion no se haga toda juncta, porque la attention y devocion, que son mucho provechosas y necessarias en la oracion, pierden se quando es mucho prolongada. por lo qual nos aconsejan los sanctos que nuestras oraciones sean espessas y breves, y por consiguiente repartidas en vezes y no junctas en un tiempo...». Je remercie Isabel Beceiro qui a

ainsi, à son lever le matin, faire le signe de la croix et réciter le *Credo*, le *Pater noster* et l'*Ave Maria* «et d'autres prières» tout en s'habillant, assister à la messe, dire les heures de Notre Dame à prime, tierce, sexte et none, réciter après la sieste les vêpres, les complies de Notre Dame et les heures des défunts, dire matines et laudes avant le dîner, et enfin refaire avant de se coucher les mêmes prières qu'au lever²¹.

La prière est en premier lieu un dialogue avec Dieu, parfois par l'intermédiaire de la Vierge Marie, dans le but d'obtenir un bienfait quelconque. De la même manière que Leonor López de Córdoba pria pour obtenir une maison ou pour échapper à la peste, ou que Constanza de Castille demandait que les âmes de ses défunts fussent sauvées, la sainte Anne mise en scène par Isabel de Villena pria chez elle, emplie de la douleur de ne pas avoir conçu d'enfant, lorsque l'ange lui annonça la conception de la Vierge²². De la même manière, l'Anne, mère du futur prophète Samuel, alla en pèlerinage au temple avec son mari, selon Alvaro de Luna, pour prier Dieu de lui donner une descendance et promettant de lui consacrer l'enfant qui naîtrait²³. Juan López de Salamanca, dans le traité qu'il composa pour la comtesse de Plasencia vers 1460-1470, mit dans la bouche de la Vierge une réflexion sur la nécessité de s'agenouiller, afin de reconnaître et de louer Dieu qui, par son pouvoir a fait et peut défaire, de louer son savoir et sa bonté, et afin de lui demander «qu'il te défende de tout ennemi, car il peut te défendre»²⁴. Il peut aussi arriver qu'une demande non formulée soit exaucée en raison des prières et de la foi de celle qui bénéficiera du miracle; selon Alvaro de Luna, Constance, fille de l'empereur Constantin,

eu la gentillesse de me fournir une copie de ce texte, qu'elle mentionne dans son article «*Los libros que pertenecieron a los condes de Benavente entre 1434 y 1530*», in *Hispania*, 43 (1983), 237-280.

²¹ Escorial, Ms. b.IV.26, f°23-27.

²² Sor Isabel de VILLENA, *Llibre anomenat Vita Christi*, t.I, 17: «El angel soptosament fon a la posada de Anna, la qual troba en oracio ab molt dolor e plor, e dix li: «*Dominus misit me ad te, quem dilexisti mente et puro corde*». Volent dir: «Anna, hajau goig infinit e dexau de plorar; ca lo Senyor qui vos amau de pensa e cor me tramet a vos...»

²³ Alvaro de LUNA, *Libro de las virtuosas e claras mujeres*, Madrid, 1891, 65: «... este buen varón Elcana e la dicha Ana su mujer fueron en romería al dicho templo de Silo por adorar e sacrificar a Dios, con grande lloro, suplicándole muy devotamente que le diesse generación, al qual fizo voto, diciendo assi: «Señor Dios de las virtudes, si tú acatares la aflicción de la tu sierva e te membraras de mí dándome fijo varón, yo lo daré para servicio tuyo todos los dias de la su vida», e como ella se detobiesse mucho, orando a Dios, meneando los lavios e fablando entre sí mesma...».

²⁴ Fr. Juan LÓPEZ DE SALAMANCA, *Concepcion y nascencia de la Virgen*, ob.cit., 106-107: «...Pues tú trabajarás de poner tus rodillas delante del, conociéndole por Dios tuyo, loándole su poder con el cual te fizo y te puede desfazer. E pídele que te defienda de todo contrario tuyo, pues te puede defender (...) y loarás su saber, al cual no podrás foir ni te te puedes asconder (...) E loarás la su bondad, por la cual sola perdona al que le ofende, si lo llama en verdat. E decirle has: «*Los delitos de la niñez y negligencias de la sanguina y mi tierna mocedad, buen Señor, no las acuerdes, más acuérdate de mí según la tu piedad*...».

lépreuse, se rendit sur la tombe de sainte Inés et y pria avant de s'endormir, de voir la sainte lui apparaître en songe et d'apprendre que si elle avait la foi elle serait guérie²⁵. Personnage de roman, la Topacia de *Flores y Blancaflor* accompagnait ses incessantes prières d'aumônes, de dons de messes, de dots pour des orphelines afin d'obtenir une descendance²⁶.

Mais la prière peut être aussi une simple méditation, une contemplation de l'oeuvre divine. Dans sa jeunesse, la Vierge Marie d'Isabel de Villena passait une grande partie de son temps en prières:

«...Occupavas la dita Senyora en continua oracio, ca sovint la trobava la sua mare ab les mans plegades, los ulls levats al cel, mostrant en lo seu gest *quia in Domino delectabatur et angelica fruebatur dulcedine* ca lo seu spirit se adelitava toto en lo Senyor, e asaboria e sentia la dolçor divina qui es repos e delit dels sancts angels. En les hores de mati e de vespre se exercitava sa senyoria en la pus alta contemplacio (...) car de vespre ella pensava e contemplava les miserias e dolors de natura humana...»²⁷.

Cette contemplation de l'oeuvre divine, qui s'obtient par la prière et conduit la Vierge à accepter le dessein divin, et María de Ajofrin à des transports mystiques accompagnés de visions²⁸, s'appuie souvent sur des supports précis. Dans le cas de María de Ajofrin, les «images peintes» jouent un rôle primordial: ses visions apparaissent lorsqu'elle contemple «une Véronique qu'elle avait, peinte dans un livre», lorsqu'elle se retire «dans une retraite, qui est endroit très retiré, où se trouvent des images anciennes», lorsqu'elle prie devant une représentation de sainte Catherine, lorsqu'elle médite devant une statue de l'enfant Jésus, et elle est stigmatisée un jour où elle priait dans sa chambre à genoux devant «une image d'un crucifix qui était là peint sur une feuille de papier»²⁹. Leonor López de Córdoba avait adopté la prière que faisait une religieuse «devant un crucifix». En 1419, Gracia Pérez d'Escatrón fit réaliser par un peintre de Saragosse un rétable «de la figure et des histoires de la

²⁵ Alvaro de LUNA, *Libro de las virtuosas e claras mujeres*, 291: «... e assimesmo Constanza, virgen, fixa de Constantino, la qual era trabajada de desaventurada dolencia de lepra, en oyendo esta visión, fue a su sepultura e, orando allí, se adormeció e vió, estando dada al sueño, a Inés que la dijo: «Si creyeres sin duda en Jesuchristo abrás salud», la qual voz oyda la virgen despertó, e se falló sana de aquella enfermedad, e recibió el bautismo, e fizo labrar una iglesia sobre la sepultura de Inés...».

²⁶ Nieves BARANDA & Victor INFANTES, (éd.) – *Narrativa popular de la Edad Media. La Doncella Teodor. Flores y Blancaflor. Paris y Viana*, Madrid, 1995, 91.

²⁷ Sor Isabel de VILLENA, *Llibre anomenat Vita Christi*, t.I, 25-26.

²⁸ Escorial, Ms. ç.III.3, f°216v-217: «... estando esta bendita virgen en el oratorio rezando sus oraciones en la noche de la fiesta de santa Caterina, en la qual tiene mui grande amor, y como con atencion estuviesses de rodillas delante de la su imagen, y la capilla estuviesses oscura, supitamente apareció mui gran claridad y alunbro a la virgen Caterina y al niño Ihesus que estava pintado como ponía el anillo de su dedo a la virgen santa Caterina...»

²⁹ Escorial, Ms. ç.III.3, f° 198v, 212v, 216v, 217-217v et 203v.

Vierge Marie», pour lesquelles elle remit à l'artiste un livret où étaient détaillées les scènes qu'elle désirait voir représentées³⁰.

Mais, plus encore que les représentations picturales, le livre et la lecture, ou «leçon», font aussi partie des supports qui aident la méditation et, donc, la vie spirituelle. Dans le petit traité qu'il rédigea vers 1487 sur «Comment doivent vivre les religieuses de saint Bernard dans leurs monastères d'Avila», Hernando de Talavera consacra un long chapitre à la lecture pieuse: «Mucho y más que mucho aprovecha, devotas hijas, la santa lección para adquirir y conservar la devoción, y para que por ella seáis avisadas de todo lo que conviene para la vuestra salvación, por eso amad la lección y dad vos a ella cuanto más pudieredes»³¹.

La «sainte leçon» que recommandait chaudement l'évêque d'Avila consistait en la lecture, durant les repas de la communauté, par une des soeurs «qui sachent plus et lisent le mieux et avec le plus de grâce et la meilleure voix», d'un texte en langue vulgaire tiré des Évangiles, des «cinq livres de Salomon», des vies de saints, des *Moralia* et des *Dialogues* de Grégoire le Grand, de la Vie de Jésus-Christ d'Eiximenis, de la Règle et d'épîtres de saint Jérôme, du traité adressée par saint Bernard «à sa sainte soeur Florentine», de certaines oeuvres de saint Augustin, du *Miroir des Laïcs* «et d'autres livres dévots et profitables». Mais les soeurs qui savaient lire devaient en outre avoir un livre particulier avec elles pour occuper leurs loisirs et, le cas échéant, devait le lire à celles qui ne pourraient le faire par elles-mêmes.

Juan López de Salamanca, qui se présente comme un «frère mendiant et prêcheur», laissant de côté sa qualité de maître en théologie, offrit son ouvrage sur la Vierge à la comtesse Leonor Pimentel afin que «le voie et le lise, ne serait-ce qu'une fois, votre très dévote noblesse, comme passetemps joyeux et plaisant, en parlant à part avec la Mère du Très Glorieux»³². Dans l'*Avisacion* rédigée pour la comtesse de Benavente, Hernando de Talavera signala également que sa pénitente devait prendre le temps «de lire ou entendre une leçon, et communiquer de temps en temps avec des personnes doctes et

³⁰ María del Carmen GARCÍA HERRERO, *Las mujeres en Zaragoza en el siglo XV*, vol.2, 125-126; l'artisan s'engage à «...fazer un retaulo (...) de la figura e istorias de la Virgen Maria, e de las istorias posadas en un Memorial a mi livrado (...) de buenas colores finas e de buen oro fino». Le *Memorial* qui figure à la suite décrit dix-sept scènes depuis l'annonce à Joachim jusqu'à l'Assomption, qui devaient entourer le Couronnement de la Vierge surmonté du Jugement Dernier.

³¹ Olegario GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, «Fray Hernando de Talavera. Un aspecto nuevo de su personalidad», in *Hispania Sacra*, 13 (1960), 143-174.

³² Fr. Juan LÓPEZ DE SALAMANCA, *Concepcion y nascencia de la Virgen*, 3 : «Pues resciba la potentissima diestra de vuestra excelente señoría el párvulo y pobre presente de las humildes manos del fraile mendigo y predicador, e mirelo vuestra alteza y léalo, una vez siquiera, vuestra devotissima nobleza por deporte alegre y gozoso, fablando en el retrete con la Madre del Gloriosísimo...».

spirituelles» et que, le soir, dans son lit avant de dormir, il convenait qu'elle lise «une bonne leçon qui donne à votre noble âme un avis et une joie spirituelle»³³. De la même manière, la réflexion que Constanza de Castille avait élaborée sur les clous qui transpercèrent à la fois le Christ et sa mère était destinée à l'édification de ses soeurs en religion³⁴. Parmi les biens que laissa Elfa de Gurrea à sa mort, en 1446 à Saragosse, figurent «un bréviaire en papier, vieux; *item* un psautier avec le commun et d'autres histoires, en parchemin écrit; *item*, des heures de sainte Marie et de *defunctis* écrites en parchemin»³⁵. Des soixante-et-onze livres qui furent inventoriés après la mort de la reine d'Aragon, Marie de Castille, en 1458, cinquante-neuf étaient des oeuvres de piété ou de morale parmi lesquels figurent diverses vies de saintes (sainte Élisabeth, sainte Radegonde, sainte Catherine de Sienne) et les oeuvres d'Angela de Foligno³⁶.

La prière et la méditation sont donc les deux piliers de la dévotion féminine, les deux soutiens de la spiritualité. Mais où se pratiquent ces oraisons? Où voit-on des images? Où lit-on les vies de la Vierge, des saints, de «sainte» Judith ou de Marie-Madeleine?

Seule, je me retire dans ma cellule

Indubitablement, le premier lieu favorable à la méditation spirituelle est, pour les femmes, un lieu retiré. Il peut s'agir d'une pièce à part dans la maison, d'une chapelle particulière pour celles qui en disposent, ou, dans les couvents, de la cellule personnelle.

Teresa de Cartagena commençait ainsi par comparer son infirmité, qui la séparait du reste des mortels, à une île sur laquelle elle se trouverait exilée et isolée:

«Gran tienpo ha, virtuosa señora, que la niebla de tristeza temporal e humana cubrió los términos de mi bevir e con un espeso torbellino de angustiosas pasyones me llevó a una ynsula que se llama «Oprobrium hominum et abiecio plebis» donde tantos años ha que en ella bivo, si vida llamar se puede, jamás pude yo ver persona que que endereçase mis pies por la carrera de paz, nin me mostrase camino por donde pudiese llegar a poblado de plazerer. Asy que en este exillyo e tenebroso destierro, más sepultada que morada me

³³ Escorial, Ms. b.IV.26, f°18: «...para vuestra avisacion, deveis expender algo en leer o oyr lecion, y en comunicar algunas vezes con personas doctas y spirituales que vos puedan avisar e inflamar de como vos aveis de salvar...»; f° 26: «... y procurad de vos dormir leyendo buena lection que a vuestra noble anima de buena avisacion y spiritual alegria...».

³⁴ Ronald E. SURTZ, «Las *Oras de los clavos* de Constanza de Castilla», *ob.cit.*

³⁵ María del Carmen GARCÍA HERRERO, *Las mujeres en Zaragoza en el siglo XV*, vol.1, 113.

³⁶ *Inventari dels llibres de la senyora donna Maria, reina de les Sicilies e de Aragó*, Madrid, 1872; rééd. fac-simil, Valencia, 1992.

sintiendo, plogo a la misericordia del muy Altysimo alunbrarme con la luzerna de su piadosa gracia»³⁷.

Mais elle ajoutait immédiatement que cette île était «une demeure bonne et salutaire pour moi», précisément à cause de la solitude qu'elle entraînait, «car selon la qualité de ma passion, si vous regardez bien, vous me verrez plus seule en compagnie de beaucoup que lorsque, seule, je me retire dans ma cellule»³⁸. Dans son *Admiration des oeuvres de Dieu*, où elle répond aux détracteurs qui s'étonnent qu'une femme ait pu écrire un traité de méditation, elle établit clairement la séparation entre les deux sexes. Le propre des hommes est de «conserver et garder les choses du dehors», ce qui implique gagner des biens, gouverner et défendre leurs terres, leurs maisons et les leurs; le propre des femmes est, «grâce à leur industrie et travail et occupations domestiques et délicates», de donner force, vigueur et appui aux hommes afin que se maintienne la nature humaine. Les femmes, pour Teresa de Cartagena, ne peuvent accomplir leur mission qu'en étant «recluses ou enfermées à l'intérieur de leur maison»³⁹.

Il ne faudrait cependant pas tirer de cette observation de Teresa de Cartagena l'idée d'une soumission aveugle de celle-ci à un discours masculin dominant qui tendrait à l'«enfermement» des femmes. Car, pour elle, les biens spirituels que Dieu accorde n'apparaissent jamais clairement, ils sont «inclus et comme cachés». A partir d'une comparaison avec les femmes qui préfèrent sortir de chez elles et passer leur temps dans d'autres maisons plutôt que de s'occuper de leur propre demeure, ce qui va en détriment de celle-ci, Teresa de Cartagena indique qu'il en va de même lorsque la pensée – *entendimiento* – «abandonne souvent sa propre demeure, qui est l'étude intérieure de la cogitation secrète au sein des parois du coeur», ce qui a pour conséquence que la valeur de son patrimoine, l'âme, diminue. Et, comme les femmes qui ont passé la journée dehors et doivent rentrer chez elles la nuit venue n'ont pas le temps de s'occuper des tâches domestiques, l'entendement qui se serait consacré à des mondanités et des futilités extérieures n'aurait pas le temps, la nuit, de s'adonner à des tâches spirituelles:

«... E paresçe acaesçer al entendimiento, memoria y voluntad lo que acaesçe a algunas mugeres comunes que salen de su casa a menudo e andan vagando por casas ajenas, las quales, por esta mala costunbre, se fazen asy nigliçentes e perezosas en el exerçiço fimíneo e obras domésticas e caseril, que

³⁷ Teresa de CARTAGENA, *Arboleda de los enfermos y Admiración Operum Dei*, 37.

³⁸ *Ibidem*, 39.

³⁹ *Ibidem*, 117-118: «...solamente estando ynclusas o ençercadas dentro en su casa, con su ynustria e trabajo e obras domésticas e delicadas, dan fuerça e vigor e sin dubda non pqueño subsidio a los varones».

ellas por esto no valen más e su hazienda e casa valen menos. Por consiguiente paresçe acaesçer al entendimiento quando desanpara e dexa mucho a menudo su propia casa, que es el estudio ynterior de la secreta cogitaçion dentro de las paredes del coraçon; ca asy como las henbras estando ynclusas dentro de las puertas de su casa se exerçen en sus propios e onestos ofiçios, asy el entendimiento, retraydo de las cosas de fuera y ençerrado dentro de las puertas de la secreta cogitaçion, se exerçe con más vigor en su propio ofiçio. Mas aquel entendimiento que anda vagando fuera de la posada o estudio ynterior e se enbuelve mucho a menudo en las negoçiaçiones mundanas, él por esta causa no vale mas, e su hazienda que es el ánima vale menos. E asy como la mujer andariaga es costreñida de tornar a su casa por el açercamiento de la noche, mas viene tan escandalizada e mal bezada a trabajar que hese poco de tienpo que le queda no se puede exerçitar en cosa que convenga al bien suyo ni al provecho de su casa, a bien asy acaesçe al entendimiento, ca la ora que los sentidos se recogen e apartan de sus trabajos por el acostamiento de la noche, en la qual es fecho sylençio a todo negoçio e tracto foraño, el entendimiento asy como costreñido de nesçesidad es compelido de acoger a su propia casa, que es la cogitaçion secreta e soliloquio de su ynterior pensamiento. Pero viene asy alterado, escandalizado de la oçiosidad del dia, que el sosiego de la noche no le puede aprovechar, ni puede entender en cosa que convenga al bien suyo e provecho de su mal regida casa e hazienda, que es la salud espiritual. Pues para quel entendimiento entienda de reposo e asiento en lo que conviene al bien suyo e al provecho de su hazienda, que es la salud del ánima, nesçesario es que asosiegue y esté quedo en la ya dicha su posada...»⁴⁰.

L'intérieur de la demeure et le for intérieur sont donc assimilés et assimilables. La maison est, symboliquement et métaphoriquement, le lieu privilégié de la vie spirituelle, dans la mesure où elle permet de s'éloigner du bruit et des «affaires du monde». Elle est le lieu de la solitude. Elle est ce «vase clos» qu'est la Vierge, dans laquelle le Fils de Dieu s'est incarné, ainsi que le dit Constanza de Castille⁴¹ et que le glose longuement le maître de l'université de Salamanque Alfonso de Madrigal⁴².

⁴⁰ *Ibidem*, 129 et 138-139.

⁴¹ B.N. Madrid, Ms. 7495, f^o 75v: «Señora Santa María, madre de Dios, reina de los ángeles, abogada de los pecadores, misericordia te demando por el muy grant gozo que tú reçebiste quando el Verbo de Dios desçendió del cielo e se ençerró en tus santas entrañas e d'ellas tomó vestidura de omne en su propia virtud por salvar a nos...».

⁴² Alfonso, FERNÁNDEZ de MADRIGAL, el TOSTADO, *Las çinco figuratas paradoxas*, éd. par Carmen Parrilla, Alcalá de Henares, 1998, chap. 20 «Cómo la señora Virgen fue vaso de toda linpieza e non ovo en Ella peccado alguno»; chap. 21 «Cómo la señora Virgen fue vaso de todas virtiudes theológica set morales et de todas las graçias»; chap. 31 «Cómo la señora Virgen fue vaso çerrado. Et de doss aberturas contrarias a la virginidad», etc.

Murs de la maison et murs du cœur protègent de tout ce qui pourrait détourner la femme de ses véritables tâches, travaux domestiques ou prières à Dieu. Au sein de la maison, le lieu de prière, l'oratoire retiré est le seul endroit qui lui appartienne véritablement, qu'elle ne partage avec personne et où, dans l'«aimable solitude» dont parle Teresa de Cartagena, elle peut prier, lire, méditer, être seule face au Christ ou à la Vierge Marie. Vers 1462-1464, Juan López de Salamanca mettait dans la bouche de la comtesse de Plasencia l'injonction à ses parentes et égales de «ne plus la fatiguer avec leurs conversations mondaines», à ses servantes de ne plus «l'accabler de conseils profanes», car elle voulait écouter ce que lui dirait la Vierge et parler avec elle⁴³. Hernando de Talavera précisa à la comtesse de Benavente, dans l'emploi du temps très strict qu'il lui conseillait de suivre, de se rendre après la sieste dans un lieu très retiré, le plus éloigné des bruits qu'il se pourrait, un oratoire où prier, et de se retirer à nouveau dans son oratoire avant le dîner pour y réciter les matines et les laudes⁴⁴. Dans les années 1480, la visionnaire María la Pobre de Tolède, revenue de la cour des Rois Catholiques où ses dons l'avaient menée, choisit de vivre dans l'hôpital de la Miséricorde de sa ville, dans une minuscule cellule qui «ressemblait plus à la sépulture d'un mort qu'à la demeure d'un vivant»⁴⁵.

La cellule est, pour celles qui ont choisi la vie religieuse, l'équivalent de la maison dans laquelle se retirer une fois accomplies les tâches habituelles de la communauté. La vie de la Vierge qu'Isabel de Villena donna en exemple aux franciscaines de son couvent de Valence insiste sur le fait que la future mère du Christ passa sa jeunesse au Temple et que là, la matrone qui s'occupait des jeunes filles vouées à la vie religieuse, lui avait assigné «une petite cellule très retirée où sa seigneurie pouvait prier secrètement»⁴⁶. Une fois sortie du temple,

⁴³ Fr. Juan LÓPEZ DE SALAMANCA, *Concepción y nascencia de la Virgen*, 4: «Parientas más ni otras señoras de mi estado, ya non me fatiguen con sus fablillas mundanas; oiré las dulces departiciones de la Madre del mi Criador. Ni me ocupen las dueñas de mi palacio con sus consejuelas profanas; escucharé las muy sabrosas razones de la Genitrix de mi Redentor. Ni me empidan las doncellas e otras de mi estado con patrañuelas vacías e vanas; entenderé en las provechosas y útiles enformaciones de la Criante del mi Salvador».

⁴⁴ Escorial, Ms. b.IV.26, f° 25-26: «... Despertada del sueño a las dos despues de mediodia, deveis luego rezar biesperas y cumpletas de nuestra señora y las horas de defunctos si bastare la devocion, todo esto en un retrete. el mas quito de ruido que pudierdes aver; en el qual este vuestro oratorio tan limpio y tan compuesto que cada que en el entrades vos de consolacion y combide a devocion (...) Vuestra cena sea a las siete o a las ocho quando mas; y antes media hora vos retrahed al oratorio a rezar los matines y laudes de nuestra señora...»

⁴⁵ Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Beatas y santas neocastellanas: Ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (siglos XIV-XVII)*, Madrid, 1994, 113-114.

⁴⁶ Sor Isabel de VILLENA, *Llibre anomenat Vita Christi*, t.I, 52: «...E. coneixent la grandissima sanctedat sua, e que ja en aquella tendra edat usava de perfecta discrecio, asignali una celleta molt apartada hon sa senyoria pogues orar secretament...».

Marie vécut avec Joseph et l'ange Gabriel vint lui annoncer sa conception dans «une chambre où la Dame était seule»⁴⁷. A la fin de sa vie, après la résurrection du Christ et la Pentecôte, c'est dans une petite maison, et même une petite cellule à proximité d'une église, que la Vierge se retira:

«... Com, partits los sancts apostols, la mare de Deu stigue en una caseta, e amb devocio hoyo tots jorns missa (...) Resta la senyora apres la partida del apostols en una celleta molt prop del cenacle, hon se era retreta par apartarse del gran brogit de la multitud de aquells que cada dia venien a la conversio de christianisme (...) E acabada de hoir la missa, sa senyoria tornava en la sua celleta; e aqui, tornant a ruminar lo que en la missa havia sentit dels divinals secrets, et continuant sus devotissimes contemplacions...»⁴⁸

Au sein de la maison ou du couvent, la cellule ou l'appartement retiré ne sont pas les seuls lieux de spiritualité puisque la maison est métaphoriquement la demeure de l'âme. María de Ajofrín qui, selon son confesseur, «vécut et mourut dans le monastère de la maison de doña María García, dans la ville de Tolède»⁴⁹, avait pour habitude de parcourir de long en large le monastère en priant, lorsqu'elle ne dormait pas⁵⁰, manifestant ainsi physiquement l'inquiétude de son âme. Ses pas la menaient parfois à la cave, «la où on gardait de temps en temps le bois à brûler», parfois à la terrasse d'où elle levait les yeux au ciel⁵¹. C'est souvent au cours de ces pérégrinations à la fois spirituelles et matérielles que María bénéficiait de visions ou obtenait certains bienfaits grâce à la prière.

La vie spirituelle a donc pour lieu privilégié l'intimité de la maison, le secret du for intérieur. Les sorties ne peuvent être que rares et obéissent à des

⁴⁷ *Ibidem*, t.I, 113: «... Veniant lo excellent embaxador sanct Gabriel, trames per lo Pare eternal, entre dins la cambra hon la Senyora era sola...».

⁴⁸ *Ibidem*, t.III, 301-302.

⁴⁹ Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Beatas y santas neocastellanas: Ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (siglos XIV-XVII)*, 97-108, relate la vie de María García qui fonda son «monastère» au cours du dernier tiers du XIV^e siècle dans la mouvance spirituelle des hiéronymites et bénéficia de visions et de miracles.

⁵⁰ Escorial, Ms. ç.III.3, f^o 195: «... Sabado santo, vispera de la zurreccion del señor, como dezease mui mucho recibir el sacramento de la santa eucaristia, toda la noche de la fiesta no durmio ninguna cosa; antes se anduvo por toda la casa, de lugar en lugar, llorando y orando al señor y demandando la linpieza y aparexo para rezebir tan alto sacramento...»; f^o 199v: «... Como de las cosas suso dichas su corazon estuviese mui turbado, sentiase mui affligida y quebrantada, y andava de lugar en lugar por toda la casa, y no pudiendo hallar lugar de consolation...».

⁵¹ Escorial, Ms. ç.III.3, f^o 199v-200: «... Y metiose en un sotano a do algunas vezes ponien la leña, y asentose mui affligida, y arrimose a una pared...»; f^o 212v: «...estando todas durmiendo, se levanto que ninguna lo sintio, y subiose a un terrado desde donde le parescia el rrio, y estando el cielo estrellado bendixo el rrio...»; f^o 213v: «...Y en las otavas de la Pascua florida, que fue en el mes de marzo de ochenta y seis, ella se levanto de mañana y se subio en un terrado en la casa, a do morava doña Maria Garcia. E ronpiendo el alva, se puso alli en oration, y vio una nuves mui coloradas que corrian por el cielo hazia oriente...».

motifs spécifiques. Constanza de Castille, au nom des soeurs de son monastère, s'adressa à la Vierge en lui demandant pourquoi, le jour du supplice de son fils, elle n'était pas restée chez elle enfermée et avait préféré «sortir dans la ville» et aller jusqu'à «cet épouvantable endroit, le mont du Calvaire». Elle en concluait que ce renversement des coutumes et conditions ne pouvait qu'être attribué à l'amour qu'elle portait à son fils et au désir qu'il ne souffrît pas de son absence⁵².

Dans le *Livre des vertueuses et illustres femmes* qu'il composa en 1446, le connétable de Castille Alvaro de Luna reprenait le thème de la réclusion volontaire comme caractéristique de la bonne vie, et la «sortie» de la demeure comme un fait exceptionnel que seule une action extraordinaire peut motiver. Judith est ainsi présentée comme une jeune femme de noble famille qui, devenue veuve, «s'enferma dans un appartement de sa maison, au plus haut de celle-ci, et elle y vivait secrètement et retirée avec ses servantes, portant un cilice et menant une vie très austère»⁵³. Elle ne quittera cette retraite que pour sauver Israël en tuant Holoferne. La reine de Saba, pour sa part, n'abandonna son royaume et ne se mit en route, affrontant «les grands dangers et les peines et les longs chemins», que parce qu'elle désirait apprendre la sagesse que possédait le roi Salomon; Alvaro de Luna loue chez elle cette soif de sagesse qui, dit-il, «apparaît chez les hommes très illustres, qui vont en pèlerinant de par le monde» comme Pythagore ou Platon⁵⁴. Dans le récit que fait Isabel de Villena de la visite que Marie rendit à sa cousine Élisabeth, elle lui donne comme compagnie Humilité et Pauvreté et place devant elle «sainte Pudeur» qui

⁵² B.N. Madrid, Ms. 7495, f°66-66v: «Queremos saber por qué aquel día qu'el fijo tuyo padescia, recibiendo tan cruel muerte, non estoviste en casa encerrada mas saliste a la çibdat toda escandalizada e turbada e fuese a aquel espantable lugar, Monte de Calvarie. En como las costunbre tuya non fuesse de ver los omnes muertes crucificados nin aforcados, ¿por qué'l temor que a las mugeres retraen, a ti non detovo aquel día de ver tan grandes crueldades, señaladamente en el fijo tuyo? ¿Por qué, Señora, la tu linpia virginidad non te detuvo? (...) Sentimos, Señora, e piadosamente creemos aquel día las costunbres e condiciones ser mudadas por amor natural del tu fijo e el tu coraçón ser agenado de ti, puesto totalmente en medio de tantos oprobrios, denuostos, tormentos e dolores intensos, los cuales tú, Señora, en spíritu conosciste el tu fijo padecederó. E por ende tú fuese constrenida a salir de tu casa e ser presente a tantos dolores por que la tu ausencia non acrecentase penas e dolores al tu fijo mucho amado, e aun por que a tí non fallestiese martirio».

⁵³ Alvaro de LUNA, *Libro de las virtuosas e claras mugeres*, 43: «... despues que su marido murió, aunque quedó muy moza, ella se encerró en un apartamiento de su casa en lo más alto della, en él estaba secreta e apartadamente con sus doncellas, trahiendo consigo un silicio e haciendo vida muy áspera...»

⁵⁴ *Ibidem*, 58-63; 59: «Esta reyna de Sabbá (...) aviendo gran deseo de aprender sabiduria, con gran fortaleza de coraçón, poniéndose a los grandes peligros e a los trabajos e luengos caminos, dejó su reyno e su tierra e señorío, e vino de tierra muy lueña al dicho rey Salomón a la ciudad de Jerusalén...».

la mènerait par des chemins écartés «afin que sa seigneurie ne fût pas vue par les gens»⁵⁵.

La surdité était la cellule dans laquelle Teresa de Cartagena serait enfermée pour le reste de sa vie. La maladie, et donc le lit, furent, pour María de Ajofrín, l'un des lieux où elle exerça également sa vie spirituelle. Les souffrances alors subies permettaient une identification avec celles de Marie au pied de la Croix, et incitaient à la prière.

Mais, s'il est vrai que la cellule et la chambre secrète devaient favoriser cette prière, ce dialogue avec Dieu ou avec la Vierge que recommandaient toutes les oeuvres de méditation, il est un autre lieu où la femme pouvait aussi et devait prier, l'  glise. A la fin de sa vie, la Vierge d'Isabel de Villena, nous l'avons vu, divisait son temps entre la méditation dans sa maison et la messe à l'  glise proche.

Elle se retrouva dans une   glise

L'  glise est, pour la plupart des femmes, le lieu de prière préféré. Contrairement à la cellule, elle est l'endroit de la prière collective, de l'office divin que partage la communauté, du rassemblement. María de Ajofrín avait l'habitude de rester seule dans le choeur pour prier et, lorsque sa maladie l'empêchait d'assister à l'office, de se lever de son lit pour s'agenouiller et prier au moment de l'  l  vation⁵⁶. C'est à l'  glise aussi que Leonor López de Córdoba avait l'habitude de prier afin que la Vierge lui conc  d  t la maison qu'elle désirait. Outre la messe, à laquelle elle accompagnait sa tante, Leonor avait été trente jours de suite à matines, déchaussée, afin de dire soixante-trois fois une petite prière qu'elle faisait suivre de soixante-six *Ave Maria*⁵⁷. Les témoins qui

⁵⁵ Sor Isabel de VILLENA, *Llibre anomenat Vita Christi*, t.I, 252: «... E axi, ixque la Senyora de sa posada, portant la per lo braç Humilidat e Pobrea; e sancta Vergonya anava primera per mostrali los camins apartats, perque sa senyoria no fos vista per les gents...»

⁵⁶ Escorial, Ms.   .III.3, f   195: «...E como esta santa muger (...) una noche quedo sola en el coro de la yglesia orando al señor...»; f   196v: «El día de la agenscion del señor, despues de dicho el oficio de los matines e ido el convento a reposar, esta sierba de Dios se quedo sola en la iglesia como sienpre lo solia hazer...»; f   198: «...en el día del vencimiento de la Cruz, acabados de dezir los matines, ya que ronpia el alaba segun que ella me dixo, quedose sola esta santa virgen en la iglesia...»; f   203-203v: «...estando echada en su cama con muy gran dolor maiormente del costado, me dixo como sintio / como alqaban el cuerpo del señor en el altar por el son de las campanillas, y hizo fuerza a la flaqueza, y levantose de la cama, y hincio las rodillas a una ymagen de un cru  fijo que tenia alli pintado en un papel, horando con gran fervor de coraçon...»; f   210v: «...levantose mui alegre de la cama y fuese para el coro a do se avia de hazer el oficio...».

⁵⁷ Reinaldo AYERBE-CHAUX, *Las memorias de doña Leonor López de Córdoba*, ob.cit., 21-22: «...y un día viniendo con mi señora tía de misa de Sant Hipolito (...) e de antes de estos yo havia ido treinta días a maytines ante Santa Maria el Amortecida que es en la orden de San Pablo de Cordoba, con aguas y con vientos, descalza, e rezabale 63 vezes esta oracion que se sigue con 66 Aves Marias

parlèrent de la jeune Inés qui prétendait, en mars 1449, avoir bénéficié d'une apparition de la Vierge alors qu'elle gardait les porcs non loin de Cubas, insistèrent sur le fait qu'on la voyait fréquemment à l'église agenouillée devant l'autel de la Vierge, et qu'elle avait une dévotion spéciale envers l'eucharistie⁵⁸. Les hagiographes de María de Toledo dite *la Pobre*, née en 1437 au sein d'une famille noble, soulignèrent la dévotion dont elle faisait preuve dans son enfance et sa prédilection pour les vies de saints, la messe et la prière; devenue veuve et tertiaire franciscaine, María allait pieds nus, la nuit, suivre matines et s'adonnait ensuite longuement à la prière dans l'église. Elle vécut même un an comme recluse dans une église de Tolède et se distingua par la suite par le jeûne presque absolu qu'elle gardait les jours où elle communiait⁵⁹. María de Santo Domingo composa l'une de ses «prières» un jour de Pâques après la communion, et prophétisa une autre fois, également après la communion, le jour de l'invention de la croix⁶⁰.

L'église est le lieu unique où participer collectivement à l'eucharistie et, à cette occasion-là, méditer sur la passion du Christ. Elle est aussi, pour les religieuses l'endroit où se retrouver à heures fixes pour les divers offices de la journée. Selon Hernando de Talavera, la meilleure façon pour les cisterciennes d'Avila de manifester leur amour envers le Seigneur était de respecter scrupuleusement «toutes les cérémonies et observances de la sainte religion, l'office divin, les heures canoniques et les autres prières en paroles et en pensée, les leçons, admonestations et saintes méditations, qui sont de saintes pensées, en tout temps et lieu, les veilles, les silences, les jeûnes, les disciplines (...) les offices et services du monastère, la clôture et secrète demeure du cloître, la sainte communauté, dans le choeur, le dortoir, le réfectoire, le vestiaire»⁶¹. Contrairement à Francisco de Cisneros qui protégea les mystiques et les visionnaires, Hernando de Talavera paraît s'être méfié de la dévotion personnelle dans le cas des religieuses «car le Seigneur apprécie beaucoup la

en reverencia de los 66 años que ella vivio con amargura en este mundo, por que ella me diese casa...»

⁵⁸ Gaspar CALVO MORALEJO, *Santa María de la Cruz» Apariciones marianas en el siglo XV y nueva advocación de la Virgen*, *ob.cit.*, 5-21; William A. Jr. CHRISTIAN, *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, 1981, 57-87.

⁵⁹ Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Beatas y santas neocastellanas: Ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (siglos XIV-XVII)*, 108-117.

⁶⁰ Sor María de SANTO DOMINGO, *Libro de la oración*, *ob.cit.*

⁶¹ Olegario GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, *Fray Hernando de Talavera. Un aspecto nuevo de su personalidad*, *ob.cit.*, 152: «Sabed lo segundo que, para mejor y más complidamente amar a nuestro Señor (...) son ordenadas todas las cerimonias y observancias de la santa religion, el oficio divino, horas canónicas y otras oraciones vocales y mentales, las leccionnes, amonestaciones y santas meditaciones, que son santos pensamientos, en todos tiempos y lugares, las vigiliass, los silencios, los ayunos, las disciplinas (...) los oficios y servicios del monasterio, la clausura y secreta morada del claustro, la santa comunidad en coro, en dormitorio, en refectorio, en vestuario...».

communauté et tout ce qui se fait conventuellement, et là où quelques uns sont réunis en son nom et à son service, il se trouve au milieu d'eux, ainsi qu'il l'a promis dans son saint évangile»⁶². Sauf pour María *la Pobre* et María de Ajofrín, l'église n'est pas le lieu de la prière solitaire.

Le fait de se rendre à l'église est, pour les confesseurs et les moralistes, l'une des rares occasions où il est licite que la femme s'absente de chez elle. Hernando de Talavera conseilla à la comtesse de Benavente d'écouter la messe et le sermon, les dimanches et fêtes d'obligation, «dans quelque dévôt monastère»⁶³. Dans *La perfecta casada*, fray Luis de León dira encore aux femmes qu'elles n'ont aucune raison de sortir de chez elles, si ce n'est pour visiter un malade, aller à la messe ou entendre la parole de Dieu:

«Ninguna causa tenéis para salir de casa, que no sea grave y severa, que no pida estrechez y encogimiento; porque, o es visita de algún fiel enfermo, o es ver la misa, o el oír la palabra de Dios. Cada cosa de éstas es negocio santo y grave, y negocio para el que no es menester vestido y aderezo, ni extraordinario, ni polido, ni disoluto»⁶⁴.

L'église, où l'office divin commémore la passion du Christ, permet donc une identification immédiate, plus qu'avec le Christ⁶⁵, avec la Vierge Marie souffrant comme spectatrice le supplice de son fils et s'y associant par compassion. Elle est donc l'un des lieux privilégiés de la spiritualité féminine hispanique⁶⁶. La présence du crucifix et de nombreuses «images» renforce encore cette possibilité d'identification avec la mère du Christ, ainsi qu'avec la seconde femme que les livres de dévotion présentent comme modèle, Marie-Madeleine.

⁶² *Ibidem*, 155: «... y habed por cierto que es más acepta a Nuestro Señor cualquier oración que se hace allí conventualmente que la que se hace de fuera de aquel tiempo y de aquel lugar apartadamente. Ca mucho place a Nuestro Señor la comunidad y todo lo que se hace conventualmente, y adonde están algunos ayuntados en su nombre y a su servicio él está en medio de ellos, que así lo prometió en su santo evangelio...».

⁶³ Escorial, Ms. b.IV.26, f° 26-27: «... mas en los domingos y fiestas de guardar otra manera se deve en algo tener, como vuestra noble discrecion puede bien entender; especial mente se devría esforçar vuestra noble devocion a oyr missa mayor y sermon en algund devoto monasterio en los tales días, y aun sería sancta cosa que fuessedes a biesperas...».

⁶⁴ Fr. Luis de LEÓN, *La perfecta casada*, Barcelona, 1990, 82 (chap. XII).

⁶⁵ Caroline Walker BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley, 1987, 269-270, se range du côté des historiens qui pensent que la dévotion au Christ était primordiale chez les femmes, alors que les hommes auraient penché plus pour la Vierge.

⁶⁶ Ronald E. SURTZ, *Writing Wokmen in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*, 52-53, considère à partir de l'ouvrage de Constanza de Castille, les *Heures des clous*, que la dévotion à Marie l'emportait ici sur celle manifestée envers le Christ. L'exemple du *Vita Christi* d'Isabel de Villena ou le rétable commandé par Gracia Pérez d'Escatrón en 1419 renforcent encore, dans le cas de l'Espagne, cette opinion contraire à celle de Caroline Bynum.

Dans la *Vita Christi* d'Isabel de Villena, Marie-Madeleine est présentée sous les traits d'une grande dame de la bonne société – valencienne –, riche et libre, qui se convertit le jour où elle rencontre le Christ et lui offre sa demeure. Celle-ci devient, dans la suite du récit, la résidence de Jésus lorsqu'il est à Jérusalem. La Madeleine, qui au moment de sa conversion avait baisé les pieds du Seigneur, puis les avait lavés de ses larmes et parfumés avec l'essence la plus chère qu'elle possédait, est présentée à de nombreuses reprises comme «embrassant» les pieds du Christ, les touchant, s'asseyant à côté de ceux-ci pour écouter le Sauveur. Madeleine devient alors aussi présente dans le récit que la Vierge Marie, elle est celle qui, par sa contrition, «a parcouru un si grand chemin qu'elle est parvenue au sommet de la perfection de l'amour», celle que le Christ «favorisait en toutes choses»⁶⁷. Constanza de Castille s'adressait au Christ en lui demandant de ne pas oublier ou haïr «ce ver de matière vile qui s'offre et se rend comme captive, et se lance à tes pieds comme la Madeleine en implorant ton pardon et ta miséricorde»⁶⁸. Au cours du transport qu'elle connut le jour de Pâques dans le monastère de Santa Cruz de la Magdalena, María de Santo Domingo exprima une série de considérations sur la croix, sur la Vierge et surtout sur la Madeleine qu'elle dépeint au pied de la croix, embrassant celle-ci, et à qui elle s'adresse comme à une soeur en lui conseillant de se réjouir d'avoir vu le Seigneur ressuscité⁶⁹.

Car si la Vierge est avant tout la mère du Christ, celle qui l'a mis au monde et qui souffre avec lui lors de sa passion, la Marie-Madeleine des mystiques et des dévotes en Espagne n'est pas une image de la femme perdue ou de la prostituée rachetée. Elle joue, aux côtés du Christ, le rôle d'une épouse aimante, qui l'accueille dans sa maison, lave ses pieds, l'accompagne et le soutient, pour qui Lazare est ressuscité et qui, le moment venu, rend visite à sa mère, la Vierge. Marie et Marie-Madeleine remplissent ainsi les deux rôles

⁶⁷ Sor Isabel de VILLENA, *Llibre anomenat Vita Christi*, t.II, 100: «... E besant aquells peus divinals moltes vegades, lavant los ab molta abundancia de lagrimes, e ab los seus cabells, qui eren de singulat bellea, torcava e exugava aquells ab molta reverencia...»; 107: «Aquesta dona (...) en aquest poch temps que es stada als meus peus ab fervor de contricio, ha corregut tan gran cami que es pervenguda a la sumitat de perfecio de amor, la qual en breu temps ha complit tota la ley e manaments, e perço entre la gran multitut dels ciutadans de la gloria eternal sera loada e magnificada...»; 157: «... E lo Senyor, qui en totes coses favorejaba a Magdalena...».

⁶⁸ B.N. Madrid, Ms. 7495, f° 21: «...E non olvides nin aborescas este gusano de vil materia que se ofrece e rinde por cativa e se lança delante tus pies commo la magdalena pidiendote perdon e merced...».

⁶⁹ Sor María de SANTO DOMINGO, *Libro de la oración*, *ob.cit.*: «¡O hermana! Y tú ¿por qué te entristeces entre ellos, pues están todos alegres? ¿Entristécete porque no te creyeron? Mira pues que aunque lo vieron, no han de quedar con aquel crédito ellos. Tú te gozas de tu consolación con su vista (no te acordando del testimonio que es menester de cómo fue levantado) y ellos alégranse con El y con el amor que le tienen...». Cf. Ronald E. SURTZ, *Writing Wokmen in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*, 85-103.

auxquelles les femmes pouvaient s'identifier face au Christ, ceux de sa mère et de son épouse.

Que ce soit en s'identifiant à la Vierge Marie et à ses souffrances pendant la passion du Christ, ou à la bien-aimée Marie-Madeleine, ou encore à la femme adultère qui fut pardonnée – événement qui permet à Isabel de Villena de mettre dans la bouche du Christ l'affirmation de sa bienveillance envers les femmes «car elles sont aimables et sages»⁷⁰ –, les femmes trouvent donc à l'église pendant les offices l'occasion d'exercer leur spiritualité. Le récit de la vie de María de Ajofrín en offre un témoignage éclatant.

Mais les prédicateurs et les directeurs de conscience se méfient car, pour entendre la messe ou la voir, les femmes reçoivent l'autorisation de sortir de leur confinement. Pour Vincent Ferrer, l'église offrait à trop de paroissiennes la possibilité de s'adonner à la *spiritualis indevotio* «qui est quand la personne n'a aucune dévotion spirituelle envers les choses qui sont de Dieu». Il s'agit pour lui de ceux qui n'entendent pas la messe jusqu'au bout, qui arrivent au milieu de l'office et sortent rapidement pour raconter «des bêtises et des saletés et bien d'autres vanités», les femmes notamment qui ne vont à l'église que pour parler entre elles, murmurer et médire⁷¹. Quelques années plus tard, l'archiprêtre de Talavera fustigeait également les femmes qui ne demandaient à aller dans les églises et les monastères que pour être vues et admirées⁷².

⁷⁰ Sor Isabel de VILLENA, *Llibre anomenat Vita Christi*, t.II, 142: «... dixli: «*Nec ego te condemnabo*». Volent dir: «Ja sabs yo quant so favorable a les dones, perque se que son amables e molt coneixents...».

⁷¹ Pedro M. CÁTEDRA, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, 289: «La segunda manera de mala vida es *spiritualis indevotio*. Esto es quando la persona non ha devoción spiritual en ninguna cosa que sea de Dios. Ca muchos sson que nunca o en misa conplida, ca vienen a la meytat e sálense ante que acaben fuera de la yglesia a fablar follfás e suziedades e otras muchas vanidades. E vosotros, mis fijas, perdonadme si digo la verdat, que quando venides a la igleia allí fabaldes en uno, deziendo (...) E allí en la igleia fablades estas cosas e otras peores. E aun, lo que es peor, allí murmurades e detraedes unas de otras con enbidia, diziendo...».

⁷² Alfonso MARTÍNEZ DE TOLEDO, *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, éd. par Joaquín González Muela, Madrid, 1970, 159-160: «...Dize la fija a la madre, la mujer al marido, e hermana a su hermano, la prima a su primo, la amiga a su amigo: « ¡Ay, cómo está enojada! Duéleme la cebeza; syéntome de todo el cuerpo; el estómago tengo destenprado estando entre estas paredes. Quiero yr a los perdones; quiero yr a Sant Francisco; quiero yr a misa a Santo Domingo; representación fazen de la Pasyón al Carmen; vamos a ver el monesterio de Sant Agustín. ¡O, qué fermoso monesterio! Pues, pasemos por la Trinidad a ver el caso de Sant Blas. Vamos a Santa María; veamos cómo sepasean aquellos gordos abades – ¡landre, pescueços que tyenen gordos, ricos e bien vestidos! Vamos a Santa María de la Merced; oyremos el sermón». Todos estos caminos e otros semejanter, segund sus tierras, mueven a fin de ser vistas e miradas...».

Le monde extérieur n'est en effet pas le lieu de la dévotion et de la vie spirituelle. Aucune des femmes, réelles ou modéliques, qui apparaissent dans les textes du XV^e siècle hispanique ne ressemble au portrait que laissa de Madame de Sérifontaine le noble Pero Niño qui la connut en Normandie:

«Lebantábase la señora de mañana, con sus damiselas, e ybanse a un bosque que hera çerca dende, e cada una un libro de oras e sus quantas. E sentávanse apartadas, e rezaban sus oras, que non fablavan mote mientras que rezaban. E despues, cogiendo floretas e violetas, ansi se benian al palazio e yban a su capilla e oyan misa rezada»⁷³.

Le bois ou les espaces ouverts ne sont en aucun cas des lieux de spiritualité. Rares, très rares sont même les visions qui incluent des espaces ouverts ou des jardins. María de Ajofrín rêva plusieurs fois qu'elle était transportée dans des églises ou des cloîtres, c'est-à-dire toujours dans des endroits fermés, clos, et jusqu'au coeur de ceux-ci, à l'autel⁷⁴.

Le monde extérieur est un lieu dangereux pour la vie spirituelle des femmes, ainsi qu'en fit l'expérience la sainte Inés du récit d'Alvaro de Luna, qui fut remarquée par le fils du gouverneur de la province un jour où «elle revenait de l'école à sa maison»; son refus d'accepter la proposition de mariage du jeune homme lui valut le martyre⁷⁵. Le pèlerinage même n'apparaît que rarement dans les récits exemplaires, et celle qui s'y adonne par désir de visiter les lieux saints où vécut le Christ, s'enferme dès son arrivée dans «une petite chambre» qu'elle ne quitte que pour entrer dans le saint Sépulcre, entrer dans la grotte de Bethléem, avant de s'enfermer finalement dans le couvent qu'elle fonde pour vivre dans l'austérité la plus extrême⁷⁶. L'«île» de l'exil de Teresa de Cartagena est, elle le dit elle-même, vide d'habitants, stérile, sèche et sans eau; elle pourra cependant être peuplée de «bosquets de bons conseils et de consolations

⁷³ Gutierre DIEZ DE GAMES, *El Victorial. Crónica de don Pero Niño, conde de Buelna*, éd. par Juan de Mata Carriazo, Madrid, 1940, 220.

⁷⁴ Escorial, Ms. ç.III.3, f^o 196v-197: «...El dia de la açension del señor, despues de dicho el ofiçio de los maitines e ido el convento a reposar, esta sierba de Dios se quedo sola en la iglesia como sienpre lo solia hazer. E como se llegase cerca del altar maior, codiciando de hartarse de la migaxas que caian de la mesa de los angeles (...) estando rezando fue robada en spiritu e fue llevada en un campo mui espaçioso, hermoso y deleitable (...) Y vido un gran claustro de mui altas paredes, fecho de piedras mui labradas y polidas, y era de tan gran altura quanto los ojos humanos podian mirar (...) vio que tenia çinco puertas de bidrio de colores moradas (...) Y estaba en medio del campo una casa mui hermosa ansi como hecha materialmente, mui blanca (...) al qual lugar todas las procesiones fueron mui hordenadamente y entraron dentro. Y mirando al altar, todos se inclinaron (...) Y en el altar estava nuestra señora la virgen Maria en quерpo y en anima, tiniendo en sus manos el su santo hijo vibo ansi como lo pario...».

⁷⁵ Alvaro de LUNA, *Libro de las virtuosas e claras mujeres*, 288.

⁷⁶ *Ibidem*, 294-298 (vie de Paula).

spirituelles», qui seront comme un cloître et à l'ombre desquels elle pourra se reposer en lisant pendant que son esprit recevra l'air de la santé⁷⁷.

La spiritualité féminine se fonde donc sur l'intérieur, le monde clos de la maison, de l'église ou du cloître. Elle a besoin de la protection des murs pour pouvoir se développer pleinement, à l'abri du monde et du bruit. Elle n'est pas tournée vers la louange de Dieu dans la nature créée par lui, mais vers la méditation sur la vie de la Vierge, de Marie-Madeleine, de Judith et d'Esther. Elle transcende l'espace construit et fermé, qui la protège, pour établir le contact «social» avec le Christ ou la Vierge, personnages avec lesquels dialoguer, à qui demander faveurs et bienfaits, sur lesquels méditer. Mais, au-delà du contact social, elle vise à la fusion avec la divinité⁷⁸. L'intériorité est, comme le glosait Alfonso de Madrigal, à propos de Marie, à la fois un vase fermé et un vase ouvert.

Au sein de ces pratiques et du choix du lieu clos comme espace privilégié de la spiritualité, il est remarquable de constater l'absence d'intermédiaires masculins. Les femmes prient directement le Christ et dialoguent avec la Vierge, en dehors de la présence d'un confesseur ou d'un directeur de conscience. Même lorsqu'elles se rendent à l'église pour y entendre la messe, le rôle ou la présence de l'officiant ne sont jamais mentionnés.

De fait, et les réflexions de Teresa de Cartagena qui identifiait la demeure matérielle avec celle de l'âme le confirment, le discours des femmes sur la spiritualité tend à faire de celle-ci un monopole féminin. Si les hommes sont faits pour «conserver et garder les choses du dehors», la vie intérieure, c'est-à-dire la contemplation des oeuvres de Dieu, le dialogue perpétuel avec le divin, la possibilité de ne faire qu'une chair avec le Christ – soit en lui donnant naissance, comme la Vierge, soit en fusionnant avec lui, comme Marie – Madeleine –, ne peut appartenir qu'aux femmes. Dans la seconde moitié du XVI^e siècle, Thérèse d'Avila, qui préconisait la prière, la contemplation et la retraite dans des cellules particulières, rappellera que Pierre d'Alcántara «disait qu'elles trouvaient beaucoup plus de profits sur cette voie que les hommes et

⁷⁷ Teresa de CARTAGENA, *Arboleda de los enfermos y Admiración Operum Dei*, 37-38: «...vi esta ynsula ya dicha ser buena e saludable morada para mí. E aunque poblar de vezinos no se puede, porque pocos o ningunos hallarés que de su grado en ella quieran morar, ca es estérile de plazerer temporales e muy seca de glorias vanas, e la fuente de los honores humanos tiene muy lexos en verdat, pero puédese poblar de arboledas de buenos consejos y espirituales consolaciones, de guisa que la soledat penosa de las conversaciones del siglo se convierta en compañía e familiaridat de buenas costumbres (...) conviene sean tales los consejos consoladores que syn dar bozes a mi sorda oreja me puedan poner en la claustra de sus graçiosos e santos consejos: para lo qual es neçesario de recorrer a los libros, los quales de arboledas saludables tienen en sy maravillosos enxertos (...) tales que sy por ellos guiarme quisyere poblaré mi soledat de arboleda graçiosa, so la sonda de la qual pueda descansar mi persona y reçiba mi espiritu ayre de salud...».

⁷⁸ André VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Age occidental, VIII^e - XIII^e siècle*, Paris, 1994, 185-189.

qu'il y a beaucoup plus de femmes que d'hommes à qui le Seigneur accorde ces grâces»⁷⁹. Si la pratique de la spiritualité requiert des lieux clos, et si la maison ou la cellule retirée sont le domaine des femmes, «spiritualité» et «féminine» deviennent alors des mots redondants.

Adeline Rucquoi
C.N.R.S., Paris

Abstract:

This study's purpose is to pay a tribute to some of the 15th century Spanish aristocratic women who became noted for their literary works -- D. Maria Pacheco (the countess of Benavente), the countess of Plasencia, Teresa de Cartagena --, and at the same time call to mind those same texts, as well as the works which they helped to promote. To these outstanding writers we must add the names of equally famous women members of monastic orders, such as Isabel de Villena, Maria de Santo Domingo, Maria de Ajofrin, etc. The importance of prayer and meditation as the basis for women spirituality is also analysed by the author, who concludes by supporting the idea that if the practice of spirituality requires secluded places, and if women were kept away from their homes or cells, then, «spirituality» and «femininity» become redundant words.

⁷⁹ Teófanos EGIDO, *Santa Teresa y su obra reformadora*, in *Santa Teresa y su época*, Cuadernos de Historia 16 110, Madrid, 1985,22.

Eremitismo y marginalidad en la cultura española del siglo de Oro (Comentarios al capítulo 24 de la segunda parte del Quijote).

Marginalidad eremítica

Sabemos de la espiritualidad barroca, que ésta profundiza en el vasto conjunto de prácticas que una larga historia pone a su disposición y que, también, y no en lugar secundario, amplía extraordinariamente el repertorio de los lugares donde se exhibe o pone en pie el «teatro» de sus acciones.

Así de modo expreso, y aun inevitable, se vinculan las vivencias religiosas a unas topografías precisas donde aquellas adquieren sentido y desarrollo. Las formas peculiares de vivir la espiritualidad modifican y recrean los dominios físicos en donde se escanden, en orden a servir mejor a su propuesta de apartamiento de la vida civil, y para mejor marcar con ello la singularidad de su propuesta, que desea al fin fundar un territorio, o, a lo menos, un dominio resemantizado donde se encuentren en retroceso, o hayan desaparecido por completo, los signos de lo secular¹.

Si esto es así, parece entonces conveniente revisar un caso singular en donde la praxis de una determinada vida espiritual trae aparejada la construcción de un espacio que en verdad se muestra peculiar y único. Pues se trata de un dominio radical que asegura en él el despojamiento de evidencias de una vida profana y civilizada².

Y hasta diríamos de ese espacio singular que, al menos quiméricamente, se retrotrae hacia un imposible lugar donde la historia humana,

¹ Y, sin embargo, al fin este régimen de excepción debe también ser entendido como una «experiencia», como un laboratorio para la sujeción de los cuerpos y de las almas, de donde sale un «saber» para el Estado, según la observación de F. VÁZQUEZ y A. MORENO: «el modelo conventual, especialmente el eremítico, durante el Antiguo Régimen dota de mecanismos de acción a las diversas experiencias de encierro en las que el estado moderno fundamenta el ejercicio de su poder: alimentación, acomodo, sucesión de oración y trabajo manual, gradación de los espacios interiores» (en *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España*. Madrid, 1997, 313).

² Rechazo religioso del mundo, del que se ocupa M. WEBER, *Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo*, en *Ensayos sobre sociología de la religión*. I. Madrid, 1987, 546 y ss.

en su sentido civilizatorio y cultural, todavía no habría empezado. Espacio, éste, al que me refiero, vacío, soledad o «soledades», también llamado «yermo», o, incluso, como veremos, explícitamente «desierto» (aunque en propiedad no lo sea), donde la vida religiosa adquiere una tonalidad extrema, lo cual concede toda su peculiaridad a una galería de personajes que cruzan el espacio del Siglo de Oro, para desaparecer para siempre – diría tanto del imaginario como de la realidad – en los comienzos de la *era ilustrada*.

Se hace preciso cercar mejor el espacio que ocupan esas figuras del ordenamiento extremado de la Contrarreforma que son los eremitas, y, antes que ellos, en una práctica desregularizada, la de los propios ermitaños, así como de todo género de tráfugas de la «vida del siglo», sinceros o no. Y, sin embargo, estos «peregrinos del ideal» (o, incluso, como les ha denominado Lacarrière, estos «ebrios de Dios»³) o, en ocasiones, estos farsantes redomados (pues que la espectacularidad y ejemplarismo de sus vidas, linda con la simulación), no están aquí capturados en lo que podríamos denominar su «verdad histórica», sino que me serviré de ese Cervantes para todo uso, para demostrar con él que, en la práctica, la irrupción poderosa de esta figura – la del ermitaño (y la que está detrás de él, en una posición más discreta: el eremita) –, evocando como evoca tiempos antiguos y depasados, viene a coincidir con su inmediata crisis, y que su elevación en el imaginario popular como emblema de toda piedad propuesta⁴, no puede sino a suceder en el momento mismo en que los peligros y

³ En un libro homónimo: *Los hombres ebrios de Dios*. Barcelona, 1964.

⁴ De cuyas figuras sobreabundará la poesía del XVII, como en el caso de la «Canción real a san Juan Clímaco», de Andrés MELERO (Véase la ed. de J.M. BLECUA, *Cancionero de 1628*. Madrid, 1945, 418-127). Los testimonios de ello son de todas maneras innumerables. Góngora poetiza uno muy explícito, referido a la galería de retratos de ermitaños que tenía el cardenal Niño de Guevara:

!Oh tú!. Cualquiera que entras peregrino,

si mudo admiras, admirado para
en esta bien por sus cristales clara,
y clara más por su pincel divino,

Tebaida celestial, sacro Aventino,
donde hoy te ofrece con grandeza rara
el cardenal heroico de Guevara
freno al deseo, término al camino

Del yermo ves aquí los ciudadanos,
del galeón de Pedro los pilotos,
el arca allí donde hasta el día postrero
sus vestidos conservan, aunque rotos,
algunos celestiales cortesanos.
Guamécelos de flores, forastero.

(en Góngora, *Sonetos completos*. Madrid, 1986, 75). Acerca de estas galerías con retratos de eremitas célebres en la época, véase J. M. TORRES, «Inédita colección de grabados franceses en Sevilla», en *Norba-Arte*, 8 (1989), 143-174, la cual versa sobre una colección de láminas que lleva la siguiente inscripción: «Aportación a la virtud de la penitencia. Donde por orden de ymágenes se da a entender las extraordinarias penitencias que aquellos sanctos padres antiguos del yermo

los engaños de tal posición extremada comienzan también a ser conocidos y referidos, con tintes sarcásticos, en la literatura de la época⁵.

En efecto, un producto neto del imperialismo confesionalista de la reforma católica son estas prácticas extremas que vinculan también espacios extremos, *habitats* impensables donde desarrollar el drama de una vida religiosa tensa y sumamente exigente, y donde la pulsión de sobrepuja y ejemplarismo que alienta en las prácticas espectacularizadas de lo católico, encuentra una suerte de exterioridad, que realza aún más el propio poder temporal omnímodo de una *Ecclesia triumphans*, imperio de lo eclesiástico en sus proteicas manifestaciones, que en los «desiertos» y soledades espirituales haya una figura útil para cerrar su imaginario y con él, la interpretación del mundo al completo *more religioso*⁶.

Digamos de aquel sistema de pensamiento, que modeliza inmediatamente – capitalizándolas – las formas extremas por su ejemplaridad en que se articulan los dos supuestos centrales de toda vida religiosa; a saber: el alejamiento del comercio con el mundo y el horizonte voluntarista de una pobreza extrema, de una deposición prácticamente total. Las prácticas de rebajamiento y humillación del deseo, concluyen en la generación de un punto focal, de un «teatro» de la moral exigente, al que todas las miradas se dirigen⁷.

En la prosecución de estos ideales, una pluralidad de figuras liminares adquieren notoriedad y autoridad (vigilada), resurgiendo poderosamente las viejas configuraciones de un imaginario arcaico medieval, influenciado por los

inspirados por Dios Nuestro Señor hicieron. Añádese a esto las vidas de algunas sanctas mugeres que renunciando al mundo se fueron a la soledad a hazer vida solitaria.»

⁵ Se trata entonces de ampliar el espacio eremítico ortodoxo, o bajo la normativa de órdenes regulares que controlan ese tipo de experiencia, espacio que estudié en mi «Jardín de Yavhé: ideología del espacio eremítico», en *Península metafísica. Arte, Literatura y Pensamiento en la España de la Contrarreforma* (Madrid, 1999, 123-155), conduciéndolo ahora hacia lo que es la mostración de las prácticas engañosas y falsas, y enfocando, a través de la novela central de Cervantes, la real «infamación» que sufre el *cuervo* eremítico. En todo caso, se trata de una dicotomía, de una ambivalencia a que prestan sentido muchos tratados de la época, sopesando los pros y los contras de las praxis anacoréticas, Como sucede en el texto de Cristobal de ACOSTA, *Tratado en contra y en pro de la vida solitaria*. Venisse, 1602.

⁶ Ello insinúa un tópico querido a la Contrarreforma: el de que la *anacoresis* obedece a un proceso de *hexomolougesis*, o, lo que es lo mismo, de conversión de un sujeto profano en penitente, constituyendo las prácticas extremas del eremitismo, en realidad, un modo expiatorio de antiguos y «tremendos» pecados. Una reflexión sobre el asunto en F. VÁZQUEZ y A. MORENO, *Sexo y razón...*, 58.

⁷ Véase un desarrollo de esta idea, pero para otro contexto, en W. E. PADEN, «Theaters of humility and suspicion. Desert Saints and New England Puritans», en L. H. MARTIN. *Technologies of the self*. London, 1987, 59-79.

textos de los Padres de la Iglesia⁸. Y aún más allá resurge, en la figura ejemplar del eremita áureo, un más primitivo imaginario cristiano de las primeras comunidades. Imaginario que se expresa de una manera activa en un corte brusco con la vida social, un apartamiento de la comunidad de los hombres profanos y, en suma, con un sentimiento de «nostalgia del desierto» y de lo desierto, que va a definir esta práctica⁹.

Son modos de articular la experiencia religiosa que, en su relativamente corta y más que conflictiva emergencia en la Edad Moderna, fueron conocidos bajo una pluralidad de nombres, algunos de los cuales, los más usuales, llegaron a ser los de anacoretas, solitarios, eremitas, ermitaños, peregrinos, salvajes santos..., sin ocultarnos la existencia de otras especificaciones más precisas, como son al caso las de «ramoneadores» o anacoretas peregrinos, o «peregrinos de viaje», los cuales vivían de lo que voluntariamente, aquí y allá, producía la tierra, sin nunca labrar o recolectar; «dendritas», que eligen su morada en los árboles huecos; «estilitas» y «estacionarios», especie de eremitas que, en recuerdo de Simón del Desierto, fijan su residencia en un pequeño espacio, digamos el de una piedra, el de una roca, el de una columna, para permanecer allí, bajo la cúpula del cielo, el lapso de una vida dedicada a la oración¹⁰. Pero no debemos olvidar tampoco entre ellos, sobre todo por el gran impacto que lograron, a los «emparedados» y «emparedadas»¹¹, que se dan a sí mismos por vivienda una tumba, una estrecha celda, una pared tapiada y anexa a un iglesia o ermita, y hasta un agujero en el suelo, como consta que hizo san Pedro de Alcántara durante sus largos años de reclusión en el cenobio eremítico del Puerto de los Castaños, en Extremadura.

En fin, podríamos así continuar especificando las variedades de unos comportamientos religiosos, que hacen de la pobreza y el despojo material, y la fijación de su morada en un territorio inestable, o acaso del vagabundaje sin norte¹², una norma radical de conducta, y que interpretan a su manera, con rigores que hoy nos dejan estupefactos – y que en su tiempo fueron con igual

⁸ Y, naturalmente, también de las sucesivas revitalizaciones del clima espiritual a lo largo de las épocas, con ejemplos de gran difusión, como el *Blanquerna* de RAIMUNDO LULIO, *vademecum* para los estados del matrimonio, religión, prelación y *vida eremítica*.

⁹ Véase A. SAINT SAENS, *La nostalgie du désert. The Eremitical Ideal in Castile during the Golden Age*. San Francisco, 1995.

¹⁰ De esta suerte extremada de «atletas de Dios» se hará largo eco la «era barroca». Véase por ejemplo, de Andres SÁNCHEZ DE VILLAMAYOR, *Exclamación a los heroycos hechos del Eremita del Ayre [...] Príncipe de los stylitas San Simeón*. Sevilla, 1680.

¹¹ Sobre estas prácticas, en concreto, véase M.A. ORELLANA, *Tratado histórico-apologético de las mujeres emparedadas*. Valencia, 1887.

¹² Algo especialmente efectuado en las «soledades americanas». Véase, por ejemplo, para el caso del franciscano Francisco de Quadros, S. ALBERRO, «Elogio de la vagancia en la América colonial: las andanzas del franciscano fray Francisco de Quadros. 1663», in *Colonial Latin American Review*, 1-2 (1992), 161-173.

energía promovidos, como nunca abandonada su vigilancia –, el mandato de desapego a los bienes que forma el núcleo del mensaje cristiano.

Se ha podido decir de estas prácticas eremíticas que vienen de la Edad Media¹³, pero que incrementan su actualidad en la reformada sociedad religiosa española post-tridentina, que expresan el núcleo de valores teóricos que puso en pie la primera reforma católica¹⁴. Y que, desde luego, forman también parte de un movimiento milenarista que, al abogar por una virtuosidad de la *vita contemplativa*, rompe con el desarrollo capitalista y urbano, y eso en el momento mismo en que éste asienta su peculiar axiología en el mundo occidental, donde la ética protestante impone *tout court* el modelo de una *vita activa*.

Así, el espacio fuerte de la socialización – pongamos la *urbe* – se inviste para esta mentalidad de un carácter negativo, lo que implica el establecimiento de unos ideales de alejamiento y separación del mismo, siguiendo en ello la gradación del espacio de la culpa que hacía el dominico portugués, Antonio Rosado, con connotaciones milenaristas:

As cidades ten mais que chorar que as villas, e as villas mais que os lugares, e os lugares mais que os montes.¹⁵

El desprecio de la ciudad, activo en estas comunidades de hombres dispuestos a revivir modélicas vidas evangélicas, se asimila peligrosamente a la condición de todos aquellos otros marginales al sistema, que definen sus vidas por un perpetua trashumancia, por una renuencia e imposibilidad de fijarse al territorio o de construir un dominio de vida que pueda estar sujeto a la acción de los poderes económicos y, sobre todo, judiciales.¹⁶ En su verdad última, el movimiento hacia la *anacoresis*, en las varias tipologías que adopta en la España del Barroco, supone la expresión de una nostalgia de los ideales que

¹³ Cf. sobre este período, J. PÉREZ DE URBEL, «El eremitismo en la Castilla interior», AAVV, *España eremítica*. Pamplona, 1970, 497-505, y T. MORAL, «Manifestaciones eremíticas en la historia de Castilla», in *Analecta Legerensia* (1963), 455-95.

¹⁴ Cf. J. GARCÍA ORO, «Reformas y observancias», en M. J. MANCHO DUQUE (ed.), *En torno a la mística*. Salamanca, 1990, 11-27.

¹⁵ *Tratado sobre a destruição de Hierusalem*. Porto, 1624.

¹⁶ Poderes que, ya al menos desde 1523, estaban tratando de coartar la libertad de desplazamientos de pobres verdaderos o fingidos, como se lee en el informe deliberativo de Fray Domingo de SOTO, *Deliberación en la causa de los pobres*. Madrid, 1965, 16 : «La primera piedra que en este edificio se puso fue una petición que en las Cortes de Valladolid el año 1523, los procuradores dieron a su Magestad querellándose de los pobres, que aun que fuesen verdaderos pobres andaban por el Reino, suplicando a su Magestad les prohibiese que saliesen de sus naturales, sino que en sus tierras fuesen proveídos». A 1578, en la obra de Miguel de GIGINTA, *Tratado de remedio de pobres* (reed. moderna de F. Santolaría, Barcelona, 2000) –, se remonta la primera reglamentación para la ubicación de vagabundos con la creación de espacios como las «casas de Misericordia».

movieron a las primitivas comunidades cristianas instaladas en Siria y en el Quram, en el Monte Carmelo y en los desiertos de la región de Antioquia¹⁷. Se trata, por tanto, de un auténtico *revival*, de una cierta «presencia del pasado en el presente»¹⁸, podríamos decir; momento histórico, pues, para el que esa referencia a los tiempos antiguos, al valor testimonial que asumen las vidas de los Padres del Desierto, siempre estará presente como inspirador de otras nuevas conductas en plena la Edad Moderna¹⁹.

Tan lejana justificación; tanta extremosidad en las costumbres; también la violencia encontrada, y la desujeción con respecto a los poderes eclesiásticos y civiles, con que el movimiento eremítico, en su versión desregularizada y no sometida a la presión articuladora de las órdenes (que enseguida crean sus «ramas» de hermanos con práctica eremítica), se manifiesta, ya desde principios del siglo XVI, lo convierten en una aspiración fascinadora y en un núcleo de ejemplaridad. Hay en esta figuración de lo eremítico algo irresistible, a lo que se someten ciertos espíritus en crisis (en su afán de rompimiento de los lazos que atan el cuerpo a lo social), pero eso mismo también lo convierte en un dominio sobre el que se extiende la sospecha, la desconfianza, y, en fin, al situarse voluntariamente la mayor parte de las veces fuera de una espiritualidad reglada, terminan por recaer sobre el fenómeno anatemas y prohibiciones²⁰. No sólo

¹⁷ I. PEÑA, *La desconcertante vida de los monjes sirios*. Salamanca, 1985.

¹⁸ En el sentido en que entiende estos fenómenos de retorno G. C. ARGAN, *El pasado en el presente*. Barcelona, 1974.

¹⁹ Son numerosos los teorizadores de estas prácticas, pero señalaremos entre todos ellos al Tomás de Kempis que incursiona en el tema de la soledad y el silencio; a Alejo VENEGAS que pone en conexión, en su *Tercera parte del Abecedario Espiritual*, a Cristo con la espiritualidad del Desierto; a Hector PINTO, con su «Diálogo de la vida solitaria» (en su *Diálogo de la vida cristiana*) y a Diego de ESTELLA, en el capítulo XXVII de la tercera parte «Del amor de soledad», en la *Primera parte del libro de la vanidad del Mundo*. Alcalá, 1597. La nueva autoridad y prestigio de la figura eremítica se muestra en los diálogos quinientistas que le tienen por protagonista. Véanse sobre este punto los recientes trabajos de L. J. PEINADOR MARÍN, «Dos diálogos del siglo XVI español: *Eremitae*, de Juan Maldonado», in *Criticón*, 52 (1991), 41-90. y CÁTEDRA (ed.), *La doctrina cristiana del Ermitaño y Niño de Andrés Flórez*, Salamanca, 1997.

²⁰ Así Fray Juan de los ÁNGELES, en el momento en que cobran importancia las prácticas eremíticas, revelará sus reticencias, en los *Diálogos de la conquista del espiritual y secreto reino de Dios*, Madrid, 1912 [1598], 77, hacia estas prácticas extremas: «Algunos tengo vistos que, no contentos con la cruz que Dios les envía, ellos por su cabeza y propia voluntad se procuran otras intolerables, porque se ejercitan en abstinencias inmoderadas, meditaciones inoportunas, y en otros rigores y asperezas en daño notable de la salud». Y, más adelante: «El ayuno, cilicio, desierto, etc. de su naturaleza no son más que obras penales, y lo que tienen de bueno es por el fin y por razón de estado». Hay que consignar aquí la oposición frontal de los jesuitas ante las prácticas anacóreticas. Oposición sorda, o que, al menos, no estalla con evidencia en la Península, pero sobre la que se organiza una áspera polémica en Ultramar, a tenor de lo que escribe Fray Agustín de la MADRE DE DIOS: «El padre Juan Eusebio Nieremberg, en el tomo tres de los claros varones de su Compañía, en un tratado que añadió a la vida del glorioso padre san Ignacio, queriendo atribuir la suma perfección a su instituto desapoya grandemente la vida de nuestros yermos, afirmando que es vida de

ello, sino que también estas prácticas desatan burlas, críticas abiertas, acusaciones de superchería y sátiras inclementes²¹, y hasta acusaciones de flagrante demonismo²², o, también, de herejía, con la instrucción de causas contra algunos ermitaños célebres, como lo fuera un Gregorio López, el llamado «primer anacoreta el nuevo Mundo»²³.

En realidad, el ermitaño comienza pronto a constituirse en una figura contradictoria, paradójica, de difícil ubicación en los contextos del pensamiento, la literatura o en las propias artes plásticas, donde su figura se utiliza con frecuencia como puro pretexto para una exhibición de las capacidades de la pintura de paisaje, es decir para una utilización retórica y efectista, como denuncia Bernardino de Villegas:

... Están pintados como un paño de Flandes, que estando todo él lleno de páxaros, y animales campesinos, de florestas arboledas, jardines, fuentes, arroyos, sólo porque al rincón del paño está pintado, haciendo penitencia debaxo de una peña, san Gerónimo, del tamaño de un dedo, que apenas se ve, le llaman el paño de San Gerónimo, pudiendo con más razón llamarle el paño de las florestas de Flandes, pues eso es lo principal que contiene²⁴.

imperfectos [...] Más cierto que este buen padre anduvo errado mucho y su mismo cuchillo le degüella, pues con la misma doctrina que quiere desapoyarnos sube a grado supremo nuestro honor (véase E. BÁEZ – ed. –, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*. México, 1986).

²¹ Sucede que el propio «teatro» de formas espectaculares y llamativas en que se resuelve la anacoresis, termina revelando su carácter eficaz de disfraz o encubrimiento, merced a un sistema de signos exteriores que son leídos en clave de fingimiento, impostación, *comedia*. Ello en la línea que revela un QUEVEDO en la sátira de un ermitaño-jugador dentro de la novela *El Buscón*: «Entramos en la posada todos tres juntos, ya anochecido, mandamos aderezar la cena – era viernes –, y, entre tanto, el ermitaño dijo: *Entretengámonos un rato, que la ociosidad es madre de los vicios, juguemos avemarias*. Y dejó caer de la manga el descuadernado» (cit. por la ed. de D. YNDURAIN, *El Buscón*. Madrid, 1980, 172). Véase sobre la doble vida de algunos eremitas y su reflejo en los textos siglodoristas la «Loa del eremita comediante», en *El viaje entretenido*. Madrid, 1989, 126 y ss.

²² Véase en la suma de casos raros de piedad ejemplar, que recoge el jesuita ALONSO DE ANDRADE en su *Itinerario historial, que deve guardar el hombre para caminar al cielo*. Barcelona, 1684, 689-91, la historia de un caballero empujado al suicidio por un demonio vestido de ermitaño.

²³ Noticias sobre este famoso eremita en la ed. de A. HUERGA, *Declaración del Apocalipsis*. Madrid, 1999, y en M. MARTINS, «Gregorio López, o anacoreta das Indias», in *Broteria*, 36 (1973), 365-376 y «Gregorio Lopes, o pre-quietista do deserto», *Ibidem*, 456-467. Véase también en este sentido la carta al jesuita Pereyra, sobre un «autillo» en la ciudad de Córdoba en que salió condenado por hipócrita, embustero y alumbrado, el ermitaño Juan de Jesús (en «Cartas de algunos Padres de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la monarquía entre los años 1634 y 1648», in BAE, 13 (1861), 162-3.

²⁴ Bernardino de VILLEGAS, *La esposa de Christo, instruída con la vida de santa Lutgarda*. Madrid, 1625, 314.

Todo ello alcanza su resultado previsto en la práctica desaparición de esta expresión singular de lo que es la pulsión de desapego del mundo, que hoy nos resulta así doblemente lejana, doblemente ausente de nuestro mundo conceptual, en el que se ha convertido en exótica²⁵.

Ausencia del momento contemporáneo que se inicia con la Ilustración; desaparición de lo eremítico radical, tanto más, por cuanto ciertamente fue nuestra geografía de entre toda la occidental y europea, el lugar donde con más intensidad se vivieron estas prácticas, especialmente durante los siglos XVI y XVII. Apagamiento de lo que fue la intensidad primera de esta figura debido a todo tipo de razones, entre las que quiero aducir una de carácter simbólico; quizá, por que como afirmaba Fray Juan del Sacramento en una *Crónica*:

Siendo la nación española la más a propósito de las europeas para el retiro, soledad y clausura, por ser la más occidental y, como tal, la más grave, reportada y seria, propiedades como naturales y congénitas de la vida solitaria, notoriamente excede Portugal a España por ser la parte del mundo donde el sol, totalmente desengañado, se retira, fenece y sepulta²⁶.

Es aquí donde resalta la conexión que existe entre esto que sería un aspecto particular y extremo de la historia de la espiritualidad cristiana y el tema más general de una pobreza y una súbita escasez de medios que hubiera acaecido en la Península, y que se revela particularmente en la crisis de fines del siglo XVI, empujando a diversos grupos de hombres a vivir sus vidas desafectadas del orden social y de sus condicionamientos²⁷.

Y es que las prácticas anacoréticas vienen a coincidir, al menos superficialmente, con los sistemas de vida a que se ve abocada toda la clase social de los pobres y miserables. En realidad, la vida eremítica procede a una

²⁵ El asunto en su dimensión histórica ha sido abordado por A. SAINT-SAËNS, *La nostalgie du désert...*

²⁶ Fray Juan del SACRAMENTO, *Chronica de Carmelitas descalços particular da provincia de S. Philippe do Reino de Portugal e sus conquistas*, II. Lisboa, 53. Siguiendo esta argumentación, parece lógico que la praxis eremítica fuera más frecuente en el Oeste peninsular, véase al caso J. GARCÍA ORO, «Los frailes del Santo Evangelio. El eremitismo franciscano en Extremadura». *Edad de Oro*, IX (1991), 77-96. Pero el fenómeno eremítico tiene una dimensión americana, singularmente en Méjico, sobre lo que puede consultarse de Francisco de FLORENCIA. S. J. su *Descripción histórica, y moral del yermo de San Miguel... en el Reyno de la Nueva España*. Cádiz, 1689, así como la anónima *Fundación de este Santo Desierto de Nuestra Señora del Carmen de Nueva España, su traslación del primer sitio que hoy tiene. Sus maravillas, prenuncios y progresos hasta el año de 1734* (Ms. en el Archivo Histórico de Museo Nacional de México). También, a ese mismo propósito, el «libro cuarto» de Fray Agustín de la MADRE DE DIOS *Tesoro escondido... Véase sobre estos aspectos de los «desiertos» mexicanos*, E. BÁEZ MACÍAS, *El santo Desierto*. México, 1981.

²⁷ Véanse entre otros, y en relación a la dimensión religiosa, «La figura del pobre», en J. CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa*. Barcelona, 1985, 461-80.

real y activa valoración simbólica de la nuda pobreza. Ello resonará largamente en el espacio barroco en aquella pregunta que, todavía en 1671, se hacía Baños de Velasco:

Qué eres, hombre, sino puedes ser nada?²⁸

Más allá de esta primera homología entre ermitaños y pobres errantes que encontramos, y de la que los testimonios de época dan cumplida fe, por entonces los anacoretas peregrinos y demás castas de penitentes entran en colisión, y hasta llegan a confundirse en la mentalidad popular, con las vidas de los forajidos y perseguidos por la justicia, de los rezadores, falsos mendigos, salteadores de caminos, pedigüños, seres asociales, locos²⁹ y otras raleas de embaucadores, falsos profetas, milagreros, endemoniados y hasta salvajes y pastores³⁰. En fin, se trata de toda una categoría de pobres, voluntarios o forzados, que tiende hacia la homogeneización y que se ven exiliados a los márgenes de la vida urbana de ese tiempo.

Las selvas, los desiertos, las soledades literarias, las «peñas pobres» y hasta las peñas «montianas»³¹ y «yermos de Escalaceli»³² se ven en la época que estudiamos habitadas por estos que son, tanto marginados reales, forajidos de un orden legal, podríamos decir, como, y es el caso propiamente de lo eremítico, autoexiliados del orden profano del siglo. Sus hábitos y comportamientos, es el caso, no permitirán distinguirlos claramente. Y de ahí nace la explicación de su pronta decadencia y su rápida desaparición en la historia.

Antes de que esto suceda, es decir, de que la Iglesia oficial abandone la vía de promoción de la vida eremítica libre o de que la regule en organizaciones cenobíticas de carácter mixto, se asistirá a un intento de reglamentación de las «flores del Yermo», a través de una oleada de textos cuyas fechas se sitúan ampliamente entre fines del XVI y comienzos del XVII, y cuyo redactor más

²⁸ *El sabio en la pobreza. Comentarios estoycos y históricos a Séneca*. Madrid, [pero 1671]

²⁹ El testimonio del llamado «Loco don Amaro», en la Sevilla del XVII, muestra esta proximidad entre locos y ermitaños, pues allí leemos como don Amaro estuvo: «Predicando a los loqueros de la Casa de Inocentes, los cuales vestían desde entonces como ermitaños» (en *Sermones predicables del Loco Don Amaro*. Madrid, 1987, 137).

³⁰ Todas estas figuras han sido vinculadas con el eremitismo por A. del RÍO, «Figuras al margen: algunas notas sobre ermitaños, salvajes y pastores en tiempos de Juan Del Encina», en *Humanismo y Literatura en tiempos de Juan del Encina*. Salamanca, 1999, 147-163.

³¹ Me refiero al retiro de Arías Montano en la sierra de Aracena, recientemente estudiado por C. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ. *La Peña y Arías Montano*. Huelva, 1999.

³² Véase sobre el retiro de Fray Luis de Granada, A. HUERGA, «Fray Luis de Granada en Escalaceli», en *Hispania*, 10 (1950), 297-335.

singular va a ser Antonio Daza, con su *Vida espiritual para ermitaños* y sus *Ejercicios espirituales para los que viven la vida solitaria*³³

De la historia al texto.

Los conflictos internos a la *máquina* eclesial, y que derivan de la integración en ella de una comunidad irreductible, informan el imaginario de la época, determinando el procesamiento, a través de una larga cadena de textos, de la figura, a todas luces ambigua, del anacoreta³⁴. Figura que produce en este entorno y en este tiempo a un primer San Juan de la Cruz – el San Juan ermitaño de Duruelo y de Mancera; también al Ignacio de Loyola, retirado a su cueva de Manresa –, pero que del mismo modo generan, en el otro lado del espectro, las peripecias de marginación y abierta delincuencia de un Antón de la Fuente, llamado «El Peregrino»³⁵, así como de otros anacoretas, sobre los que, no sabemos si justamente o no, se abatió en su tiempo una tormenta de persecución y castigo.

Constatemos una vez más, antes de pasar a los textos prometidos, el hecho de la desaparición histórica del personaje problemático que articula su existencia en torno a los ideales anacoréticos. En términos generales no sobrevive, no pudo hacerlo, mucho más allá de la segunda mitad del siglo XVIII. Su mensaje se extingue, como tantas cosas lo hicieron entonces, en el Siglo de las Luces.

El cuerpo anacorético, las «flores y pasmos del yermo», la «carne eremítica»³⁶, se ve denigrada hasta la infamación en los textos de ideología ilustrada. Los ideales de extema pobreza y soledad voluntaria que sustentan esas vidas, otrora ejemplares, se ven satíricamente convertidos en gula encubierta e hipócrita, mientras las yerbas y los ayunos a que se entregan externamente se han transmutado en hipocresía de una práctica exterior, que en la intimidad de los espacios se ve transmutada en un amor desmedido a la buena vida y a la vianda, como testimonia el largo poema de Samaniego, que describe,

³³ Zaragoza, 1611 y Roma, 1616. respectivamente. Véase también Antonia de LA CRUZ, *Vida solitaria y eremítica* (ms. 3859; B.N.M.) y Jorge de SAN JORGE, *El solitario contemplativo*, de 1616. Debo la referencia al manuscrito de Antonio de la Cruz a mi amigo y colega Jacobo Sanz.

³⁴ Se trata, tanto de una apología como de una denigración, en los términos expresados por A. SAINT SÄENS, «Apology and Denigration of the Eremitical Body during the Spanish Golden Age», en *Religion, Body and Gender in Early Modern Spain*. San Francisco, 1991, 80-91. Y ahora también, *Valets de Dieu, suppôts du diable. Ermites et Réforme Catholique dans l'Espagne des Habsbourg (1550-1700)*. New Orleans, 1999.

³⁵ Sobre este célebre ermitaño perseguido por la Inquisición, véase A. SAINT-SÄENS, «Anton de la Fuente, ermite pélerin de Castille au XVII éme siecle», en *Historie, Economie, Société* (1986), p 35-50.

³⁶ Como, en efecto, así calificaba Blas ANTONIO DE CEBALLOS a San Antonio Abad, en su libro *Flores del Yermo, pasmo de Egypto...*

antes de la Desamortización de Mendizaval, lo que fue uno de los últimos reductos de eremitismo de la España del XVIII, el desierto carmelitano de Bilbao, donde:

[el paseante] con silencioso paso se previene
a entrar en lo escondido del Desierto:
todo se le presenta como muerto;
duda si es panteón; pero ya escucha
o freir una trucha,
o bien que el remangado fraile cocinero
alborota el cobarde gallinero³⁷.

La dieta anacorética y el «Yermo de Hipocresía»

Por cierto, gallinas, ¿podría pensarse que los anacoretas, en los términos en que yo los he descrito, pueden tener algo que ver con las gallinas. Esas aves de corral que se llevaban los desvelos del común de las gentes en la España del Siglo de Oro, y que son la base e, incluso, por decirlo así, la alegría del sistema alimentario en esta geografía?³⁸

Preguntarnos por las gallinas es introducirnos en la realidad determinante de una dieta anacorética, de una gastronomía de los solitarios y penitentes ermitaños³⁹, y es también – y eso es lo que nos importa ahora –

³⁷ El texto de Félix MARÍA DE SAMANIEGO se encuentra manuscrito, por ejemplo, en el denominado *Cancionero del siglo XVIII* de la B.N. de Madrid, Ms. 37-51, fols. 4-10. La primera edición impresa del mismo se llevó a cabo en la edición de E. MENDÍVIL Y F. SILVELA, *Biblioteca Selecta de la Literatura Española*, IV. Burdeos, Im de la Walle, 1819, 586 y ss. Da cuenta de algunas peculiaridades del texto E. PALACIOS FERNÁNDEZ, *Vida y obra de Samaniego*. Vitoria, 1975, 309-13.

³⁸ M. JOLY, «L'Idéologie de la poule au pot: les avatars de la *Olla podrida*», en A. REDONDO (ed.), *Le corps dans la société espagnole del XVI et XVII siècles*. París, La Sorbonne, 1990, 103-13, y, también, M.C. SIMÓN PALMER, *La alimentación y sus circunstancias en el Real Alcazar de Madrid*. Madrid, 1982; J.A. MARAVALL, *La literatura picaresca vista desde la historia social*. Madrid, 1986 y M. SANTAMARÍA ARNAIZ, «La alimentación», en J. N. ALCALÁ ZAMORA (ed.), *La vida cotidiana en la España de Velázquez*. Madrid, 1989, 305-336.

³⁹ Una singular prueba del valor simbólico que alcanza la carne de gallina en el imaginario de los observantes exigentes, lo ofrece una prédica del *Loco Don Amaro*, en la Sevilla del XVII, donde en clave humorística comenta el orador sacro-profano: «Predicando un domingo pasado un fraile muy ponderativo, decía que san Elías hacía más de mil años se mantenía vivo sin comer ni haber en el paraíso. Yo, por no alborotar el calzonal, no quise hablar palabra; pero ahora que veo aquellos dos frailecitos del Carmen, que serán sus discípulos, no puedo dejar de preguntarles. Díganme, padres: ¿hace Dios milagros sin necesidad? Me responderán que no; pues ya los tengo cogidos: ¿Pueden negarme que en el Paraíso hay pavos, gallinas, capones, perdices y todo género de animales y fruta? Pues siendo san Elías fraile, y habiendo en el Paraíso aves, animales y fruta, ¿quiere el cornudo fraile ponderativo que se sustente como los órganos, sin qué ni para qué?» (en L. ESTEPA, *Sermones predicables del Loco Don Amaro*. Madrid, 1987, 224). Por otro lado, la dieta pone en pie

entrar de lleno en una, la más significativa de las novelas que en el Siglo de Oro acogen la figura del ermitaño, cosa que sucede en el capítulo XXIV de la segunda parte del *Quijote*⁴⁰.

Evoco el recuerdo de la novela cervantina, en concreto del episodio situado inmediatamente después de la salida del Hidalgo de la Cueva de Montesinos. El «primo erudito», Sancho y el mismo D. Quijote, comentando los sucesos relativos a ese viaje iniciático recién ocurrido, deciden dirigirse a algún lugar donde recogerse en la noche, y es entonces cuando *el Primo* recuerda que existe en las cercanías una ermita y un ermitaño. Los lectores nunca llegaremos a ver a ese ermitaño, pero la pregunta de Sancho y la contestación del Quijote nos permiten hacer una suposición sobre la verdadera entidad de esa su vida, en principio dedicada a los sacrificios y a la ejemplaridad.

En efecto, al mero nombre de ermitaño, Sancho interrumpe al *Primo* y le espeta: «¿Tiene por ventura gallinas el tal ermitaño?». La contestación también inmediata del Hidalgo de la Mancha nos sitúa ante esas dos temporalidades que antes tratábamos de ubicar: un primitivo cristianismo exigente y una actualidad – la de la España del tránsito entre el XVI y XVII –, marcada por un relajamiento y una hipocresía que desvirtúa el valor mismo de las palabras de prestigio. «Pocos ermitaños están sin ellas», responde, pues, Don Quijote, y continúa: «porque no son los que agora se usan como aquellos de los desiertos de Egipto, que se vestían de hojas de palma y comían raíces de la tierra».

Las gallinas, en efecto, marcan la frontera entre prácticas rigurosas y atenuadas; marcan, o marcaban en la época, la frontera entre órdenes «conventuales», es decir, órdenes que siguen la Regla según las mitigaciones de los otorgamientos pontificios, de un lado, y «observantes» o reformados, que reclaman para sí todo el rigor de esa misma Regla, entendida *sine glossa*, es decir, sin atenuación alguna en sus exigencias fundadoras, de outro.⁴¹ Estos últimos se prohíben las gallinas; los primeros, sin embargo, dotarán a sus conventos de extensos establos, de bien provistas huertas y, muy

un imaginario de la corporalidad cristiana que ha sido en parte explorado por M. CESAREO, «Menú y emplazamientos de la corporalidad barroca», en M. MORANA (ed.), *Relecturas del Barroco de Indias*. Hanover, 1994, 185-221.

⁴⁰ Sobre la presencia de eremitas en las novelas siglodoristas, véase B. CHANOT, «Presencia de ermitaños en algunas novelas del Siglo de Oro», en *Bulletin Hispanique*, LXXXII, 1 y 2 (1980), 59-80.

⁴¹ Dado que la *regula benedicti* y la interpretación que de la misma se hace en las *Constitutiones Camaldulenses* y en el *Statuto Ordinis Carthesiensis* prohíbe terminantemente los volátiles. Véase sobre el tema A. LINAGE CONDE, «La enfermedad, el alimento y el sueño en algunas reglas monásticas», en *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, 6 (1967), 61-86.

particularmente, de nutridos gallineros⁴². Las ordenaciones para la Regla reformada de San Francisco, a partir de mediados del XVI, denominada «la descalcez de san Francisco», contemplan en su artículo 4 una dieta que a nosotros nos parece severa, a tenor de lo que se manifiesta en el capítulo cervantino:

Item por cuanto sabemos que toda la observancia de nuestra profesión consiste principalmente en la guarda de la santa pobreza [...] se ordena que no se demande para los frailes sanos carne ni pescado, ni vinos, ni *huevos*, salvo las limosnas cotidianas, en las cuales no se demande cosas señaladas: mas recíbese lo que se ofrece, salvo perdices, *gallinas* y otras cosas semejantes⁴³.

Como se va viendo, el ermitaño de la segunda parte del *Quijote*, con su famoso gallinero, no ha ido en sus prácticas piadosas mucho más allá de lo que ya iban los miembros de las órdenes reformadas a la altura de 1561; sus gallinas revelan que sus deseos de pobreza, soledad, exceso en las penitencias, y la misma espectacularidad que reviste su retiro y hábito, son esencialmente hipócritas, dado que le hubiera bastado entrar en una orden descalza para cumplir esas mismas aspiraciones, insinuándose así, más que la verdad de una vida penitente que no admite coerciones en sus prácticas, pues que las desea extremas y rigurosas, el deseo de una vida libertaria, entregada, como más adelante veremos, a todo tipo de desórdenes, y desde luego alejada de toda fiscalidad, de toda mirada coercitiva, reglamentadora, que es lo que en primera lectura va a terminar significando ser un ermitaño en la España de los siglos XVI y XVII⁴⁴.

Esa primera falsificación e infracción de los ideales eremíticos que se revela en la vida del ausente ermitaño del capítulo II, 24 de la obra cervantina, el cual, desde luego, no ha convertido su espacio, su «desierto», en esa «fábrica de aniquilación» de la que hablan los apologistas del anacoretismo⁴⁵, es,

⁴² Sobre este problema de las reformas y observancias, véase J. García Oro, «Reformas y observancias», en M. J. MANCHO (ed.), *En torno a la mística*. Salamanca, 1990, 11-27.

⁴³ Cit. por V. GONZÁLEZ RAMOS, *Biografía de San Pedro de Alcántara. Apoyo a la reforma teresiana*. Plasencia, 1982, 159.

⁴⁴ Esta hipocresía o doblez de la vida de penitencia, es, precisamente, la que va a ser denunciada múltiples veces desde los textos literarios. De entre la variedad de testimonios que cabría aducir, señalemos, por el momento, uno solamente: el capítulo del *Criticón* dedicado al «hiermo de Hipocrinda».

⁴⁵ La figura del ermitaño es utilizada de modo ejemplarista en contextos educativos y pedagógicos, de tanta difusión hacia 1625 como el del *Arte de bien morir*, que acompañaba el *Espejo de cristal fino*, de Pedro ESPINOSA, obra de lectura en las escuelas para los que habían superado las primeras letras o *catón*. Ciertamente la visita de Don Quijote y Sancho a la ermita prefigura la situación de partida que aparece en el *Arte de bien morir*, donde un mercader extraviado en el bosque encuentra

naturalmente, señalada, con una buena dosis de humor, por el príncipe de los moralistas españoles, Don Quijote de la Mancha, quién, a propósito de las mismas gallinas, se extiende en juicios sobre la realidad moral del fenómeno ermitaño diciendo:

Y no se entienda que por decir bien de aquellos [los ermitaños de los desiertos de Egipto] no lo digo de aquéstos, sino que quiero decir que al rigor y estrechez de entonces no llegan las penitencias de los de agora; pero no por esto dejan de ser todos buenos: a lo menos, yo por buenos los juzgo; y cuando todo corra turbio, menos mal hace el hipócrita que se finge bueno que el público pecador.

Volvería todavía a las gallinas para decir que el dominio que éstas ocupan en el espacio próximo del hombre es particularmente rechazado por las órdenes exigentes; particularmente rechazado, sobre todo, en el mundo de la reforma carmelitana, donde como es sabido por las *Fundaciones*, los espacios y baldíos libres intraconventuales eran resemantizados hacia un sentido sacro, y elegidos entonces, siguiendo el ejemplo y las propuestas de la madre fundadora, como lugar de elevación en ellos de sacromontes, *vía crucis* o también ermitas y conventicos particulares⁴⁶, de los que se ha retirado toda alusión al pensamiento de sustento humano, que la gallina tan perfectamente simboliza⁴⁷.

Quizá en nombre de todas estas derivas simbólicas a que la «gallina» se presta, los primeros capítulos de la *Vida* teresiana, nos informan de que la Santa en su casa natal convirtió todo el lugar donde tradicionalmente campa y gobierna lo gallináceo y derivados en un territorio de juegos sacros. Espacio,

un ermitaño y, lejos de interesarse por el alimento y la bebida, como le ocurre a Sancho, pide al penitente que le enseñe el «arte de bien morir».

⁴⁶ Sobre este aspecto muy particular de la resemantización del espacio monástico, a través de fórmulas de referencia eremítica, véase J. M. MUÑOZ JIMÉNEZ, «Yermos y Sacromontes: itinerarios de *Vía crucis* en los desiertos carmelitanos», en AAVV, *Los caminos del arte. VI Congreso Español de Historia del Arte*. Santiago de Compostela, 1989, 231-57.

⁴⁷ Y del que quizá se esté eliminando también una referencialidad sexual a que el animal volátil de corral queda avocado en la sociedad de su tiempo. Pues, en efecto, la gallina tiene un largo tránsito en el género de equívocos y refranes vulgares con matiz obsceno (Véase C.J. CELA, *Diccionario secreto*. 2. Madrid, 1958, 516-525). Mientras, el descaro y la explicitud de referencias sexuales son comunes a las representaciones italianas y flamencas de mujeres en contacto – como vendedoras o poseedoras – con el mundo de la «gallina» (Véase sobre ello E. de JONGH, «Erótica in vogelperfectief», *Simiolus*, III/ 1 – 1968-1969 –, 22-74). Cosa esta última que tal vez pone en evidencia un tipo especial de «naturaleza muerta» con vendedora de gallinas, como la que realizara el bodegonista Alejandro de Loarte, en su *La gallinera*, una obra de 1626 (Sobre esta obra en particular, y sobre las implicaciones que aquí hemos sugerido, véase P. CHERRY, *Arte y naturaleza. El bodegón español en el Siglo de Oro*. Madrid, 1999, 91-93). Bajo estas luces, tal vez habría que revisar la obra contemporánea de R. J. SENDER, *Las gallinas de Cervantes*.

precisamente, donde ella y su hermano levantaron ermitas y santos lugares⁴⁸. Allí donde la gallina no está, amanece, como intuía el genio hedonista de Sancho, la pobreza voluntaria, la aspereza y el maltrato del cuerpo; es decir, la negación misma de lo que la vida ofrece como lujo, y es ello lo que conforma lo nuclear del relanzamiento de los ideales eremíticos en la España de la primera reforma y de la Contrarreforma⁴⁹. En consonancia con esta fascinación por la ascesis, el San Ignacio de las penitencias en Manresa hace de esta vianda un punto de fuerza, prueba de toda tentación, como explica en su *Autobiografía*:

Y perseverando en la abstinencia de no comer carne, y estando firme en ella, que por ningún modo pensaba mudarse, un día a la mañana, cuando fue levantado, se le representó carne para comer, como que la viese con ojos corporales, sin haber precedido ningún deseo della; y le vino también juntamente un gran asenso de la voluntad para que allí adelante la comiese...⁵⁰.

La «dieta eremítica», en esencia «dieta secante», que elimina la humedad del organismo, ciertamente no incluye la carne (se funda precisamente sobre la «derrota de la carne»⁵¹), y ni siquiera la preocupación general por el sustento, como Sebastián de Covarrubias, en su emblema *relicturo satis*, explica:

Con muy poco se contentaría nuestra naturaleza, para el sustento de nuestro cuerpo, sino le acostubrasedmos al regalo, y a la superfluidad. Buen exemplo tenemos en los Sanctos Padres del Yermo, que con perpetuo ayuno, y continúa abstinencia, han passado la vida, y vivido muchos más años que los regalados, y viciosos⁵².

⁴⁸Lo cuenta Fray Gracián de LA MADRE DE DIOS, en *Teresa de Jesús. Escritos*. Madrid, 1879, 489.

⁴⁹Sobre la «decepción de la comida» como estrategia ascética en la Contrarreforma y lo que es su probable reflejo en el mundo de las naturalezas muertas con carnes, frutas y pescados, véase M. N. TAGARD, «Juan Sánchez Cotán and the deception of Food in Seventeenth Century Spanish Still Life Painting», *Phaeton* (1990), 76-80.

⁵⁰San Ignacio DE LOYOLA, «Autobiografía» en *Obras Completas*, Madrid, 1957, 47.

⁵¹Sobre esta derrota de la carne y «apostolado vegetariano» tal y como se vive en el interior de una orden de extremada observancia, en este caso La Cartuja, véase Juan de MADARIAGA, *Vida del Seráfico Padre San Bruno. Patriarca de la Cartuja, con el origen y principio y costumbres desta sagrada religión*. Valencia, 1596, 130-168.

⁵²Centuria III, emblema 21, *Emblemas morales*. Madrid, 1610.

La habitación en el Desierto.

Y ya que antes estábamos en los territorios de un urbanismo, es decir, del espacio singular que el hombre construye y habita, el cual es la primera expresión de su verdadera relación con los bienes del mundo, ¿qué hay de nuevo en el capítulo II, 24 del *Quijote* cervantino en punto a habitáculo eremítico; espacio penitencial, por definición, y lugar este, a lo menos teóricamente, que debe simbolizar la pobreza extrema, la pobreza voluntaria?

Lo primero que tenemos que constatar en este punto, es que el espacio eremítico propiamente no es, no ha sido nunca – menos en los primitivos tiempos a los que D. Quijote se refería más arriba – un espacio verdaderamente edificado, construido. El eremita tiene como lugar natural de su praxis piadosa el lugar fuera de todo lugar, la habitación a la intemperie, la geografía en su desnudez esencial; la cueva, el abrigo, el enramado..., su opción ha sido la de:

Trocar retretes a riscos
blandos estrados a breñas⁵³.

A lo máximo, el eremita puebla ese lugar utilizando los elementos de una orografía ya preexistente: la gruta de san Jerónimo, la ruina romana que utiliza Simón...⁵⁴

La nostalgia eremítica, activa en algunas mentalidades de la España del Siglo de Oro, vuelca en la vivienda del penitente su imaginario, justamente para marcar en ella la evidencia de que, como dice San Pablo (*Filipenses*, 3, 2), «nuestra ciudadanía está en los cielos». Se trata, en efecto, de conseguir una especie de sofisticación en la pobreza, una protodesnudez; se trata de habitar un espacio despojado, un dominio en donde lo humano roza con lo animal. De ello dará cuenta, creo que muy cumplidamente, toda la iconografía eremítica, que, empezando por la propia Magdalena y por San Jerónimo, llegan a expresar de

⁵³ Pedro Calderón de LA BARCA, *No hay instante sin milagro*, en *Autos Sacramentales*. Madrid, 1717, V, 307.

⁵⁴ Todo con una decidida voluntad de apartarse del modelo triunfante de lo urbano. Así, DIDACASTILLO escribe en su *Aula Dei*:

En estas soledades
sus fieles moradores
huyen de la confusa Babilonia
de soberbias ciudades,
y tratan solamente,
anhelando a la patria apetecida
el negocio más grande de la vida.

«(Aula Dei. *Cartuxa Real de Zaragoza* [...] *Describe la vida de sus monges, acusa, la vanidad del siglo, acuerda, las memorias de la muerte*». Zaragoza, 1637).

modo muy gráfico el singular territorio en que habitan estos protopobres y archimiseros voluntarios⁵⁵.

La estrechez es, así, una primera condición que se dan a sí mismas estas vidas, que quieren recordar diariamente la ejemplaridad de los solitarios Padres del Desierto. La ordenanzas franciscanas reformadas descalzas, por ejemplo, son severísimas en este punto:

El cuarto donde ha de estar el refectorio y los demás de la casa tengan ocho pies a lo menos de ancho y nueve pies a lo más; y en ellos se repartan la sacristía, portería y una enfermería baja. Los tránsitos de toda la casa bajos y altos tengan tres pies y medio de ancho; los lavatorios y necesarias estén fuera del cuarto a teja vana. En los altos de estos cuartos se hagan las celdas y sean de siete palmos de vara y la que más de siete pies...

Frente a estas reglamentaciones, enseguida, como veremos, secundadas y sobrepasadas por los poseedores de una espiritualidad deseosa de conectar con los viejos tiempos, se alza la vivienda de nuestro ausente ermitaño del capítulo II, 24. Es el *Primo* quien la describe al proponerla (y eso mismo ya es un dislate y una severa contradicción con el imaginario topológico de la praxis anacorética) como lugar de cómoda recogida de los tres viajeros:

Junto con la ermita – dice «el primo» – tiene una pequeña casa [el ermitaño], que él ha labrado a su costa; pero con todo, aunque chica, es capaz de recibir huéspedes.

El fragmento es interesante, y, de nuevo, delimita el campo de una realidad que bajo cobertura de normalidad – y ahí reside la ironía cervantina – revela una profunda contradicción *in terminis*. «Casa labrada y a su costa; casa capaz de albergar viajeros...». Veamos que dice de nuevo la Teresa de Jesús, que conservó en todos sus días una tensión reveladora de profundos sentimientos solitarios y eremíticos, los cuales, sin embargo, como es sabido, tuvo que reprimir en sí y en otros y otras para cumplir su tarea reformadora. «No haga casa labrada ...», rezan las constituciones. En cuanto a esa «costa» – a costa del propio ermitaño, se entiende –, no puede tomarse sino como una sangrienta ironía cervantina, por cuanto el primer alejamiento que cumple el eremita verdadero es el del valor símbolo de todo valor que entra en un régimen de incompatibilidad con él; me refiero, claro está, al dinero.

⁵⁵ Ello a través, singularmente, de series iconográficas que tuvieron en la época gran éxito y difusión. Véase el estudio de una de ellas en A. GARCÍA SANZ y J. MARTÍNEZ CUESTA, «La serie iconográfica de ermitaños del Monasterio de las Descalzas Reales», en *Cuadernos de Arte e Iconografía*, IV/7 (1991), 291-305.

Es tanto el alejamiento de este signo negador del espíritu, que, de nuevo, en el marco de las vidas acogidas a la pobreza voluntaria, aquel sólo emerge en la forma de un fluido que viene siempre de otros – negando así toda pertenencia, todo derecho sobre él mismo –, específicamente cuando, como escribe de nuevo Teresa de Jesús, en el capítulo de *Camino de perfección* dedicado al bien que hay en la pobreza, ese mismo flujo del capital ha salido siempre de los pobres y no puede, en consecuencia, alimentar la construcción de grandes, cómodas viviendas de las gentes que se tienen a sí mismas como «de religión»:

Muy mal parece, hijas mías, que de la hacienda de los pobrecicos se hagan grandes casas: no lo permita Dios, sino pobres en todo y que sea chica nuestra casa ⁵⁶.

La posesión de dinero; la construcción por mano de otros; el habitáculo preparado para contingencias y viajeros, niega en todos sus términos la verdad de una aspiración a la vida eremítica, y juega sobre el fondo de lo que entonces se sabía sobre esas mismas aspiraciones, tal y como habían sido conducidas por solitarios y santos ejemplares en toda la geografía española.

Este eremita invisible del que nos venimos ocupando, es hecho hablar por Cervantes de modo muy elocuente, pues le conocemos por sus pertenencias y vivienda, justamente por aquello por lo que no podría ser en rigor reconocido uno de aquellos primitivos «ebrios de Dios»⁵⁷, como se les denomina tradicionalmente, de alguno de los cuales las leyendas piadosas nos informan de que a menudo era imposible localizar su lugar de ascesis. Y todo porque éste, en propiedad, no se diferenciaba mucho del espacio natural que alberga a la fiera.

Por lo que vamos sabiendo de él, el ermitaño cervantino es la contrafigura misma de esos otros penitentes y solitarios cuya fórmula de compromiso se realiza a través, precisamente, de una voluntaria sujeción a las normas de pobreza y penitencia establecidas por los primitivos Padres del Desierto. En ellos, la «casa labrada» se convierte en una mera acumulación de materiales naturales, que ofrecen una mínima protección a su habitante. Fray José de Santa Teresa describe estas viviendas ermitañas a comienzos del siglo XVII como auténticos monumentos de pobreza:

⁵⁶ Santa Teresa DE JESÚS, *Camino de perfección*. Madrid, 1976, 35. Sobre este modelo al que se ajusta la vivienda monástica con aspiraciones eremíticas, véase Fray Mateo de SAN JOSÉ, «Cánon arquitectónico de la legislación carmelitana», *El Monte Carmelo* (1948), 117-21; J. M. MUÑOZ JIMÉNEZ, «La arquitectura de los desiertos carmelitanos», *El Monte Carmelo* (1989), 407-31 y L. PATTEA, «La tipología dei Santi Deserti», en *Storia e Tipologia. Cinque Saggi sull'architettura del Passato*. Milano, 1989.

⁵⁷ J. LACARRIERE, *Los hombres ebrios de ...*

A lo dicho – escribe – sólo se ofrece advertir la pobreza grande con que todo está edificado. Las unas y otras ermitas conservan la estrechura que pide tan pobre instituto, el lucido de las paredes es pardo, de barro silvestre, el suelo terrizo [...] Todo está predicando desprecio de las riquezas...⁵⁸

El ermitaño cervantino, no es, ciertamente, el peregrino que fue, por ejemplo, san Ignacio en Manresa: la casa «a su costa» le separa en este caso de la cueva que eligió San Ignacio, y a la cual amenudo después la memoria del santo retorna con nostalgia, consagrándola en sus escritos como auténtica «casa del espíritu»⁵⁹.

Asimismo, esta casa «para huéspedes y viajeros» que tiene el «solitario» de las cercanías de la Cueva de Montesinos, parece tener muy poco que ver con otras condiciones reales en que habitaron otros hombres poseídos de los mismos ideales eremíticos. El primero de ellos, claro es, el propio san Juan de la Cruz. Duruelo, el lugar elegido por el Santo para inaugurar la vía reformada de experiencia cenobítica, es una casita en cuyo arreglo san Juan trabaja como peón (es decir; la labra en este caso tampoco fue «a su costa») el breve término de un día. Teresa de Jesús relata sus impresiones del conventillo o ermita, recién terminada cuando ella la visita describiéndola:

Como entré allí quedéme espantada de ver el espíritu que el señor había puesto allí. Y no era yo sola, que dos mercaderes que habían venido de Medina hasta allí conmigo, que eran mis amigos, no hacían otra cosa sino llorar ¡Tenían tantas cruces, tantas calaveras!» [y prosigue] «Tenían a los dos rincones hacia la iglesia, dos lugarillos, adonde no podían estar sino echados o sentados, llenos de heno (porque el lugar era muy frío y el tejado casi les daba en las cabezas), con dos ventanillas hacia el altar, y dos piedras por cabeceras y allí sus cruces y calaveras⁶⁰.

En Sevilla, un compañero de san Juan de retiro, describirá en términos parecidos las estancias donde habitan los exigentes reformados:

La habitación era tan estrecha, que en dos ermiticas que tenían no podían estar sino de rodillas o sentados. Muchas mañanas se hallaban cubiertos de nieve⁶¹.

⁵⁸ Fray José de SANTA TERESA, *Historia general de los Padres Carmelitas Descalzos*. Madrid, 1683, 226.

⁵⁹ Sobre el tema de la presencia de un sentimiento eremítico en el primer san Ignacio, véase A. SAINT-SAËNS, «Ignace de Loyola devant l'érémisme», *Mélanges de l'école Française de Rome*, 102/1 (1990), 191-209.

⁶⁰ Santa Teresa DE JESÚS, *Fundaciones*, ca 14.

⁶¹ Fray Agustín de SAN JOSÉ, en el legajo titulado *Fragments historiques para la vida de nuestro santo Padre fray Juan de la Cruz*. Ms. 8568 de la B.N. de Madrid, fol. 290.

Malos lugares estos, para un Sancho Panza, quién desde luego no debió creer que estas penitencias se llevaran en la ermita hacia la que con tanto contento aguijó su burro.

Y sin embargo, la España eremítica había consolidado por entonces una imagen propia del espacio ascético por excelencia, cosa que en buena lógica no podía haber olvidado Sancho⁶².

A lo largo de todo el siglo XVI, uno de los santos más populares de la nueva espiritualidad, San Pedro de Alcántara, ejemplariza al mundo hispano con unas penitencias, enseguida difundidas y copiadas por otros anacoretas que buscan a su vez la superación y sobrepuja en la expresión de lo que son los ideales de pobreza y penitencia⁶³. En el convento del Palancar, donde San Pedro de Alcántara aventura los primeros pasos de su reforma, llegan a su paroxismo las coerciones voluntarias destinadas a doblegar todo deseo, y a proscribir todo bien material en los contornos donde la nueva vida de piedad tiene su asiento.

La resolución en el marco de esta geografía esplendorosa es la de ocupar el mínimo espacio vital: doce frailes se determinan así a vivir en un espacio cuyas medidas están prescritas: treinta y dos pies de longitud por veintiocho de latitud (unos nueve metros y medio por ocho y medio); no hay ventana por donde entre la luz y la puerta de acceso al eremitorio es, aún hoy, tan limitada y angosta, que es preciso bajar la cabeza y ponerse de lado. El propio san Pedro de Alcántara, en homenaje a aquel san Alejo que pasó sus días sin moverse del hueco de la escalera de la casa paterna que habitaba, practicando una suerte de anacoresis esta vez domiciliaria, elige su, digamos, «habitación» en el hueco de una escalera. Jamás desde entonces volverá a habitar un espacio donde pueda estar tendido, donde pueda desplegar lo que fue su famosa estatura y corpulencia.

Una justificación de ello, la proporciona el propio San Pedro de Alcántara, cuando preguntado por la razón de estas disposiciones ascéticas contestaba:

⁶² En efecto, las prácticas solitarias de eremitismo, por la fecha en que Cervantes escribe, resultan ya residualmente sospechosas, pues la tendencia general de la práctica anacóretica había conducido, bajo el grave ejemplo que por entonces estaban dando los desiertos carmelitanos, a una suerte de creación de comunidades regladas o consagradas, que trazando un espacio propio podían alentar una cierta vida común o cenobítica de los ermitaños en un espacio restringido y reconocido. Tal pasa con el ejemplo de los famosos ermitaños de la Sierra de Córdoba, en el llamado «Desierto de la Albayda», de que ha dado cuenta M. Gutiérrez de los GUTIÉRREZ DE LOS RÍOS en sus *Memorias que se conservan de algunos ermitaños que han existido en la Sierra de Córdoba desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*. Córdoba, 1911.

⁶³ Aquí, como ha visto J.A. VALENTE, *Variaciones sobre el pájaro y la red*. Barcelona, 1991, 171 y ss. —, la tensión mística y el reencuentro con el origen eremítico determinan las primeras prácticas de los grandes santos de la Reforma: San Pedro de Alcántara, San Ignacio, Santa Teresa, San Juan...

Razón tengo hermanos y no es otra que los hombres que han de vivir en ella son muertos al mundo y caminan al cielo, y como este camino es muy estrecho y su puerta angosta, conviene que se enseñen desde luego para entrar en el reino de la gloria ⁶⁴.

Argumento que recogerá puntualmente Teresa de Jesús en un pasaje de sus *Fundaciones*, donde escribe sobre este importante punto de las dimensiones del espacio donde debe habitar el penitente:

Verdaderamente he visto haver más espíritu y aun alegría interior, cuando parece que no tienen los cuerpos cómo estar acomodados que después, que ya tienen mucha casa y lo están. Por grande que sea, ¿qué provecho nos trae? Pues sólo de una celda es lo que gozamos contínuo; que ésta sea muy grande y bien labrada, ¿qué nos va?⁶⁵.

Casa, pues, o por mejor decir «sepultura»; espacio de habitación mínima para contener una vidas, que tienen sus modelos en los primeros pobladores de los desiertos de Asiria, aquellos que vivían entre tumbas, y con preferencia entre las ruinas y los fragmentos del orden civilizado, sin nunca construir nada estable. Cuando, en 1558, la fundación del Palancar está concluida – y debo notar que esta fecha es, por ironía, la del comienzo de una muy distinta fábrica, la escurialense, ésta por entonces la más soberbia y costosa de las conocidas –, San Pedro de Alcántara se dirige a sus frailes diciéndoles:

!Hermanos basta esto para frailes pobres; no más; no más! ¡Ay de los que adelante buscaren más y se quisieren mejorar de edificios que hallarán mucho menos de lo que vinieron a buscar! ⁶⁶

Ciertamente Santa Teresa tenía razón, cuando sólo unos años después de ser pronunciadas las palabras de san Pedro de Alcántara, viene a coincidir con D. Quijote, y en el *Libro de su vida*, exclama: ¡Y qué bueno nos lo llevó Dios ahora en el bendito fray Pedro de Alcántara! *No está ya el mundo para sufrir tanta perfección*». ⁶⁷

A pesar del texto del *Quijote*, y a pesar de la denigración que sobre la práctica eremítica se abate a lo largo del siglo XVII, es preciso también decir que, por lo que sabemos, el siglo contempló y dio testimonio de unas vidas de

⁶⁴ Cit. por V. GONZÁLEZ RAMOS, *Biografía de ...*, 201.

⁶⁵ Teresa de JESÚS, *Fundaciones*, XIV.

⁶⁶ En V. GONZÁLEZ RAMOS, *Biografía de ...* 201.

⁶⁷ Teresa de JESÚS, *Libro de su vida*, ca XXVII.

perfección que empiezan precisamente eligiendo como emblema de su radicalidad la singularidad del espacio que habita el ermitaño.

Frente a la descripción sarcástica cervantina, confrontemos ésta, un poco más tardía, de 1674, que encontramos en una obra del escritor místico, Francisco de la Cruz, y que describe un fenómeno que fue habitual entre algunos ermitaños: el dendrismo, la habitación vegetal, la vivienda en la ermita árbol⁶⁸:

Abrí la puerta, que era una estera doblada, y las manos me sirvieron de pies para entrar en ella... Allí no se puede estar si no es medio echado. Hallé una tabla con una piel de cabra y una medio manta, una cruz, una calavera, dos libros, el breviario, un pedazo de corcho, que cubría un cilicio muy riguroso y una disciplina llena de rallo y otra cadena con puntas de acero. En el árbol había un agujero por el cual entraba la luz, una cuerda que tiraba de una campanilla [...], la pared, la puerta y ventana crece con lo demás del árbol, siendo necesario cortarlas para que no cierren la entrada a la luz y al ermitaño [...] Delante de la puerta había un portalillo y encima un cráneo humano y dos huesos cruzados e incrustados en el tronco. En la puerta de entrada se leían estas sublimes palabras: *morituro satis*⁶⁹.

Los árboles, pues, con su referencia vetero y neotestamentaria, se alzan en los yermos como lugar de suficiente abrigo. Su tectónica natural remite simbólicamente al cobertizo desabrigado de la natalidad divina. Como expresamente se reconoce en los episodios de constitución, en 1605, del primer yermo o «desierto» de carmelitas en México:

Debaxo de esta encina pasaron los religiosos desde el día de año nuevo hasta el de la conversión de San Pablo, que son veinticinco días sin tener más abrigo que sus ramas, y unas pobres frazadillas, con que esperaban las nieves, los aguaceros y heladas que al mejor sueño les acometían armadas de rigores. Como en aquellos días está tan a la memoria el desabrigo de Cristo, su establo, su pesebre, se esforzaban con su consideración nuestros buenos ermitaños [...] Quisieron – para imitarle en la chozuela y el heno, más que por buscar abrigo – hacer don enramadas, una en que dijese misa y otra en que se recogiesen, y así

⁶⁸ Esta referencia de la «habitación arbórea» y penitencial, propia de ermitaños extremados, es interpretada como *exemplum* todavía en el texto tardío de Juan de UNDIANO, *Exemplo de solitarios, y vida exemplar del Hermano Martín, solitario del Bosque de Albayda*. Pamplona, 1620.

⁶⁹ Francisco de la CRUZ, *Cinco palabras del Apóstol San Pablo comentadas por el Angélico Doctor* Cit. por la ed. de Madrid, 1680, I, 237.

se efectuó debaxo de la encina, porque escogieron la encina como Elías el enebro, cuando huyendo del mundo se acercaban a aqueste monte de Dios⁷⁰.

La soledad del Desierto

Pero es el momento también de retornar al texto cervantino, donde otra breve especificación, cuyo matiz irónico es muy sutil, nos informa de la verdadera ubicación de esta extraña ermita, de la que, además, su peculiar ermitaño se encuentra, como se recordará, ausente, incumpliendo así con aquel estatismo originario que obligaba al ermitaño, literalmente, a *hechar raíces* en el más corto espacio de suelo.

Volviendo entonces al *Quijote*, quizá se recuerde que en el capítulo que nos sirve de guión para esta reflexión sobre pobreza y eremitismo en la España del Siglo de Oro, un nuevo personaje aparece en el momento mismo en que Don Quijote, el *Primo* y Sancho se dirigen hacia la ermita. Se trata del vecino que contará luego la graciosa peripecia de los regidores y el rebuzno, y que lleva hacia una venta una serie de armas cargadas en una mula; armas para la liza que cree van a protagonizar los dos alcaldes y sus respectivos pueblos.

Este es el personaje que, preguntado por D. Quijote acerca de las armas que lleva como carga, contestará:

Si quisiéredes saber para qué las llevo, en la venta que está *más arriba de la ermita* pienso alojar esta noche; si es que hacéis este mismo camino, allí me hallaréis, donde os contaré maravillas.

«La venta que está más arriba de la ermita...». Extraña ermita ésta, ciertamente; de momento, al parecer no colocada en los riscos, no perdida entre sierras – como aquella otra donde en años inmediatamente anteriores el famoso Arias Montano se constituyera en el eremita ejemplar cantado por Rodrigo Caro⁷¹ –. Paisaje eremítico verdaderamente singular, que no se parece en nada, desde luego, a aquel otro que consigna Aldana en fechas próximas y en estos términos:

«La soledad, el páramo y desierto
y la Peña más dura y fuerte Roca,

⁷⁰ Fray Agustín de la MADRE DE DIOS, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*. E. BÁEZ (ed.) México, 1986. 282.

⁷¹ Para esta protovida eremítica, ver de nuevo C. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *La Peña...*, 50-51, donde puede ser encontrado el poema de RODRIGO CARO, *Antiquis B. Ariae Montani Laribus*. Una exposición completa de las señales del retiro contemplativo la ofrece la *epístola VI* de Francisco de ALDANA, «Carta del mismo capitán Aldana para Arías Montano sobre la contemplación de Dios y los requisitos della» (en Francisco de ALDANA, *Poesías*, Madrid, 1966).

y el silencio más duro, y más cubierto
A Dios descubren con muy llena boca⁷².»

Ermita, la que aparece evocada en *El Quijote*, de la que cualquiera puede dar razón social, cuyo camino parece señalado y seguro y, por último, cuya reconocida inmediatez a ese lugar de sociabilidad dudosa en la España del Antiguo Régimen que es la venta, le niega su sentido fundacional a este espacio de penitencia, cuya primera definición es la soledad absoluta⁷³, el alejamiento del tráfico material del mundo, y la ruptura, sobre todo, del trato de quienes trajinan por ese mismo mundo, trayendo y llevando mercancías, bienes, noticias, inquietudes⁷⁴. El eremita quijotesco parece desde luego no afectado por la observación que el jesuita Juan Francisco de Villava hace como glosa a su empresa espiritual «del solitario», escribiendo:

Grande es el gusto de retirarse de los importunos tráfigos del mundo,
para quien es amigo de contemplaciones⁷⁵.

Frente a este espacio eremítico singular, elevado justamente al borde de una vía de comunicación terrestre, se alza en la simbólica del momento una topología santa imaginaria: aquella que privilegia una nueva transitabilidad del espacio, éste, ahora, de naturaleza *vertical*. Pues, en efecto, lo agreste eremítico, al cerrar las vías horizontales de desplazamiento, da lugar a los fenómenos de comunicación *aérea*. Así los penitentes se colocan en realidad en el lugar donde transita la divinidad, los santos y, como en el caso del Yermo de Cuajimalpa, la propia Virgen:

Y no es extraño que este santo desierto haya logrado tan felices incrementos teniéndooos por particular patrona, pues paseáis con tal gusto y alegría las breñas y quebradas de los desiertos⁷⁶.

⁷² Francisco de ALDANA, *Poesías ...*, 173).

⁷³ Esta «soledad» radical entre la que discurre lo eremítico, es lugar común en el Barroco. Por ejemplo, QUEVEDO, en el contexto de su *Premática contra poetas* en el *Buscón*, para burlarse de la utilización del tópico de la soledad en esos mismos poetas escribe «que dejen el tal oficio, señalando ermitas a los amigos de la soledad» (cit. por la ed. de D. Yndurain de Madrid, 1980, 166).

⁷⁴ Sobre este concreto aspecto de la praxis eremítica, véase P. FRANCE, *Eloge de la solitude (Hermits: The Insights of Solitude)*. París, 1999, y, también, K. VOSSLER, *La poesía de la soledad española*. Buenos Aires, 1946.

⁷⁵ Cit. por la edición de Villava de M. PÉREZ LOZANO, *La emblemática en Andalucía. Símbolos e imágenes en las empresas de Villava*. Córdoba, 1997, 176.

⁷⁶ Cit por E. BÁEZ, *El santo desierto...* 37.

Aquí la noción de «Monte» – solitario y elevado –, que se convierte en la referencia obsesiva de la mística carmelita, se une con otras imágenes que provienen del campo mitológico, tal y como hará evidente un Diego López en su *Declaración de los emblemas de Alciato*, cuando, refiriéndose al emblema IV del autor, escribe que:

Dizen que desamparó Ganymedes sus compañeros, porque quien se va a la vida solitaria y contemplativa, dexa a los que viven vida activa solamente, y por esto se pone Ganymedes en la selva, conviene a saber en lugar solitario para denotar la vida contemplativa, porque nadie puede subir a la contemplación sino en el monte Ida, que es en Soledad, apartado del ruido, tumulto y codicia de las cosas baxas y terrenas para que desde el monte vea y conozca con la contemplación de las cosas celestiales...⁷⁷

El ermitaño del Siglo de Oro tiene como primera referencia de su nuevo o renovado modo de vida ese texto del Profeta Isaías donde se lee:

Pondrá el señor el desierto como delicias suyas y a la soledad como jardín de recreación y gusto⁷⁸.

El espacio eremítico es espacio fundacional de soledad y de pérdida de los caminos del mundo, y, por tanto, ello supone la entera consagración del territorio como «santo yermo», sagrado vacío o, a lo menos, *silvae sacrae*, espacio que limita drásticamente la «anchura del mundo», como aquél del que da cuenta el naturalista Marcuello:

[El eremita] mirándose también como esta avecita en el espejo de la divina bondad y considerándose en su gracia, déselas infinitas por tanta misericordia como en él ha usado, sacándole de las *anchuras* del mundo y encerrándolo en la quietud de la soledad⁷⁹.

Los verdaderos ermitaños protagonizan en la sociedad de su tiempo lo que podríamos definir como una «desaparición»⁸⁰. Su primera inquietud, dirigida a poder vivir plenamente la vida de pobreza extrema y de rigor a la que aspiran, será la de encontrar el lugar inaccesible, el espacio fuera de toda

⁷⁷ Cit por la ed. de ALCIATO, *Emblemas*. Madrid, 1985, 32.

⁷⁸ *Isaías*, 51.

⁷⁹ Francisco MARCUELLO, *Primera parte de la historia natural y moral de las aves*. Zaragoza, 1617, 49.

⁸⁰ Para una reflexión general moderna sobre el «desierto» como espacio por naturaleza «anómico», véase P. VIRILIO, *L'Ecran du desert*. París, 1991, y mi *Locus eremus*. Cáceres, 1992.

frecuentación que antaño y en otras geografías procuró el desierto⁸¹. Es sólo bajo estas condiciones físicas, topológicas, que se puede construir un rechazo de la vanidad del siglo, y es ahí donde mejor se puede proceder, como escribía Miguel de Didacastillo, en su *Aula de Dios*, a acordar «las memorias de la muerte».

Siguiendo este espíritu, en la geografía peninsular, durante todo el medievo, van a ser ciertamente los bosques impenetrables, los farallones y cañones perdidos, las cabeceras de sierras intransitadas, el lugar de preferencia elegida por estos imitadores de Elías y de San Jerónimo⁸². En el seno de las mismas órdenes religiosas donde se crean modalidades nuevas en las que alienta la referencia eremítica, descalza y observante, una de las primeras preocupaciones es, precisamente, la de encontrar y localizar geográficamente ese espacio casi imposible o difícil, donde se garantice una soledad e impermeabilidad absoluta a lo mundano⁸³.

Se trata de habitar un dominio físico donde no haya memoria de la mundaneidad, y en el cual, para aquellos hombres entregados a la perfección que lo pueblan, llegue hasta constituir «un crimen el nombrar la ciudad»⁸⁴ (en alusión directa a un agustiniano enfrentamiento entre la *Ciudad de Dios* y la ciudad terrena corrompida).

⁸¹ De esta tendencia hacia la soledad absoluta da cuenta el diálogo – *Eremitae* –, recientemente editado por L. J. PEINADOR MARIN, – «Un diálogo del siglo XVI» ...–, en el que un visitante, movido por la vida ejemplar de un ermitaño, le dice: «Ojalá se me permitiese al instante vivir contigo», a lo que responde el ermitaño: «este lugar y mi modo de vida no admite un compañero de mesa. No faltan en todas partes pequeños santuarios en el bosque».

⁸² Sobre la vinculación de este último a una «espiritualidad del desierto», véase F. MORENO, *San Jerónimo y la espiritualidad del desierto*. Madrid, 1986. El espíritu «eliano» que preside la reforma es puesto de manifiesto en los primeros textos histórico-apologéticos. Por ejemplo en Fray Francisco de SANTA MARÍA, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la Primitiva Observancia, hecha por Santa Teresa de Jesús en la Antiquísima religión fundada por el gran Profeta Elías*. Madrid, 1664.

⁸³ Como revela suficientemente el antiguo fenómeno de los eremitorios rupestres, acerca de los cuales contamos con un extraordinario análisis de L. A. MONREAL JIMENO, *Eremitorios rupestres alto-medievales*. Pamplona, 1985.

⁸⁴ El fenómeno eremítico se presta a una lectura desde la perspectiva del despoblamiento que afectó a la Península y al correspondiente crecimiento de las urbes en ella. Una consulta del Consejo Real en 1619 revela la situación de los pequeños lugares campesinos en trance de perder hasta los signos de su cristianización: «Las casas se caen y no se buelve ninguna a reedificar, los lugares se yerman, los vecinos se huyen y se ausentan y dejan los campos desiertos y, lo que es peor, las iglesias desamparadas.» (Cit. por J. A. MARAVALL, *La cultura del Barroco*. Madrid, 1975. 239-240). Véase también Felipe de la VIRGEN DEL CARMEN, *La soledad fecunda. Santos Desiertos de Carmelitas Descalzos*. Madrid, 1961, y para el concreto modo de resemantización de los lugares despoblados, el artículo de F. J. RODRÍGUEZ MARÍN y J. M. MORALES FOLGUERA, «La sacralización del espacio rural. Las ermitas del desierto carmelitano de Nuestra Señora de las Nieves». *Cuadernos de Arte e Iconografía*, VI/12 (1993). 187-192.

Tomás de Jesús, el ideólogo del Carmelo, creador de esos nuevos dispositivos con una mínima referencia de vida cenobítica que aparecen con la Contrarreforma, y a los que él mismo denomina, con transparente referencia, «desiertos»⁸⁵, se empeña en la implantación por toda la geografía peninsular - incluyendo Portugal - de estos nuevos espacios sagrados⁸⁶. Si estudiamos los modos de sus ubicaciones, veremos en seguida que, a partir de 1597, los carmelitas buscan por España hasta doce lugares verdaderamente inaccesibles, yermos deshabitados, en ocasiones de clima hostil, sin conexión con la vida agropecuaria, o situados en lugares en cierto modo malditos, como sucede con la creación en el valle de Las Batuecas, perteneciente a las Hurdes, de uno de los más famosos eremitorios de aquel momento: el Desierto de San José de Batuecas⁸⁷. «Desierto» en plena actividad, y aureolado de gran fama en los tiempos mismos en que Cervantes imagina su peculiar ermita en las cercanías de una venta, pues aquél lugar, como se lee en la *Crónica del Carmen Descalzo*, «a pesar de estar tan escondido en los confines de la nación por las partes de Portugal, era el más conocido en la Corte»⁸⁸.

De hecho de 1609 es la primera referencia a los modos de vida de este cenobio eremítico, debido a la pluma de Juan de la Puente, quién describe así a los anacoretas que allí vivían:

En nuestro siglo felicísimo, los Padres carmelitas pueblan nuestros desiertos imitando la vida de los Hilariones y Antonios. En septiembre del año de mil seiscientos y nueve estuve en el desierto de Batuecas, tierra de Castilla la Vieja; visité aquellos santos ermitaños, escondidos en las concavidades de las peñas y en los huecos de los alcornoques. Vilos en la simplicidad, niños, en la virtud, gigantes, ángeles en la pobreza y en la caridad, serafines. Temblé de verme en su presencia, admiréme de las obras de Dios y alabéle en sus santos⁸⁹.

⁸⁵ Sobre la figura de este carmelita, véase José de JESÚS CRUCIFICADO, «El Tomás de Jesús, escritor místico». *Ephemerides carmelitana*, III fasc. I (1949), 348-359. Las instrucciones de este ideólogo para la vida eremítica en el Carmelo fueron publicadas en Madrid, en 1629, bajo el título *Instrucción para la vida eremítica*. Véanse también los estudios generales de Felipe de la VIRGEN DEL CARMEN, *La soledad fecunda...*, y Anastasio DEL SANTÍSIMO ROSARIO, «L'Eremitismo della Regla carmelitana», *Ephemerides Carmeliticæ*, II, I (1984), 253-269.

⁸⁶ Cf. B. ZIMMERMAN, *Les saints Déserts des Carmes Déchaussés*. París, 1927 y EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, «Los santos desiertos de carmelitas en España», en *España eremítica*. Pamplona, 1970, 587-632.

⁸⁷ Sobre este famoso Desierto y su conexión con distintos ciclos legendarios, véanse mis libros: *De las Batuecas a las Hurdes. Fragmentos para una historia mítica de Extremadura*. Cáceres, 1998; *El gran libro de las Batuecas*. Madrid, 1990 y *Locus eremus...*

⁸⁸ Silverio de SANTA TERESA, *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*, VII. Burgos, 1935-1951, 574.

⁸⁹ Juan de la PUENTE, *La convivencia de las dos monarquías católicas*. Madrid, 1612. 37.

La desconexión que muestran estas renovadas figuras de realización espiritual con el propuesto modelo cervantino, ilumina aquí dos campos; dos modos enteramente diversos de vivir la espiritualidad eremítica. Uno, el de ese mismo ermitaño del capítulo II/24, de cuya vida, los protagonistas centrales de la novela cervantina presupondrán que es cómoda e instalada según ideas típicas en la época, según denunciará un Blas Antonio de Ceballos para el cual:

Muchos han dicho, engañados por la ignorancia de los lugares, y han juzgado que los santos ermitaños habían hecho su habitación en amenos prados, donde había todo género de árboles de graciosa sombra, y provechosos frutos, y donde había frescas aguas y saludable cielo⁹⁰.

Pero, por otro lado, se encuentra el ejemplo de estos otros ermitaños carmelitas, radicados plenamente en la centralidad que supone la nostalgia y la emulación de la vida de los primeros padres fundadores. Solitarios estos últimos, los cuales han invertido la premisa del personaje cervantino, pues para ellos es el mundo que les rodea, su superficie en soledad, la que es ancha y espaciosa, no el *habitat* humano⁹¹. Algo que san Juan dejará consignado en la carta 25, donde, refiriéndose a este estar rodeado de un inmenso vacío, dice:

La anchura del desierto ayuda mucho al alma y al cuerpo⁹².

Porneia

Volveremos al final a esta dicotomía, fundamento de toda nuestra reflexión, pero antes alguna nueva sorpresa nos aguarda en el episodio XXIV de la segunda parte del *Quijote*. La más importante de ellas situaría en la escena un nuevo personaje, al que por necesidades retóricas he preferido silenciar hasta este momento. El ermitaño, como antes hemos venido a afirmar, es una figura «ausente»⁹³, al que conocemos sólo por lo que podríamos llamar sus paradójicas pertenencias: sus gallinas, su casa labrada y espaciosa, su vino –

⁹⁰ Blas Antonio de CEBALLOS, *Flores del Yermo, pasmo de ...*, 8.

⁹¹ Todo ello va definiendo una resemantización del espacio peninsular, creando algo así como una «geografía eremítica», de cuyo conocimiento sólo poseemos fragmentos referidos a un tiempo anterior. Véase el estudio de A. LINAGE CONDE, «Nostalgias eremíticas en Silos. De la *Vida de Sant Domingo* a la donación de San Frutos», en *Actas III Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Alcalá, 1992, 421-32.

⁹² Juan de la CRUZ, «Carta 25», en *Obras Completas*. Madrid, 1158.

⁹³ Propiamente, este ermitaño está «puesto en camino», quizás como el Fray Esteban, peregrino ermitaño, que aparece en el *Quijote* apócrifo, y que «por habérsele ofrecido cierto negocio había ido forzosamente a Roma». Su aventura se cuenta en el capítulo XIV, titulado: «De la repentina pendencia que tuvo Sancho Panza con un soldado que, de vuelta de Flandes, iba destrozado a Castilla en compañía de un pobre ermitaño.»

propiedad significativa, que, en esta ocasión, no abordaremos –, finalmente, su mundo⁹⁴. Y digamos que también su verdad, la conocemos por esa otra pertenencia que es en el relato la mujer, su mujer.

Por supuesto que la profunda ironía de Cervantes, encuentra un modo de aludir a esta aberrante situación de un ermitaño esposado o, mejor, amancebado: se trata de una «sotaermitaño», extraño complejo lingüístico en el que podemos percibir todo tipo de connotaciones, no sólo referidas a que esta ermitaña estuviera en un grado o punto menos por debajo del varón, siendo así una suerte de criada suya o subalterna jerárquica en la imaginaria orden fundada en las proximidades de la venta, sino que también, en otros sentidos, hemos de colocar a esta hembra *por debajo* del varón, al que denomina delante de Sancho explícitamente como «su señor».

Dejamos de lado las implicaciones abiertamente sexuales que se abren ante nosotros, no sin antes apuntar al respecto que el combate contra *porneia* es, junto con la pobreza, lo medular de las prácticas eremíticas⁹⁵. Las vidas de los Santos Padres, de los ermitaños primeros y las ejemplares biografías de cuantos les imitaron en la España del Siglo de Oro, están animadas fundamentalmente por esa decisión radical por apartar y crear una división infranqueable entre el mundo masculino y femenino⁹⁶. Todo lo cual viene a conculcar esta revelación que Cervantes, sólo de pasada – normalizando esta excepción escandalosa –, realiza sobre el tipo de vida que el ausente ermitaño lleva en su pintoresca ermita⁹⁷.

La «sotaermitaño» nos introduce a esta otra dimensión de un hipotético cuerpo eremítico femenino, de más difícil, de más peregrina, de más marginal presencia. Figura extrema esta la de las mujeres tentadas por la vida solitaria,

⁹⁴ Pues, ciertamente, todo ello en su conjunto convierte el espacio eremítico en una propiedad, una heredad. La literatura satírica lo señala frecuentemente como dominio al fin productivo, lugar de trabajo, rendimiento y pluvialía, en suma. Lo señala Juan Cortés de TOLOSA, en *El Lazarillo de Manzanares*: «Bien me parece a mí que me dejaran en la ermita, tanto por lo mucho que me querían los que aquella *prebenda* (si su nombre le he de dar) señalaban, cuanto por ser cosas del difunto [el ermitaño] a quien todos amaban.» (cit. por la ed. de Madrid, 1970, 90).

⁹⁵ Cf. A. ROUSELLE, *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*. Barcelona, 1989, y, también, P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. Barcelona, 1993. El eremita, como el peregrino, está conectado con el mundo de la sexualidad, y en numerosas ocasiones se presenta como un enamorado desengañado o infeliz. Sobre este aspecto, véase M. A. TEIJEIRO, «Narrativa áurea, erotismo contenido, el caso de los peregrinos.» *Edad de Oro*, 9 (1990), 311-321.

⁹⁶ Véase, por ejemplo, el capítulo de Francisco FARFÁN, «Pone otros ejemplos de algunas sanctas penitentes que pelearon varonilmente contra este pecado», en *Tres libros contra el pecado de la simple fornicación*. Salamanca, 1585.

⁹⁷ Satirizando este mismo asunto, Francisco de QUEVEDO escribirá un romance picaresco: «El ermitaño y la ermitaña», en A. Durán, *Colección de romances castellanos anteriores al siglo XVIII*, II. Madrid, 1945, 58.

pero figura también de sumo atractivo, de fascinación y de gran repercusión en un imaginario colectivo que gusta de representarse la vinculación entre pobreza y penitencia asumidas voluntariamente, de un lado, y presumible belleza y femineidad, de otro⁹⁸.

Las exageradamente profusas representaciones pictóricas de la Magdalena, de María Egipciaca también, en su desiertos y lugares penitenciales, acompañadas de gran aparato de calaveras y mortificaciones, las cuales fueron difundidas durante todo el Siglo de Oro⁹⁹, avalan esta presencia turbadora de las *penitentes silvestres*, que, también, como no podía ser menos, tenían que salir a nuestro encuentro a la vuelta de un recodo, en un lugar de la Mancha, próximo en este caso a Ruidera¹⁰⁰.

Aquellos lienzos, que todavía hoy nos confunden y admiran, trabajando, como así lo hacen, por enfatizar el carácter casi salvaje y despojado de una vida femenina alojada entre las cuevas y entre las raíces y los animales, no dejan nunca tampoco de transparentar esa marca que une el cuerpo estragado por la abstención a la pervivencia en él de una última disposición al deseo¹⁰¹. Quiero poner de relieve con esto la sutileza cervantina, atenta como siempre a entregarnos en todo momento dos (o más) por el valor de uno.

⁹⁸ Relatos de ermitañas de gran circulación en la literatura de cordel. Por ejemplo, el romance publicado en Córdoba por Juan de MEDINA, por los años veinte del seiscientos, titulado: *Romance curioso de la maravillosa conversión de una muger, y cómo estuvo catorce años haciendo penitencia en una cueva en Sierra Morena, cerca del convento de los Angeles, y el dichoso fin que tubo*. Véase, también, a propósito de la figura de María Egipciaca en el romancero del Siglo de Oro, el *Romancero General* de DURÁN, II. Madrid, 1851, 326-329.

⁹⁹ Cf. MARTÍNEZ BURGOS, «Ut pictura natura: la imagen plástica del santo ermitaño en la literatura espiritual del siglo XVI», *Norba-Arte*, (1989), 15-27. Y, para el caso concreto de la Magdalena, L. ANSELEM, «Contemplation de la Madeleine (le lecteur spectateur dans la poésie post-tridentine consacrée à la Madeleine en Espagne)», en M. PRUDON (ed.), *Peinture et écriture*. París, 1996, 87-96. Como fuentes de época hay dos brillantes exaltaciones de la Magdalena, la de LOPE DE VEGA, *Las lágrimas de la Magdalena* (en *Romancero espiritual y rimas sacras* Madrid, 1949 [1614], 239-261) y Juan Bru de la MADALENA, *Excellentias de Santa María Magdalena recogidos en la fiesta que le hizo en Roma...* Roma, 1591.

¹⁰⁰ Penitentes femeninas, cuyas figuras arquetípicas – Santa María Egipciaca, La Magdalena... – asaltan con éxito los escenarios del Barroco con un PÉREZ DE MONTALBÁN, *La gitana de Menfis. Santa María Egipciaca Relación primera y segunda*. Córdoba, o un SÁNCHEZ DE VILLAMAYOR, *La muger fuerte. Santa María Egipciaca*. Madrid, 1677.

¹⁰¹ Para los que aquí me leen como historiadores de la literatura, resultará claro que me refiero a textos como *Don Alvaro o la fuerza del sino*, donde el juego de tensiones – sexualidad, arrepentimiento, purgación en los yermos – arriba insinuado se propone abiertamente. Hay un testimonio explícito sobre la necesidad de transparentar en los lienzos y representaciones la tensión entre libido y renuncia, se trata del poema anónimo «A una Magdalena mal pintada» (ms. n.º 2883 BNM, 176): «Por una mano traydora/ Estáys tan mal dibujada/ Aquí Magdalena agora/ Que perdéys por mal pintada/ Más que por ser pecadora...». Véase, en cualquier caso, J. MAIER, «Sainthood, Heroism and Sexuality in the Storia of Santa María Egipciaca», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, VIII/3 (1984), 424-35.

En el pasaje cervantino encontramos elevado a la categoría de farsa y de sarcasmo denigratorio, que se proyecta sobre todo el falso entramado de una espiritualidad no sentida, lo que en otros textos hallamos como directa admiración, como evidente ejemplo de una fragilidad femenina, la cual ha sabido extraer de sí misma una fortaleza puramente masculina.

Es evocando esto último cómo San Juan de la Cruz, en su *Llama de amor viva*, puede ponerse imaginariamente en el lugar que esta figura de la eremita le evoca al escribir:

De mí se puede decir lo que se canta en los divinos *Cantares* diciendo: ¿Quién es ésta que sube del desierto, abundante de deleites, estribando sobre su amado, acá y allá vertiendo amor?¹⁰².

Y es que, ciertamente, esta otra y bien distinta «sotaermitaño», no puede ocultar con el desparpajo y desvergüenza de que hace gala, la realidad histórica de una aspiración femenina a la práctica anacorética, que habremos a continuación de situar en sus contextos.

Aspiración anacorética femenina, pues, por doquier visible, documentable. Primero, por ejemplo, a través de los textos autobiográficos; también, en segundo lugar, por la propia materia ficcional, por las novelas y obras de teatro que acogieron estas imágenes liminares¹⁰³.

Entre otras, la historia ejemplar de Catalina de Cardona hace su tránsito por todo este variado registro documental, y llega a nosotros como justamente el antimodelo de lo que Cervantes desenmascara o, mejor, sobre lo que Cervantes gusta de ironizar socarronamente. En efecto, esta Catalina de Cardona se alza con la fuerza de un arquetipo que Cervantes no pudo desconocer, al haber quedado reflejados los extremos de su vida solitaria entre las páginas, muy fervorosas para con su conducta, de las *Fundaciones* teresianas¹⁰⁴. Años después de la muerte de Cervantes, la huella de esta Catalina de Cardona es todavía tan fuerte que determinará la reconstrucción hagiográfica de su vida en

¹⁰² *Llama...* l. 24.

¹⁰³ Son innumerables las narraciones del XVII donde va a utilizarse la figura del ermitaño/a para desempeñar un papel edificante que sirva de modelo para contrarrestar las actitudes mundanas de las damas y caballeros de las historias de amor y aventura. Cf. B. CHENOT, «Presencia de ermitaños en algunas novelas del Siglo de Oro», *Bulletin Hispanique*, LXXXII, 1 y 2 (1980), 59-80. Chenot analiza las obras de Quintana, Fernández de la Mata y Corre, aunque podemos encontrar también ejemplos de lo mismo en Castillo Solórzano, Matías de los Reyes, Zayas, Pérez de Montalbán, etc.

¹⁰⁴ Véase a este propósito todo el capítulo XXVIII de la obra de la Santa.

el marco de una novela, casi a «lo divino», *Las soledades de Aurelia*, de Jerónimo Fernández de la Mata, publicada en 1638¹⁰⁵.

No deseo profundizar en la naturaleza de las prácticas relativas al despojamiento absoluto y al cultivo de los ideales de pobreza y privación de esta protoermitaña, la más famosa de entre las de su tiempo, pero tampoco quiero dejar de citar el resumen que de su vida hace Santa Teresa: «Ocho años [pasó] en una cueva [en soledad] alimentándose de las yerbas y las raíces del campo». Yerbas y raíces, que no vino y gallinas, recuerdo.

Esto en quién, como la «santa» Cardona, había renunciado explícitamente tomar hábito de pertenencia a cualquier orden. Pero en lo que se refiere a lo que ocurría en el seno mismo de las congregaciones de religiosas, otras pruebas nos hablan del nacimiento en ellas, a impulsos de la Reforma católica, de una corriente de fuerte nostalgia de los orígenes penitentes y anacoreticos.

Es una evidencia, el que para dar precisamente salida a este deseo, la propia santa Teresa fomentó en las clausuras carmelitas, fundadas por ella *ex nihilo*, unas prácticas eremíticas atenuadas – o mejor diríamos *in vitro*¹⁰⁶ –, y que se resolvieron en la construcción en los huertos de pequeñas capillas y encierros personales, ermitas, celdas, cuevas, «montes», cabañas... donde las religiosas pudieran vivir, bien que simuladamente, en dosis homeopáticas, las experiencias del dendrismo, de la *hesiquia* también, o sequedad y despojamiento de todo deseo, la *stasis* o sentimiento de conexión con lo intemporal por encima de todo lo contingente¹⁰⁷.

La aspiración eremítica femenina en el seno de esa misma Orden, no pareció contentarse con estos simulacros, y pronto reclamaría los derechos a una vida verdaderamente solitaria, como por otra parte hemos visto ya llevaban los varones¹⁰⁸. El caso del convento del Corpus de Alcalá es ilustrativo en este

¹⁰⁵ *Soledades de Aurelia*... Madrid, Catalina de Barrio y Angulo, 1638. Sobre el autor se conocen poquísimos datos, Cf. B. RIPOLL, *La novela barroca* Salamanca, 1991, 83.

¹⁰⁶ Prácticas, en todo caso, «sublimadas», donde el eremitismo originario y extremo ha sufrido un proceso de reconducción, como ha visto A. SAINT-SAËNS, «Thérèse D'Avila ou l'éremitisme sublimé», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 25 (1989), 121-43.

¹⁰⁷ La crónica de *Cinco palabras del Apóstol* ... lo cuenta con todo detalle: «Es cosa cierta que entre las Monjas Descalças del Carmelo hay ciertas maneras de reclusiones: porque en cada casa se usa tener algunos lugares retirados, que llaman ermitas, y unas celdicas enfrente del Santísimo Sacramento, adonde se suelen encerrar muchas semanas, y aun algunos meses, retirándose a más soledad, más silencio, más abstinencia, más despego del mundo, y más alta contemplación. Y aunque a todas las casas, como deziamos, se les puede dar nombre de eremitorios por estar tan apartadas de la conversación humana, con todo ello por esta santa costumbre, y particular reclusión, y modo de retirarse a soledad, tienen mucho estas sagradas Religiosas, de lo que se llama vida del yermo....» (Fol. 311 r.)

¹⁰⁸ Aspiración ésta bien visible de nuevo en los primeros momentos de la reforma, en el contexto de las conversaciones en la celda de la Encarnación, de las que escribe Santa Teresa: «[Hablaban] de

punto, toda vez que en él se implantó y fracasó, simultáneamente, por la intervención de las jerarquías masculinas, la decisión de la primera comunidad femenina por constituirse en eremitorio¹⁰⁹.

Las huellas en la ficción de esta aspiración femenina a la vida eremítica, no son menos importantes que los documentos históricos, donde abundan las noticias sobre la retracción de la libertad de vivienda y tránsito femenino, que en la práctica se estaba imponiendo en el medio social a través de promulgaciones, órdenes y textos doctrinales y morales¹¹⁰. En particular, dos textos son, a estos propósitos que analizamos, muy revelantes, pues en ellos tanto la escritora ascética Cecilia de Jesús, como la aristócrata portuguesa Ferreira de la Cerda, construyen dos largos poemas donde se cantan explícitamente las alabanzas de una vida de perfección entroncada en la praxis eremítica. Vida a la que ni la aristócrata, ni la religiosa pueden llegar, pero hacia la que desde luego aspiran con fuerza, y respecto de la cual elevan esos dos monumentos textuales que son la *Descripción de Nuestro Desierto de San José del Monte Batuecas*¹¹¹ y las *Soledades de Buxaco*¹¹², respectivamente.

La destrucción del ideal.

Por doquier, pues, podríamos comprobar que hubo un intento serio de revivir, en la España de los siglos XVI y XVII, no sólo la era de oro del cristianismo primitivo, el tiempo de los Antonios, de los Pablos y de los

cómo se reformaría la regla que se guardaba en aquel monasterio... y se hiciesen unos monasterios a manera de ermitañas, como lo primitivo que se guardaba al principio de esta Regla que fundaron nuestros santos padres antiguos» (Teresa de JESÚS *Obras Completas*, I. Madrid, 1951, 516).

¹⁰⁹ Sobre este asunto existe un documento de época del JOSÉ JESÚS MARÍA QUIROGA titulado *Dictamen sobre si sería conveniente fundar conventos de nuestras monjas como ermitañas*. Documento hasta donde sé nunca antes citado ni estudiado. (Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 2711, 380 y ss).

¹¹⁰ Véase a estos efectos, el de Magdalena de SAN JERÓNIMO, *Razón y forma de la Galera y Casa real, que el rey nuestro Señor manda hazer en estos reynos, para castigo de las mugeres vagantes, ladronas, alcahuetas y otras semejantes*. Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, 1608. Tratado de castigos femeninos, al que precede el de C. PÉREZ DE HERRERA, *Discurso de la reclusión y castigo de las mugeres vagabundas y delinquentes destos reynos* (ed. de M. SERRANO Y SANZ. Madrid, 1975).

¹¹¹ La *Descripción* se puede encontrar en el número monográfico de *El Monte Carmelo* dedicado a Cecilia del NACIMIENTO. Para la obra poética de esta escritora, véase fundamentalmente V. GARCÍA DE LA CONCHA, «Tradicción y creación poética en el Carmelo castellano del Siglo de Oro», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 52 (1975), 101-33.

¹¹² Este último impreso en Lisboa, en la imprenta de Mathias Rodrigues, en 1634. Cf. F.B. PEDRAZA JIMÉNEZ. «Las *Soledades de Buxaco* de B. de la Cerda», en *Homenaje al profesor A. Vilanova*, I. Barcelona, 1989, 86-98.

Onofres, sino también de recobrar – y esto es mucho más problemático – los ideales de una Magdalena, de las santas Afras y Egipciacas. La alusión en concreto a esta María Egipciaca y a los dos ciclos de su vida se convierte en un *topos* de la cultura del Seiscientos, expresado siempre en una clave nostálgica y emuladora:

Tú de Alejandría cortesana hermosa, tú memorable Egypcia, cuarenta y más años professa en soledades. Oh varonil esfuerzo, valentía invencible, no domada con los dos extremos, calmas ardientes del estío, hielos y nieves del invierno, a todo resistes, aun sin valerte de una peña, que a tanta destemplanza repare¹¹³.

Y es en este punto preciso, y operando en contra de lo que se alza como modelo, en donde la ironía cervantina disuelve, con la fuerza de su invención poética y neologista, una aspiración, un deseo que, ciertamente, en esa misma España que hemos evocado, estaba ya sentenciado y próximo a desaparecer para siempre.

En la misma órbita cronológica en que se mueve la redacción del texto cervantino, se producen hechos que adelantan esa liquidación efectiva de una praxis anacorética, entre ellos, son singularmente importantes las provisiones de Felipe II de 1596 ordenando la clausura de muchas ermitas (y aquí podremos suponer que, eventualmente, de haber ésta existido, se decretaría el cierre de la cervantina comunidad matrimonial anacorética); también la condenación explícita que sobre la vida solitaria y de penitencias silvestres emite el Concilio de Méjico de 1585, y, junto a ello, las constituciones ilderenses de 1618 contra los falsos ermitaños. Disposiciones censoras de distinta índole, que abren el siglo XVII a un combate entre autoridad político-religiosa y todo género de prácticas eremíticas, que ya no va a concluir sino con la efectiva desaparición de éstas últimas o su puesta en un régimen de excepcionalidad¹¹⁴.

Desaparición higiénica, «terapéutica», diríamos, pues entre tanto se ha descubierto que las prácticas extremadas y, sobre todo, la soledad autista aproxima el reino temido de la locura, entendida en su conexión con la falange eremítica bajo la denominación de «melancolía», y de acedía o «demonio meridiano», que ataca en la soledad de la vida de religión. La vida solitaria es, *de facto*, fuente de peligros, en este orden de cosas, como evidenciará un sabio

¹¹³ Jerónimo FERNÁNDEZ DE LA MATA, *Soledades de Aurelia ...*, fol. 67.

¹¹⁴ Recogemos en este punto la observación de G. DELEUZE y F. GUATTARI (*Mil mesetas*. Valencia, 1988. 253): «La máquina de ascesis está en posición anómala. En línea de fuga, al margen de la iglesia, y contesta su pretensión de erigirse en institución imperial».

Sophronio, protagonista del diálogo de Alonso de Santa Cruz sobre la melancolía de los contemplativos¹¹⁵.

Así pues, el concepto, que se va haciendo casi imposible de pensar, de una pobreza voluntaria, y de una renuencia fuerte a establecer cualquier tipo de vida socializada, a lo que denominamos, con un término fuertemente impreciso, «eremitismo», es incompatible plenamente con la fase de nacimiento de lo que Weber llamó capitalismo naciente, y con los efectos a ello asociado¹¹⁶. Quizás entonces podamos empezar a comprender como todo nuevo ordenamiento social se ve inaugurado con la denigración y desprestigio de las figuras en que se resuelven los modelos arcaicos, aquí, sobresalientemente, el eremítico.

Ahora está suficientemente claro que tratamos de evocar una figura cegada, sin transcendencia posible; en todo caso, hemos abierto una tan larga reflexión sobre un peculiar personaje, que ni llega a nuestro tiempo, ni tiene conexión alguna con nuestro hoy.

Se ha dicho del texto del *Quijote* que es la sentencia de la vida de caballerías. A la luz de lo que hemos interpretado en su capítulo II, 24, hay que señalar que ese mismo texto podría ser también la sentencia de otras vidas. En este caso, de todas aquellas que pretendieron, hipócrita o rectamente, hacer de la carencia, la castidad a ultranza, el aislamiento silvestre y la pobreza sin concesiones las máximas de las virtudes que pueda tener un ser humano.

Fernando de la Flor
Universidad de Salamanca

Abstract:

Don Quixote's 24th chapter, part II, led to this analysis of the conflictive images characterising reclusion and the general concept of life led in seclusion, which are so particular to the Spanish literary period known as the "Siglo de Oro". On the one hand, we find the extraordinary manifestations of an ambiguous reclusive, penitential and eremitic life and, on the other hand, the exemplary discourse which aspires the incarnation of the moral figure through "desert spirituality". Both themes transverse the Baroque universe and eventually lead to its symbolical annulment, and to the legal and formal abolishment of these excessive figurations, set off by the advent of the first "lights" of a narrative which sought to eliminate those elements of disorder and marginality, always subjacent to these social practices and exalted in a literature that explored these phenomena exhaustively.

¹¹⁵ *Dignotio et cura affectuum Melancholicorum*, Matrili, 1622. Negatividades y problemas de una psicología eremítica de lo que se había ya hecho eco el tratado de Jose ACOSTA, *En contra y pro de la vida solitaria*, publicado en 1622.

¹¹⁶ Véase muy particularmente su análisis *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, 1992.

Serra e conventos na Crónica da província de Santa Maria da Arrábida

Na reflexão sobre lugares e práticas de devoção, ou a importância dos espaços no desenvolvimento de determinadas formas de espiritualidade e práticas devocionais (tema central dos trabalhos do C.I.U.H.E. no corrente ano), coube-me, por sugestão do Professor José Adriano de Carvalho, ocupar-me das serras e da sua presença na história de algumas ordens religiosas em Portugal. Uma história que não pode passar à margem das serras da Arrábida e de Sintra, no caso dos Franciscanos Capuchinhos, ou da Serra de Ossa, na história da Ordem dos Padres Eremitas de S. Paulo¹.

Destas três serras, é sem dúvida a da Arrábida a que se reveste de maior importância, ou que mais atrai o nosso interesse. É a serra de S. Pedro de Alcântara... É a serra de Fr. Agostinho da Cruz... É a serra em que uma crónica de duras penitências da vida eremítica se cruza com a representação emocionada e realista da paisagem, expressa em alguns belos poemas que o cronista da Província da Arrábida não deixou de incluir na sua *Crónica*². Mas não vou ver esta serra como lugar da poesia de Fr. Agostinho, trabalho a que teremos sempre associado o nome da nossa querida Professora Maria de Lourdes Belchior³; vou vê-la sobretudo através da *Crónica da Província de Santa Maria da Arrábida*⁴. Uma *crónica* dividida em duas partes: a primeira, da autoria de Fr. António da

¹ Sobre os eremitas da Serra de Ossa, vd. P. Henrique de Santo António, *Crónica dos eremitas da Serra de Ossa*, tomo I, Lisboa, na oficina de Francisco da Silva, 1745; Fr. Manuel de S. Caetano Damásio, *Tebaida portuguesa: compêndio histórico da Congregação dos Monges pobres de Jesus Cristo da Serra de Ossa, depois chamada de S. Paulo, primeiro eremita*, tomo I, Lisboa, 1793.

² «Refere algumas poesias que compôs o Servo de Deus Fr. Agostinho da Cruz estando no ermo da Arrábida», in Fr. António da PIEDADE, *Espelho de penitentes e crónica da Província de Santa Maria da Arrábida*, Lisboa, 1728, 933-942.

³ Maria de Lourdes BELCHIOR, *Da poesia de Fr. Agostinho da Cruz: tentativa de uma análise estilística*, Lisboa, Faculdade de Letras, 1946; id., «Poesia e mística: Frei Agostinho da Cruz», in *Os homens e os livros. Séculos XVI e XVII*, Lisboa, 1971, 39-71.

⁴ Fr. António da PIEDADE, *Espelho de penitentes e crónica da província de Santa Maria da Arrábida*, tomo I, Lisboa, 1728; Fr. José de Jesus MARIA, *Crónica da província de Santa Maria da Arrábida*, tomo II, Lisboa, ib., 1737.

Piedade, publicada em 1728 com o título de *Espelho de Penitentes*; a segunda, escrita por Fr. José de Jesus Maria, publicada em 1737. Temos, portanto, uma *Crónica* do século XVIII relatando a história de um ramo da Ordem Franciscana cuja existência em Portugal se inicia em 1539⁵. Há assim uma distância cronológica entre a narração e os factos narrados que, se em alguns momentos explica a hesitação dos cronistas perante a existência de fontes discrepantes⁶, é sobretudo factor explicativo da sua atitude narrativa, veiculadora de uma visão mitificada da história que narram. Há da parte de ambos um previsível (e inevitável) discurso apologético: exaltação da Ordem e dos seus exigentes ideais de perfeição evangélica; louvor das virtudes heróicas de muitos dos seus membros; encómio do modelo de piedade oferecido à admiração dos fiéis. Mas, para além deste comum tipo de discurso, os dois volumes da *Crónica* apresentam-se bastante diferentes, tanto nos assuntos tratados e no respectivo interesse histórico, como no aspecto estético-literário. O segundo volume organiza-se segundo uma estrutura monotonamente repetitiva: relatando a história da Província a partir de 1623, vai narrando, sempre em moldes idênticos, a celebração dos vários capítulos provinciais; as biografias, de carácter hagiográfico, de muitos dos seus membros; a fundação de novos conventos. A monotonia da narração e o mundo de santidade que descreve só são quebrados pelo relato de um pouco edificante conflito entre duas facções rivais, conflito que pôs os conventos da Província literalmente em pé de guerra («Viam-se os conventos convertidos em fortalezas e os parciais armados de instrumentos bélicos para se defenderem das invasões com que eram acometidos», etc., II, 292). No primeiro volume, pelo contrário, não há um esquema narrativo estabelecido. O texto vai relatando a origem e gradual desenvolvimento desta obra que se inicia com vocações individuais em busca de novos caminhos de perfeição e se expande graças à protecção de grandes senhores que admiram este novo tipo de servos de Deus, protecção que permite a rápida multiplicação dos seus conventos. E é esta história que especialmente nos interessa.

E no princípio desta história (e do texto que a narra) está a Serra da Arrábida, que deu o nome à Província. Escreve Fr. António da Piedade logo no início da sua *Crónica*: «(...) princípio a história da penitente Arrábida ou nova Tebaida, que sendo muito fértil de asperezas, seus habitantes nunca se

⁵ Toma-se como marco histórico da fundação a vinda de Fr. Martinho de Santa Maria da sua Província de Cartagena para a Serra da Arrábida, onde recebe do duque de Aveiro a ermida ali existente dedicada a Nossa Senhora da Arrábida (29/9/1539, segundo a informação de Fr. António da Piedade).

⁶ Diversos textos relatando a história da Província da Arrábida (muitos deles hoje perdidos) utilizados como fontes pelos autores da *Crónica* são elencados por F. Félix Lopes na sua obra *Fontes narrativas e textos legais para a história da Ordem Franciscana em Portugal*, Madrid, 1949.

consideraram satisfeitos de penitência.» (I, 2). Escolhida por Fr. Martinho de Santa Maria e, pouco depois, por S. Pedro de Alcântara para aí levarem vida eremítica, a serra é sempre referida como lugar de penitência, pela sua aspereza, e como lugar de contemplação e meditação, pelo seu isolamento e silêncio. Solidão e aspereza são as duas características mais frequentemente referidas. Características que atraem os eremitas por corresponderem ao seu desejo de penitência e solidão e que levam Fr. Martinho a exclamar, em tirada lírica que o cronista põe na sua boca: «Oh serra sagrada! Oh soledade bendita! Oh deserto não deserto, mas sim retrato do paraíso!» (I, 38).

Neste espaço assim caracterizado vive o primeiro grupo de anacoretas, «sem lhes lembrar outra cousa mais que as que viam, que era o céu para suspirar por ele, e a aspereza da montanha para lhes aumentar o merecimento quando com os pés descalços a pisavam» (I, 45). O tipo de vida que aí levam é marcado pelos «excessos de penitência» e pelo culto extremo da pobreza. E a serra é tão adequado lugar para esta vida que, quando o duque de Aveiro, senhor daquelas terras, pergunta solícito a Fr. Martinho se aquele lugar lhe convém ou se prefere outro, obtém como resposta: «Otro, Señor, no sé si se poderá pintar, quanto más hallarse» (I, 40). Para cada um dos eremitas, então em número de cinco, é construída uma cela, «ou para melhor dizer, sepultura, porque eram tão estreitas e tão baixas, que nem podiam estender-se, nem levantarem-se de todo em pé. A cama era a dura terra, e quando muito alcatifada do desabrido mato que a serra produz; a cobertura era nenhuma, quanto mais que o fogo do amor divino em que se abrasavam a não podia consentir» (I, 45).

A imagem que da Arrábida nos é dada no relato destes primeiros tempos da história da futura Província é de certo modo mitificada: a serra é apresentada como o lugar da fundação, envolta numa aura de sagrado, espaço de manifestação e concretização de especiais desígnios divinos. Em momentos posteriores da Crónica, quando a vida conventual se encontra já estabelecida e normalizada, a serra será apresentada como lugar de refúgio para alguns dos frades que anseiam pelo primitivo tipo de vida. Assim, por exemplo, no convento de Palhais Frei Martinho de Santa Maria sente a falta do retiro da serra para ocultar as suas impressionantes penitências (I, 152); Fr. Francisco da Porciúncula pede «licença ao Provincial para se ir recolher no convento da Serra da Arrábida e aí passar a Quaresma apartado da comunicação da gente» (I, 578); Fr. Diogo dos Inocentes «alcançou uma patente do Geral para ir viver solitário na cela que foi de S. Pedro de Alcântara (...). Sete anos viveu neste ermo, sem comunicação com as criaturas, porque só a queria ter com o Criador por meio da oração» (I, 899). Também Fr. Agostinho da Cruz pede e obtém, em 1605, licença «para ir viver como ermitão na Serra da Arrábida, retirado de toda a comunicação humana. (...). Perseverou ali catorze anos contínuos que lhe restaram de vida» (I, 926 e 928). E até Fr. António das Chagas, embora membro

de outra Província, «para desafogo do seu abrasado espírito procurava muitas vezes este nosso convento da Serra» (I, 107).

Nesta referência, de função edificante, a frades que solicitam a troca da vida conventual pela vida eremítica esboça-se, contudo, uma oposição que em alguns momentos da narrativa se torna mais clara. A esta oposição entre vida conventual e vida eremítica subjaz um juízo de valor acerca da maior ou menor perfeição de cada uma delas. E este juízo, que seria de prever pacífico numa instituição que tem a sua origem precisamente na opção do seu fundador pela vida eremítica, chega a dar lugar a desentendimentos mais ou menos explícitos. Assim, a decisão dos já referidos Fr. Diogo dos Inocentes e Fr. Agostinho da Cruz de se refugiarem na solidão da Serra da Arrábida escandalizou alguns dos seus confrades: «Não deixou de causar grande alteração nos que se prezavam de zelosos da reforma o viverem estes solitários fora da clausura, suposto que sujeitos à obediência dos prelados» (I, 899). Significará esta reacção que o ideal primitivo se tinha esbatido? Esta valorização da clausura em detrimento do ermo corresponde, de facto, ao que é a história da Província da Arrábida nestes dois séculos abrangidos pela *Crónica*. Uma história em que se verifica uma rápida multiplicação de conventos ao longo do século XVI, passando a vida eremítica a ser adoptada apenas em casos excepcionais.

Como se processa esta passagem da vida solitária no ermo, em lugar propositadamente inóspito, à vida em comunidade na clausura do convento? A passagem começa por se processar no próprio espaço da serra, pois o primeiro convento fundado é precisamente o da Arrábida. E a sua fundação parece obedecer a um intuito de conciliação da vida eremítica com a vida em comunidade. Se, por um lado, o cronista atribui a sua fundação a determinação do duque de Aveiro que choca com a vontade de Fr. Martinho, por outro releva a solução de compromisso a que se terá chegado: fundar um convento que «fosse muito conforme com a pobreza que recomendava nosso santo Patriarca» (I, 58). Mas não é só a pobreza que se destaca na construção deste primeiro convento; é também a preservação da solidão da vida no ermo. Assim, além da pequena igreja, constrói-se o refeitório e a cozinha «entre o mato, como também algumas celas mais, mas com muita distância umas das outras. Vinham os religiosos a todos os actos de comunidade, assim do coro como do refeitório, sem mais outro caminho que aquele que cada qual fazia, vindo da sua cela, com os pés descalços pisando os agudos penedos e penetrantes espinhos, não só de dia, mas à meia noite, em todo o tempo e com todo o rigor (...) Não fez o duque D. João de Lancastro mais obras pela repugnância do Venerável Fr. Martinho, que a este conventinho assim disposto deu o título de Nossa Senhora da Arrábida, e dele tomou a Província também o nome. Nesta forma se conservou, assim em vida do servo de Deus como do duque» (I, 58).

Este intuito de conciliar solidão e vida conventual, de conservar o espaço natural do ermo na construção de um convento, de salvaguardar a mais

estrita pobreza em edifícios construídos pela devoção de altas individualidades, é particularmente notório na descrição do convento da Serra de Sintra, fundado em 1560 por D. Álvaro de Castro, «filho de D. João de Castro, 4º vice-rei da Índia».

A descrição começa por destacar o isolamento do local escolhido para a sua construção:

«Entre matos densos, penedos altos e silvestres árvores que neste seu maior retiro produz a serra mais copiosa, está situado este Conventinho, e tão escondido que, servindo de encanto aos mais práticos nos caminhos, causa também assombro aos especulativos que contemplan na sua fábrica.» (I, 244).

Depois a descrição desenvolve-se em torno de três linhas semânticas fundamentais: o acentuar da extrema pobreza que domina esta construção; a simbiose entre o espaço natural da serra e o edifício conventual que nele se constrói; a rigorosa penitência dos frades-eremitas que o habitam. Vale a pena ler alguns passos desta descrição:

«Não há na clausura interior mais que um dormitório, o qual tem quarenta palmos de comprimento e três de largo, em tal forma que, encontrando-se nele os religiosos, para um passar precisamente se recolhe o outro para alguma das celas. São estas tão estreitas, que ordinariamente os seus habitantes dormem encolhidos, e alguns mandaram abrir na rocha que lhe serve de parede buracos para acomodarem os pés. As portas tem cinco palmos de alto e palmo e meio de largo; as paredes que as dividem são de vimes tecidos com barro e palha; o forro de tudo é de cortiça, e esta nas portas está pegada em grades de toska madeira. No refeitório mais prevalece a mortificação do que o alívio, assim pelo aperto da casa, a qual não tem mais que catorze palmos de comprimento e sete de largo, como pelo modo com que os religiosos nele comem. Estão sentados de ambas as partes de uma pedra que lhes serve de mesa que, sem benefício nenhum da arte, a mandou arrancar nesta serra para este efeito o Cardial D. Henrique. Levanta-se somente da terra um palmo e tem doze de comprimento e três de largo (...) A mesma humildade, aperto e pobreza se admiram nas mais oficinas (...) A igreja é muito pequena: da porta até à grade que divide a capela mor tem de distância dezoito palmos e de largura treze; é de abóbada e as paredes de calhaus que ali produziu a natureza. Das grades até o altar (e não tem outro) se contam somente doze palmos, e este era o vão da antiga lapa a quem a mesma rocha serve de cobertura (...)» (I, 244-246).

E a concluir a descrição deste convento-eremitério, mais algumas surpreendentes informações, representação superlativa deste espaço como lugar de penitência:

«É este Conventinho muito sadio, apesar dos incómodos que nele se padecem, porque, além da perpétua abstinência de carne que nele se guarda, é muito frio e húmido, em tal sorte que pelo inverno sempre o dormitório está revendo água, e nas celas, quando os religiosos despertam a matinas à meia

noite, ordinariamente acham os cobertores com que se cobrem todos molhados.» (I, 251).

Aos olhos do cronista, este é o convento que melhor representa o espírito que presidiu à fundação da província e que mais fiel se mantém ao seu ideal primitivo:

«Também, sem ofensa dos mais que tem a nossa Seráfica Religião, lhe podemos chamar único entre todos, porque, ainda que nosso Padre S. Francisco e, à sua imitação, alguns dos seus reformados filhos fundassem outros mais pobres nos edifícios e alfaias, não perseveraram contudo nesta sua antiga forma, porque ou de todo se destruiu, ou se converteu em outra fábrica mais sumptuosa. Porém neste ainda resplandece a pobreza com que se fundou, assim no toco das paredes como na vileza da matéria de que é forrado, que é de cortiça mal polida.» (I, 243).

Com efeito, a pobreza é a característica mais acentuada na descrição dos primeiros conventos arrábidos. Do de Palhais, fundado logo em 1542 e cuja construção é dirigida por S. Pedro de Alcântara, escreve o cronista que este «pôs diante dos olhos a santa pobreza para pelos seus ditames regular o edifício, e assim o fez tão pobre que lhe serviu de exemplar para os que depois fundou em Castela» (I, 114-115).

Este cuidado com a extrema pobreza dos conventos e a escolha de lugares isolados para a sua construção mostram que, na passagem da vida eremítica para a vida conventual, houve a preocupação de salvaguardar os valores considerados essenciais.

Mas a Província cresceu, o número de conventos multiplicou-se, os tempos evoluíram. E a descrição de conventos fundados já no século XVII dão-nos a imagem dessa evolução de tempos e de valores. É elucidativo o confronto entre a já referida descrição do convento da Serra de Sintra (1560) e a do convento de Santo António de Leiria, fundado um século mais tarde (1657) por Pedro Vieira, escrivão da puridade de D. João IV, mais tarde bispo de Leiria (vd. II, 278).

«(...) Continuou-se com grande fervor na fábrica dos retábulos, tribuna e coro. O mesmo se via no claustro, dormitório e cerca, concorrendo sempre o Padroeiro com a mesma generosidade, e não faltando também algumas pessoas principais com as suas grandiosas esmolas, e outras oferecendo os seus carros para a condução dos materiais. Quatro anos mais se gastaram nesta última operação, e ficou sendo o Convento vistoso ornato da cidade e padrão perpétuo da devoção dos seus naturais, que o frequentam e sempre frequentarão para remédio das suas necessidades espirituais. Compete com os mais da Província na perfeição da arquitectura. Tem os dormitórios em quadrado, boa disposição de oficinas; das janelas das celas se descortina muita parte da cidade por lhe ficar sobranceiro. A cerca, compreendendo bastante âmbito, se oferece delectável à vista em um curioso jardim de murtas, repartido em perfeita

delineação de debuxo, e por entre elas muita variedade de flores. Tem um suficiente pomar e horta, que correspondem com fertilidade ao trabalho com que se cultivam, e um agradável bosque de árvores silvestres; e ultimamente uma ermida dedicada a Nossa Senhora da Piedade, situada na eminência de um monte que pelo seu retiro convida o espírito à contemplação das coisas celestes. Dela se aproveitam os religiosos para os seus devotos exercícios, e também algum dia dará a recreação dos sentidos, por ser muito dilatado o terreno que daquela eminência se descortina. (...) [No dia da inauguração] com a diligência do sacristão se viu a igreja curiosamente armada de ricas sedas e preciosos matizes, e da mesma sorte o claustro com muita variedade de quadros e de admiráveis pinturas.» (II, 274-275).

Note-se a relação antitética entre o vocabulário que constrói as duas descrições: um significa penitência, pobreza, despojamento, ermo; o outro fala de riqueza, deleite, abundância, cidade («grandiosas esmolas», «vistoso ornato da cidade», jardim «deleitável», horta fértil, «ricas sedas e preciosos matizes», e até uma ermida que é lugar de «devotos exercícios», mas também de «recreação dos sentidos». Nas diferenças que separam a descrição destes dois conventos, que valores religiosos terão permanecido? Que formas e ideais de espiritualidade se terão mantido?

Nesta evolução, que a *Crónica* documenta, da vida eremítica à vida conventual e nas sucessivas transformações dos conventos é necessário ter em conta a influência dos seus padroeiros e fundadores. O convento da Arrábida, já vimos, é fundado pelo duque de Aveiro; o infante D. Luís fará construir o de Jenicó nos seus domínios de Salvaterra; o de Vale de Figueira é fundado por D. Manuel de Portugal; o de Santa Catarina de Ribamar (mais tarde substituído pelo de S. José) é fundado por D. Isabel, viúva do infante D. Duarte; o de Alcobaça é fundado pelo Cardeal D. Henrique, cuja presença frequente nos de Sintra e de S. José de Ribamar está bem documentada. E podíamos prolongar a lista de ilustres personagens que manifestaram o seu apoio à reforma arrábida fundando conventos da nova Província.

Tratando-se de personagens de elevada categoria social, até que ponto os seus intentos, os seus desejos, os seus critérios, pressionariam os religiosos? O texto da *Crónica* não deixa de o referir, embora com alguma subtileza. E o espírito de uma época que entendeu a ostentação da riqueza nas coisas divinas como forma de devoção vai começando a manifestar-se sem que volte a repetir-se o gesto inicial de oposição de Fr. Martinho às pretensões de grandiosidade do duque de Aveiro. Apesar de os Estatutos da Província estabelecerem taxativamente: «(...) que as igrejas e casas que para nós se edificarem em nenhuma maneira se recebam se não forem conformes à pobreza que professamos»⁷.

⁷ *Estatutos da Província de Santa Maria da Arrábida*, Lisboa, 1698.

Poder-se-á falar de uma evolução de formas de espiritualidade no ideário da Província ao longo destes dois séculos de história documentados pela *Crónica*? E que factores poderão funcionar como índices dessa hipotética evolução?

Um dos caminhos seria a análise das disposições estatutárias estabelecidas ao longo deste período. Os estatutos iniciais, elaborados pelo fundador certamente com a colaboração de S. Pedro de Alcântara, terão sido transmitidos em forma manuscrita, pois só em 1698 são impressos com as inevitáveis alterações exigidas pela mudança dos tempos e das circunstâncias⁸. Mas, como não conhecemos as formulações anteriores, torna-se impossível analisar essas alterações.

Outra via poderia ser a análise das biografias exemplares de alguns frades incluídas na *Crónica*. Haverá diferenças significativas na focalização dessas vidas consideradas modelos de virtude segundo os códigos da Província? Independentemente das já referidas diferenças de perspectiva e de escrita dos dois cronistas da Província, deparamos com a valorização das mesmas virtudes, de idênticas práticas de devoção, do mesmo ideal espiritual. São sempre destacadas as virtudes da pobreza e da humildade, o espírito de penitência, a prática da meditação e da oração mental. Dir-se-ia que todos estes biografados são considerados modelos na medida em que concretizaram nas suas vidas o essencial da espiritualidade franciscana ao modo de S. Francisco de Assis, tal como essa espiritualidade é expressa no «espelho de perfeição do estado dos frades menores» que é o texto do Floreto de São Francisco⁹.

Expressão de linhas dominantes da espiritualidade da Província da Arrábida poderiam ser ainda os textos publicados pelos seus membros. E a *Crónica* refere algumas dessas obras, mas todas elas publicadas já no século XVII. É o caso de *Triunfos da pobreza evangélica*, de Fr. João das Chagas (Lisboa, 1623); de um tratado sobre a paixão de Cristo que teria sido publicado por Fr. Manuel das Chagas; do *Jardim espiritual*, de Fr. Pedro de Santo António (Lisboa, 1632), uma obra que visa o apostolado entre os fiéis, pois, como se declara no frontispício, «trata breve, fácil e distintamente dos mistérios de nossa santa fé e de tudo o mais que um cristão é obrigado a saber e guardar para se salvar», começando pelo sinal da cruz e terminando com um longo tratado sobre a oração mental. É o caso ainda do Tratado dos passos que se andam na Quaresma, de Fr. Rodrigo de Deus (Lisboa, 1664), mais uma obra sobre a Paixão; não propriamente um tratado, mas um breve texto em que se combinam poemas, trechos narrativos e orações, destinado a servir de guia na prática da

⁸ F. Félix LOPES, *op. cit.*, p.82.

⁹ *Floreto de São Francisco*. Reprodução facsimilada do incunábulo nº 175 da B.N.L. com nota de apresentação por José Adriano de Carvalho, Professor Catedrático da Universidade do Porto. Porto, 1988.

devoção da Via Sacra, objectivo aliás indicado pelo seu título completo: *Tratado dos passos que se andam na Quaresma* para rezarem ou cantarem os que os correrem.

Esta breve amostra de obras de espiritualidade publicadas por membros da Província da Arrábida apenas confirma o que já conhecíamos como linhas dominantes dessa espiritualidade: o culto da pobreza, a valorização da oração mental¹⁰, a contemplação da Paixão de Cristo. Mas algumas delas (a de Fr. Rodrigo de Deus e, sobretudo, a de Fr. Pedro de Santo António) revelam também um outro aspecto: o trabalho apostólico, e mesmo catequético, entre os fiéis.

É este, como já vimos, o objectivo declarado do Jardim espiritual, em que o seu autor pretende, como declara no prólogo, acorrer à ignorância crassa e geral das verdades da fé entre os cristãos, ignorância de que tem experiência por «mais de vinte anos de confessorário». E o autor informa ainda o leitor de que o projecto deste livro nasceu quando ele morava «em aquele devoto santuário, retrato expresso da pobreza, humildade e simplicidade de meu Padre S. Francisco e espelho de toda a nossa sagrada Religião, o oratório de Santa Cruz da Serra de Sintra, entre aqueles penedos que estão manando devação e desejos de salvação própria e alheia».

Esta referência às circunstâncias da génese da obra permitem-nos retomar uma questão anterior que deixámos em aberto: a das relações entre vida eremítica e vida conventual. Se em alguns momentos, como vimos, parece haver uma relação de conflito, a linha dominante é bastante clara e serena. Nascida da vocação eremítica de Fr. Martinho de Santa Maria, a Província da Arrábida desde muito cedo, sobretudo sob a influência de S. Pedro de Alcântara¹¹, se organizou em conventos, passando a vida eremítica a constituir uma excepção. Como escreve F. Félix Lopes, «era um eremitismo e retiro só praticado a temporadas, como o de S. Francisco no Alverne, ou então reservado a vocações excepcionais. No mais, o apostolado, promovido desde o princípio nos conventos multiplicados à volta de Lisboa para escolas de espiritualidade ou centros de irradiação religiosa, à margem dos povoados, sim, mas longe também das solidões da serra»¹². Esta afirmação faz-se eco do texto dos Estatutos de 1698, que recomendava: «As nossas casas se edificarão sempre não muito distante dos povos nem muito junto a eles» (p.78).

¹⁰ «Por ser nosso principal instituto desta Província o exercício da oração mental, em que tanto pela graça divina tem em todos os tempos florecido insignes anacoretas e ilustrados contemplativos, ordenamos que em todo o tempo do ano se tenham cada dia na comunidade, no coro ou na igreja, duas horas e meia de oração mental» (Cf. *Estatutos*, Lisboa, 1698, cap. «Da oração mental»).

¹¹ F. Félix LOPES, *Influência de S. Pedro de Alcântara na espiritualidade portuguesa do seu tempo*. Separata da *Revista Portuguesa de História*, tomo VI, Coimbra, 1964.

¹² F. Félix LOPES, *op. cit.*, 33.

O Professor Silva Dias, na sua infelizmente interrompida obra sobre *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, considera a Província da Arrábida como «a expressão mais forte e radical do franciscanismo na sua luta pelo espírito das origens», apresentando «a preocupação ascética no seu máximo vigor de penitência e de pobreza»¹³. E não se pode deixar de ter em conta a repercussão que este ideal de perfeição evangélica segundo o modelo de S. Francisco teve na sociedade portuguesa da época. Concluo citando mais uma vez Silva Dias que, a respeito desta repercussão, escreve:

«A influência capucha foi enorme em toda a segunda metade do século XVI. Alcançou não só as massas populares, sempre sensíveis às expressões sinceras da penitência e da humildade, mas a própria classe dirigente, através das casa de Bragança e de Aveiro e de personagens destacadas no meio político ou intelectual, como Lourenço Pires de Távora, Francisco de Sousa Tavares, D. Álvaro de Castro, Diogo de Paiva de Andrade, etc. O seu contributo não foi alheio, antes pelo contrário, à formação da piedade austera e voluntarista da época triunfante da Contra-Reforma.»¹⁴

Maria Lucília Gonçalves Pires

Abstract:

Integrated in the reflection on the theme of places and practices of devotion (or, the importance of spaces in the development of certain forms of spirituality and devotional practices), set as the CIUHE central theme for this year, and by suggestion of Professor José Adriano de Carvalho, I was responsible for a study on the influence of mountains in the history of several religious orders in Portugal. Necessarily, this history must include the mountains of Arrábida and Sintra, in the case of the Capuchin friars, or the Mountain of Ossa, in the history of the Order of S. Paul's Eremite Friars.

¹³ J. S. da Silva DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, tomo I, Universidade de Coimbra, 145.

¹⁴ J. S. da Silva DIAS, *op. cit.*, 155.

A Igreja de Santa Maria da Virtudes: diversas temporalidades de um local de devoção

Logo no início deste ano lectivo, o senhor Professor José Adriano de Carvalho teve a bondade de me convidar para realizar no Centro interuniversitário de História da Espiritualidade uma palestra que se integrasse no vasto tema «Espiritualidade: Práticas e lugares». E, com a sua habitual disponibilidade intelectual e respeito pelo trabalho dos colegas, dizia-me que nesse âmbito cabiam – e passo a citar – «devoções..., jardins..., desertos..., festas..., tratados de oração..., etc.».

Este trabalho resulta da palestra proferida por mim no Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade no dia 28 de Janeiro. Nessa ocasião ficou claro o interesse em tentar conhecer o conjunto das construções de que nos fala a documentação escrita, tendo em conta os recentes trabalhos de intervenção arqueológica no local. Para isso solicitei a colaboração de um grupo de especialistas, o qual integra antigos e actuais discentes da Variante de Arqueologia da Faculdade de Letras de Lisboa. Trata-se, pois, de um escrito interdisciplinar e, também, de uma grata solidariedade (baseada na qualidade do trabalho) com diversas gerações de alunos.

I

Nós, os historiadores, sabemos quão frustrante é a busca do «espírito» na documentação em que prioritariamente trabalhamos. Não nos referimos à produção dita literária, ou a obras normativas ou mesmo à cronística – pois nestas os autores não raramente nos falam do «espírito» – mas sim às fontes primárias para o nosso trabalho, nomeadamente para o do historiador da Idade Média e da Idade Moderna: a documentação da chancelaria régia e eclesiástica. Nas cartas nomeações, ou nas cartas de aforamento ou de perdão, ou nas doações, ou nos testamentos... (nesse conjunto de documentação sistematizado por Armando Carvalho Homem), o espírito de Deus está bem escondido.

Todavia, não devemos cair no erro de buscar a história de um «espírito» alheio (se não mesmo contrário) à Igreja enquanto instituição. Ao longo da História alguns movimentos heréticos consideraram a Igreja como um

simples corpo místico sem quaisquer implicações terrenas, procurando reduzir o seu carácter «mundano» através da abolição de qualquer vínculo de governo, propriedades ou direito. Os Fraticelli são disso um bom exemplo¹. Pelo contrário, a Igreja vive no espaço e no tempo, naturalmente inserida neste contexto, que é de mentalidades, que é político, social, jurídico. Numa permanente tensão entre os apelos do espírito e as fraquezas da carne, sem perder de vista que *está* no mundo sem *ser* do mundo, a Igreja «ortodoxa» participa do sistema socio-económico vigente, respondendo assim às necessidades dos fiéis num tempo e num espaço concretos.

Assim acontece também na Igreja do Portugal tardo-medieval, na qual se situa o breve estudo agora apresentado; assim sucede, também, no caso² que estudamos, isto é, o do ermitério (igreja e mosteiro, a que se juntou um hospital e paços reais) de Santa Maria das Virtudes, o qual vamos acompanhar nos tempos da sua fundação e consolidação: desde o tempo em que D. Duarte, ainda infante, pugna pela construção da igreja e da casa franciscana, até à prova do seu prestígio como refúgio consolador, quando, em 1492, D. Leonor aí vai chorar a morte do filho.

O estudo da religiosidade popular³ – revalorizado no âmbito eclesial a partir de finais dos anos 60 e, presentemente, uma «moda» na historiografia europeia⁴ –, permite-nos descobrir a dimensão quotidiana do «espírito». Isto é tanto mais óbvio quanto estas manifestações religiosas estão frequentemente ligadas a um local concreto, onde o povo mais facilmente sente a presença de Deus: uma ermida ou uma igreja, por vezes relacionadas com uma imagem da Virgem ou de algum santo, nas quais se manifesta o divino e em redor da qual

¹ Assim o lembra Walter ULLMANN no seu clássico *Principios de Gobierno y Política en la Edad Media* (Madrid, 1971, 100).

² Para os menos acostumados à gíria dos historiadores, convém lembrar que a palavra tem conotações metodológicas, dizendo-se «case history» quando o investigador se serve de um caso concreto de processos complexos para exemplificar um pressuposto global. Um conceito vindo da sociologia, e adaptado para contrariar uma suspeita historiografia globalizante. Enfim, e apesar de usarmos o conceito, preferiríamos dizer que deste «caso» e de outros poderemos formar algumas linhas de força da vivência religiosa medieval.

³ Ver a abordagem metodológica e pastoral feita por Manuel CLEMENTE, *A Religiosidade Popular (Notas para ajudar ao seu entendimento)*, Lisboa, Cadernos P. A. P., nº 8, 1978. O A. define (4) religiosidade popular como a expressão da busca de Deus e da fé própria de cada cultura, entendendo por cultura a visão e interpretação do mundo conforme as tradições recebidas e desenvolvidas por cada grupo. Apraz-me particularmente citar este estudo do meu caro colega na licenciatura em História na Faculdade de Letras de Lisboa, nas vésperas da sua ordenação episcopal (22 de Janeiro de 2000).

⁴ *Communio* – Revista Internacional Católica (Ano XIV, nº 4, 1997), e em particular o artigo de Pedro PENTEADO, *A construção da memória nos centros de peregrinação*.

se organiza um tempo sagrado pautado por romarias ou peregrinações⁵, numa teia de afectividade e de sociabilidades tão ligadas à vivência do catolicismo (afinal tão características da espiritualidade medieval), em pleno contraste com a das comunidades do protestantismo tradicional.

Existirá, pois, um determinado local com apetências para chamar a si, desenvolver e consolidar a afluência de fiéis. E, se o pressuposto primeiro para a existência de um santuário é a hierofania que mencionámos, não menos importante são as condições que, geradas pelo culto, o irão divulgar e sustentar: edifícios, alfaias, bens que suportam o clero ao seu serviço, fiéis (leigos ou eclesiásticos) encarregues da gestão do seu património.

Voltemos ao que temos para vos apresentar. Referimos «Nossa Senhora das Virtudes»: ermitério? igreja? mosteiro? hospital? A diversidade da designação exprime a própria evolução desse local sagrado: desde o começo do século XV, a afluência de fiéis e o favor régio irão converter o ermitério primitivo em igreja, junto da qual será fundado um mosteiro⁶ e, logo, um hospital. O espaço dinamiza-se ainda através da construção de paços reais e da instituição de uma feira anual. Santa Maria das Virtudes ficava num ermo insalubre, que a manifestação visível da divindade e a piedade dos homens transformou em local de morada e de peregrinação de multidões.

As fontes disponíveis para o estudo deste fenómeno são as narrativas de Frei Manuel da Esperança na sua *História Seráfica*⁷, breves referências na *Crónica de D. João II* de Garcia de Resende, súplicas régias despachadas pela cúria papal e existentes no Arquivo Secreto do Vaticano, vária documentação de origem régia conservada na Torre do Tombo e, finalmente, as estruturas construídas remanescentes e os materiais arqueológicos recentemente exumados.

A primeira referência documental que conhecemos é uma súplica de D. Duarte, ainda infante, a Martinho V, despachada favoravelmente em Génova, a

⁵ Sobre os conceitos de «peregrinação» e de «romaria», assim como sobre as raízes e valores que a religiosidade popular integra, vd. Manuel CLEMENTE, *A Religiosidade Popular (Notas para ajudar o seu entendimento)*, ed. cit.

⁶ «convento» é a designação usada, já no séc. XVII, por Frei Manuel da ESPERANÇA (*Historia Seráfica...*, 2ª Parte, Lisboa, 1666, Livro XI, Cap. XI a XVII, 570-588). Nós preferimos a palavra medieval, apropriada à realidade franciscana, que é «mosteiro».

⁷ Vítor Reis Gomes TEIXEIRA, *O Maravilhoso no mundo franciscano português da Baixa Idade Média*, Dissertação de Mestrado em História Medieval apresentado à Faculdade de Letras do Porto, Porto, 1995 (ex. policopiado), 54 e 76 refere a presença deste santuário em Frei Manuel da Esperança e a insistência do cronista nas zonas compreendidas no triângulo Alenquer, Lisboa e Santarém.

27 de Agosto de 1418⁸, pedindo que o antigo ermitério fique isento de obediência ao mosteiro de Santos, da Ordem de Santiago (seu patrono) e à Igreja de Aveiras, em cuja paróquia se situava. Este documento, porém, dá-nos testemunho de duas realidades anteriores, aliás relacionadas. Uma, é o facto de ter existido um ermitério sob invocação de Santa Maria das Virtudes, no qual «o omnipotente Deus realizava muitos milagres»; outra, é que o infante, «por honra da Virgem Maria e pela salvação da sua alma», mandara ampliar e ornamentar o local e entregara-o à ordem de São Francisco, concedendo-lhe todas as suas rendas, assim como as doações e esmolas entregues pelos fiéis.

Temos pois um ermitério, que o cronista franciscano Frei Manuel da Esperança fez nascer da devoção a uma imagem da Virgem miraculosamente achada no ano de 1403. Sigamos o cronista até ao local: «Da estrada Real, que corta pela charneca da Azambuja ao Cartaxo, começa a descer à mão direita com passos lentos a terra» até umas valas alagadiças (a que chamam «ademas», estêreis e despovoadas num raio de, pelo menos, meia légua, que é a distância a que ficava da Azambuja e de Aveiras de Baixo. Foi nessas brenhas que um ditoso pastor⁹ achou «a clementíssima Senhora, a qual com sua presença neste deserto fez Corte, para onde concorreu infinidade de gente a pedir-lhe favores». O cronista prossegue com a descrição do achamento da imagem, que, afinal, foi assinalada ao pastor por um touro. O vaqueiro chama outros, e juntos «lhe ergueram uma ermida de ramos». A narrativa é comum, seguindo a matriz do achamento fortuito de uma imagem escondida¹⁰, acto praticado por gente simples (pastores) ou mesmo por uma besta fera que demonstra respeito pelo Criador.

A fortuna dessa ermida era previsível: à invocação do nome da Senhora, «começou Deus a fazer estupendas maravilhas naquela choupana pobre». A imagem, que se chamou primeiro de Santa Maria das Ademas, passou a chamar-se de Santa Maria das Virtudes, ou seja, dos Milagres¹¹. O cronista descreve uma figura de marfim, tão pequena que não chega a ter meio palmo,

⁸ Arquivo Secreto do Vaticano [A. S. V.], *Registra Supplicationum* [Reg. Suppl.] 117, fls. 99-99v e 100, publ. por Eduardo NUNES, *Política hospitalar de D. Duarte, sep. de A Pobreza e a Assistência aos Pobres na Península Ibérica durante a Idade Média, Actas das 1^{as} Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, Lisboa, 1973, Doc. 5. Todo o historial volta a ser narrado por D. Duarte em carta de Lisboa, de 2 de Abril de 1434 (IAN/TT, Gav. 1, mç. 3, n^o 19, publ. por Francisco CORREIA, *O Livro dos Milagres de N. Sr^a das Virtudes*, in *Revista da Biblioteca Nacional*, 2^a série, 3, Lisboa, 1988, 33-36).

⁹ D. Duarte, na cit. carta de 2 de Abril de 1434 chama-lhe «pobre lavrador».

¹⁰ A propósito das lendas sobre as origens dos santuários marianos vd. William A. CHRISTIAN JR., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, 1991 (trad. espanhola), 99.

¹¹ Cfr. a supra cit. carta de D. Duarte.

representando uma Virgem do Leite sentada no trono¹²; uma imagem que invoca a realidade da Sua vida na terra¹³.

Quiseram os devotos transferir a imagem para outro local mais salubre, mas a imagem – outro padrão das mariofanias – regressava ao local de origem. O cronista conclui que foi necessário construir aí uma ermida de pedra «a qual depois se transformou no convento»; e (lembramos nós de novo) a que se acrescentou hospital.

Estamos, pois, em presença de uma narrativa mitificada, seguindo parâmetros muito habituais. Todavia, é essa narrativa – que Frei Manuel da Esperança teria recolhido da tradição oral ou de escritos anteriores – que cristaliza e entra na História. Do que se «dizia» nos inícios do século XV, nenhuma notícia temos para além do eremitério e da sua localização, dos milagres aí presenciados¹⁴, das multidões que aí acorrem...e é com a análise destes testemunhos que iremos prosseguir.

Começemos pela consideração do local.

O conhecimento das estradas e caminhos quatrocentistas é, neste caso, suficiente para localizarmos o santuário na área de influência do troço da via que conduzia de Lisboa a Santarém, entre Azambuja e o Cartaxo, mais propriamente num triângulo formado pelas povoações da Azambuja, Ota e Aveiras. Trata-se de uma via de passagem obrigatória, como se pode constatar, por exemplo, através do estudo dos itinerários régios ou das vias de peregrinação, nomeadamente a Santiago de Compostela¹⁵.

No entanto, existia alguma distância entre Santa Maria das Virtudes e um local povoado. Frei Manuel da Esperança, como vimos, aponta meia légua até à povoação mais próxima; os testemunhos de D. Duarte, nas súplicas que dirige ao papa com vista a obter a regularização de várias situações jurisdicionais e económicas e obter diversas graças, menciona três milhas até se encontrar qualquer povoado¹⁶. Qualquer que seja a verdadeira distância – e devemos ter em conta que D. Duarte queria forçar a nota da necessidade das

¹² Disse-nos a nossa colega Maria Joana de Sousa Guedes que a imagem apresenta muitas semelhanças com a Virgem do Mont Saint Michel estudada por Jean Hani.

¹³ Sylvie BARNAY, *Les apparitions de la Vierge*, Paris, 1992, 11.

¹⁴ Mário MARTINS, *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Média*, Coimbra, 1951, 97 e 171; Francisco Correia, *O livro dos milagres de N^a Sr^a das Virtudes*, in *Revista da Biblioteca Nacional*, 2^a série, 3, Lisboa, 1988, 7-42.

¹⁵ Vd. a recente síntese de José MARQUES, com abundante bibliografia: *Viajar em Portugal, nos séculos XV e XVI*, in *Revista da Faculdade de Letras*, II Série, Vol. XIV, Porto, 1997 e em *III Colóquio de Estudos Históricos Brasil-Portugal - Anais*, Belo Horizonte, 1997 [2000], 43-67.

¹⁶ A. S. V., *Registra Lateranensia* [Reg. Lat.] 283, fls. 12-12v; *Reg. Suppl.* 229, fls. 61-62, in António Domingues de Sousa COSTA, OFM, *Monumenta Portugaliae Vaticana*, Vol. IV, Braga, 1970, 340s e por Eduardo Nunes, *Política hospitalar de D. Duarte*, ed. cit., docs. 1 e 6 (§ 2).

graças solicitadas –, ficam claras, simultaneamente, a inacessibilidade e a solidão do local, afinal uma ambiguidade constante nos santuários e locais de peregrinação, que se querem situados em *desertos* a que se chegue com algum sacrifício, mas não tanto que o caminho se torne intransponível; ou seja, um local cuja distância e acessibilidade sejam suficientemente árduas para fomentar a penitência e meditação, mas não para impedir o acesso dos devotos.

Na mesma ordem de ideias se inserem as características do lugar: valas «que recolhem as águas perdidas» do Tejo e das chuvas, lugar pior do que estéril, pois era «húmido e pantanoso»¹⁷. No entanto, fora Deus quem o escolhera, ao proporcionar a descoberta da imagem de Sua Mãe¹⁸.

É pois, um local cuja aspereza é adequada – como dirá Frei Manuel da Esperança –, «a quem trata do espírito para nelas [valas] contemplar a ingratidão dos homens, que não respondem a Deus com frutos de penitências, e a grande caridade com que ele sofre a sua obstinação».

Acorria o povo atraído pelos milagres, aumentava a devoção em redor da imagem de Nossa Senhora e da pequena ermida, numa amplitude geográfica que não conhecemos¹⁹. É nessa realidade devocional já estabelecida que D. Duarte irá intervir. O primeiro passo será entregar a casa à Ordem de São Francisco da Observância²⁰.

¹⁷ «loco humido et paludoso» (*Reg. Suppl.* 229, fls. 61-62, publ. por Eduardo NUNES, *Política hospitalar de D. Duarte*, ed. cit., doc. 6 (§ 3).

¹⁸ Acreditemos nós ou não na exigência sobrenatural da fundação de uma ermida, cujos peregrinos justificarão o hospital, é claro que não se trata de um capricho de D. Duarte – como imprudentemente afirma Eduardo NUNES, *Política hospitalar de D. Duarte*, ed. cit., 689) –, mas de uma exigência derivada da fé.

¹⁹ Um dos milagres que conhecemos foi a libertação de um prisioneiro natural de Beja que, pemoitando em Povos a caminho da corte (então em Alcoentre, Almeirim, Santarém, v. Humberto Baquero MORENO, *Itinerários de el-rei D. Duarte (1433-1438)*, Lisboa, 1976, 43s.), se encomendou a Santa Maria das Virtudes. Assim, ou a fama do santuário chegara à comarca de Entre-Tejo-e-Odiana ou, o que é mais provável, alguns dos vizinhos encarregues da sua guarda e transporte o aconselharam a encomendar-se à Senhora. V. Carta de D. Duarte, Alenquer, 26 de Julho de 1435, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo [IAN/TT], *Chanc. D. Duarte*, Liv. 3, fl. 87.

²⁰ A referência à Observância é somente de 1428 (*Reg. Suppl.* 229, fls. 61-62): «fratrum ordinis Minorum de Obseruancia». Do ponto de vista oficial, os observantes só são juridicamente separados dos claustrais em 1747... Assim, a expressão deverá ser entendida como referida a franciscanos que praticavam o modo de vida «observante» (autorizado desde Fr. Paulo de Trincis) sob a égide canónica dos claustrais. A mesma interpretação deverá ser aplicada à informação dada por Frei Jerónimo de Belém (Frei Jerónimo de Belém, *Cronica Seráfica da Santa Provincia dos Algarves...*, Lisboa, 1750, Tomo I, 6) que a Observância chega a Portugal em 1399, e logo o rei os chama para reformar o convento de Alenquer. Segundo este cronista, concentram-se nos observantes as virtudes da prática da piedade e do amor ao próximo, enquanto que os claustrais se dedicavam sobretudo ao ensino das letras. De qualquer forma, Nossa Senhora das Virtudes surge como um dos conventos da

Frei Manuel da Esperança relaciona a fundação com uma promessa feita por D. João I e pelo infante durante a tomada de Ceuta, no contexto da grande devoção à Virgem e das orações dos franciscanos em prol do bom sucesso da conquista. Assim, a carta de doação teria sido logo dos inícios de Setembro de 1415²¹.

A carta de doação funcionou como verdadeira fundação, pois que assim é testemunhado ao papa em súplica concedida a 27 de Agosto de 1418²². Esta mesma súplica indicia algumas irregularidades: D. Duarte teria avançado com a fundação antes mesmo que o papa tivesse desligado o eremitério do padroado do mosteiro de Santos e da paróquia de Aveiras de Cima²³, com todas as consequências jurisdicionais e económicas.

Como disse, a súplica é favoravelmente atendida. Mas, a fazer fé em Frei Manuel da Esperança, o assunto só ficou resolvido após duas licenças papais, uma de 3 de Maio de 1419, outra de 15 de Maio de 1420.

Arrastaram-se, porém, as cláusulas relativas aos bens do prior da Igreja e, assim, só a 5 de Maio de 1429 se confirmou o contrato e fundação do mosteiro. O poder real irá emitir então uma carta de doação, datada de 3 de Julho de 1431 e confirmada a 4 de Abril de 1434²⁴, à Ordem de São Francisco, do eremitério de Santa Maria das Virtudes, com hortas, vinhas, pomares e ainda diversos paramentos e alfaias litúrgicas. Frei Manuel da Esperança diz que a entrega de todas as jóias e ornamentos que existiam na ermida foi feita ao

Observância numa listagem de 1517 (Frei Manuel da ESPERANÇA, *Historia Serafica...*, Tomo II, 100).

²¹ Frei Manuel da ESPERANÇA, *Historia Serafica...*, 572 transcreve a carta de doação, da qual desconhecemos a existência em arquivo.

²² *Reg. Suppl.* 117, fls. 99-99v e 100, publ. por Eduardo NUNES, *Política hospitalar de D. Duarte*, ed. cit., I, doc. 5.

²³ É muito habitual em D. Duarte este modo de proceder, isto é, em assuntos eventualmente polémicos, primeiro actuava e só depois pedia licença ao papa (v. Margarida Garcez VENTURA, *Igreja e poder no século XV em Portugal. Dinastia de Avis e Liberdades Eclesiásticas (1385-1450)*, Lisboa, 1997, *passim*. No que diz respeito às uniões de igrejas, e já depois de várias polémicas, D. Duarte consegue aprovação do papa para o seu critério de união de certas igrejas: o critério era a capacidade de sustentação de um pároco. O papa concorda, mas esclarece bem a quem compete executar essas uniões ou anexações: ao bispo. E nas igrejas do padroado? É aí que se insere a iniciativa favorável a Santa Maria das Virtudes: por iniciativa do rei, com a anuência do bispo. De facto, D. Duarte roga ao arcebispo de Lisboa que se digne unir, anexar e incorporar a de S. João do Cartaxo à Igreja de Santa Maria de Aveiras, como compensação da perda das rendas de Santa Maria das Virtudes.

²⁴ Outra a 25 de Julho de 1440, IAN/TT. *Chanc. D. Af. V*, Liv. 20, 69v, *Estremadura*, Liv. 10, fl. 78-78v e *Extras*, fl. 190-192. Cfr. Também a já citada carta de 2 de Abril de 1434.

provincial dos franciscanos, através de Frei Gil Lobo, um franciscano confessor do infante²⁵.

Estamos, pois, perante um fenómeno devocional espontâneo e popular que, surgindo em 1403, levará mais de um quarto de século até ficar encerrado do ponto de vista canónico; diríamos mais: no plano económico, só em 1437 D. Duarte irá compensar a Igreja de Santa Maria de Aveiras pela tomada da ermida de Santa Maria das Virtudes e das respectivas rendas para o mosteiro franciscano, tudo isto feito com o consentimento da comendadeira de Santos, de cujo padroado era a Igreja de Aveiras. A compensação faz-se através da doação do padroado – que pertencia ao rei – da Igreja de São João do Cartaxo à Igreja de Santa Maria de Aveiras²⁶.

A afluência de peregrinos, muitos deles doentes em busca de cura milagrosa, era tal, que o infante decidiu fundar aí um hospital para acolhimento dos pobres. De facto, distando o lugar três milhas de qualquer povoado, dificilmente os devotos de Nossa Senhora conseguiriam uma casa para repousar e, se necessário, encontrar auxílio para os seus padecimentos. A par com a fundação do hospital – de que desconhecemos a data – D. Duarte irá conseguir de Martinho V, a 30 de Setembro de 1428, a necessária autorização para que os frades aí possam confessar e administrar outros sacramentos, assim como proceder a enterramentos no cemitério do hospital²⁷. Frei Manuel da Esperança menciona ainda a construção de passos régios ordenada também por D. Duarte.

Diversos documentos dão-nos testemunho do afã de D. Duarte na edificação do mosteiro e do conjunto que formava com o hospital. Logo no primeiro ano do seu reinado podemos verificar o incremento das obras já iniciadas e o modo como nos fiéis se incentivava a generosidade. Assim, a 4 de Outubro de 1434, mediante súplica de D. Duarte, o papa concede indulgências a quem der esmolas para a conservação dos edifícios²⁸. Por outro lado, D. Duarte, em carta mais tarde confirmada pelo regente D. Pedro, irá isentar de portagem o pão e outros bens dados em esmola pelos fiéis cristãos a Santa Maria das Virtudes²⁹.

²⁵ Frei Manuel da ESPERANÇA, *Historia Serafica...*, ed. cit, I, 573 só menciona a carta de 2 de Abril de 1434, copiada nos *Extras*.

²⁶ Carta de D. Duarte, Santarém, 14 de Março de 1437, IAN/TT, *Estrem.*, Liv. 11, fl. 120-120v.

²⁷ A. S. V., *Reg. Lat.* 283, fls. 12-12v, publ. por Eduardo NUNES, *Política hospitalar de D. Duarte*, ed. cit, doc. 1. Cfr. Frei Manuel da ESPERANÇA, *Historia Serafica...*, ed. cit, I, 575-576.

²⁸ A. S. V., *Reg. Suppl.* 299, fl. 61-63.

²⁹ Carta régia, Évora, 24 de Nov. de 1449, IAN/TT, *Estr.*, Liv. 8, fl. 255v.

Pena é que já nada reste dos edifícios do mosteiro, paço e hospital, dos quais, aliás, já não havia rasto no tempo de Frei Manuel da Esperança³⁰. Das marcas ainda visíveis vos dará conta a segunda parte deste trabalho.

A par do documento vaticano acima referido, outras mercês conhecemos que, do tempo de D. Duarte, se prolongam pelo reinado de D. Afonso V, e que testemunham a existência de obras no mosteiro. São elas as isenções de impostos, de servidões do concelho e de serviço na guerra, concedidas aos homens (moradores nas povoações próximas), que servirem nas suas obras³¹.

É quase inexistente a documentação que atesta a grandeza fundiária, as transações comerciais e a vida económica em redor do mosteiro. No entanto, podemos considerar verdadeiro tudo quanto Frei Manuel atesta, por comparação com outras casas religiosas, embora de maior dimensão³². A organização do temporal do mosteiro exigia homens que o servissem em diversos mesteres. Tal como as grandes casas religiosas conseguiam do rei raros privilégios e isenções, de forma a recompensar os serviços prestados ou a incentivar a dedicação, assim sucedeu com Santa Maria das Virtudes. Chegou até nós notícia de alguns homens que serviam este mosteiro em ofícios não discriminados ou em serviços bem precisos: transporte de mercadorias, alfaiate, padeiro, curador da roupa³³.

³⁰ *O. c.*, 575-576.

³¹ Carta régia, Santarém, 2 de Junho de 1434 (conf. a 2 de Julho de 1442), concedendo a Vicente Anes, isenção de pagar fintas, peitas e talhas enquanto servir na obra do mosteiro (IAN/TT, Chanc. D. Af. V., Liv. 23, fl. 94v); Carta régia, Leiria, 14 de Junho de 1441, isentando João Rodrigues do Vale de Pimenta, vedor das obras de Santa Maria das Virtudes, de servidões do rei e do concelho, isenção de aposentadoria e de servir na guerra (IAN/TT, Chanc. D. Af. V., Liv. 27, fl. 24); Carta régia, Leiria, 15 de Junho de 1442 (conf. a 26 de Junho de 1444) concedendo a João Ferreira, morador em Alcoentre, vedor das obras de Santa Maria das Virtudes, que não sirva na guerra e que fique isento dos encargos do concelho (IAN/TT, Chanc. D. Af. V., Liv. 35, fl. 53, e liv. 24, fl. 75v-76).

³² Referimo-nos, por ex., ao mosteiro de Alcobaça ou ao cabido da sé de Braga, estudados, respectivamente, por Iria Gonçalves e José Marques.

³³ A somar ao que escreve Fr. Manuel da ESPERANÇA, *Historia Serafica...*, ed.cit, I, 579): carta régia, Almeirim, 7 de Nov. de 1450, concedendo a João Lourenço Farto, servidor do mosteiro, morador na Azambuja, que não sirva na guerra nem nos encargos do concelho, e que tenha isenção de aposentadoria (IAN/TT, Chanc. D. Af. V., Liv. 34, fl. 174); carta régia, Évora, 24 de Nov. De 1449, concedendo que um mancebo de soldada que queira servir com as bestas do mosteiro, não sirva na guerra e isenção dos encargos do concelho (IAN/TT, *Estrem.*, Liv. 6, fl. 172v); carta régia, Santarém, 2 de Junho de 1434 (conf. a 2 de Julho de 1442), concedendo a Vicente Anes, isenção de pagar fintas, peitas e talhas enquanto servir na obra do mosteiro (IAN/TT, Chanc. D. Af. V., Liv. 23, fl. 94v); com as mesmas datas e quota arquivística, isenção a Afonso Anes, alfaiate e que amassa pão e lava roupa para o mosteiro, de pagar peitas, talhas, pedidos e serviços do concelho, salvo nas obras dos muros, pontes e calçadas, isenção de aposentadoria e de serviço na guerra.

Enfim, e a todas as doações de D. Duarte atrás referidas, há ainda a acrescentar, por parte de D. Afonso V, a proibição de qualquer pessoa matar os pombos numa légua em redor do mosteiro³⁴ e uma grande entrega, que nos parece ser a primeira de várias anuais, de grande quantidade de panos, alimentos, açúcar e ferro³⁵.

Segundo Frei Manuel da Esperança, os bens mais directamente relacionados com o culto divino – ermida, convento e as respectivas alfaias e móveis – foram entregues aos franciscanos. No que dizia respeito a terras de pão, pomares, vinha, olivais, esmolas, rendas e outros bens que a Regra Franciscana não podia possuir, D. Duarte e D. Afonso V³⁶ guardaram para si o senhorio, entregando em esmola, através do almoxarife, tudo quanto o guardião lhe solicitasse. Este processo de separação entre bens ligados directamente com o culto e outros bens materiais – que ficavam sob o senhorio do rei ou de leigos – foi um processo muito frequente e que, assumindo diversas soluções, se integrava em toda um política de relacionamento entre Igreja e Estado implementada por D. Duarte.

A tudo isto se acrescentava o cuidado com as multidões deromeiros que a 8 de Setembro, dia em que a Igreja celebra a Natividade da Virgem e nas outras festividades de Nossa Senhora, acorriam ao santuário, porventura o mais frequentado do reino³⁷, e que era necessário alojar e alimentar. D. Duarte teria mandado construir um alpendre para abrigo dos peregrinos; D. Afonso V – que Frei Manuel da Esperança apelida de «conservador do convento» – ordenou a abertura de estalagens para o seu acolhimento.

Também D. Duarte ordenou ao pazeiro que tivesse alimentos em abundância para vender aos peregrinos³⁸. Mas, como essa medida não fosse suficiente, D. Afonso V incrementou a vinda de vendedores através da quitação de sisas. É em redor do dia 8 de Setembro e suas vésperas que se organiza uma feira, desenvolvida a partir da possibilidade de ser frequentada em paz por homiziados. Foi ainda D. Afonso V que mandou construir alpendres que podiam abrigar as diversas boticas³⁹ e ordenou a intervenção dos seus oficiais encarregues da supervisão das actividades económicas (almoxarifes) e da justiça (corregedores) nas prevaricações dos frequentadores do santuário.

³⁴ Carta de 24 de Nov. de 1449, em que se declaram os pombos «bens coutados» (IAN/TT, *Estr.*, Liv. 8, fl. 256v; cfr., Frei Manuel da ESPERANÇA, *Historia Serafica...*, ed. cit. I, 580).

³⁵ Carta régia, Lisboa, 5 de Julho de 1450 (IAN/TT, *Chanc. D. Af. V*, Liv. 34, fl. 127v).

³⁶ Frei Manuel da Esperança, *Historia Serafica...*, ed. cit., I, 577 e 578.

³⁷ Opinião de Frei Manuel da ESPERANÇA, *Historia Serafica...*, ed. cit., I, 576.

³⁸ Cfr. A cit. Carta de 2 de Abril de 1434.

³⁹ Privilégio que tem paralelo em toda a fenomenologia das feiras. Cfr. Virgínia RAU, *Feiras Medievais Portuguesas*, 2ª ed., Lisboa, 1983, 42s.

Santa Maria das Virtudes converte-se num santuário sob a protecção (e intervenção) da realza como, mais tarde, se passará com o Santuário de Nossa Senhora da Nazaré. A sua «fortuna» testemunha também a espiritualidade franciscana observante dos reis portugueses de quatrocentos, quiçá com destaque para D. Duarte⁴⁰.

Será a preferência pelos franciscanos que conduzirá D. João II e D. Leonor a visitarem devotamente três casas religiosas franciscanas, após a morte do príncipe D. Afonso, em 1491. Uma dessas casas foi Nossa Senhora das Virtudes⁴¹, já visitada em 1484 pelo rei, possivelmente em agradecimento por ter escapado à morte por envenenamento⁴².

Fugindo à peste, D. João II percorria as terras vizinhas de Lisboa. Acompanhado por um grupo de cortesãos, o monarca dirigiu-se para o mosteiro de Santa Maria das Virtudes, onde a sua presença está testemunhada a 1 de Março de 1493. Não fora a exiguidade da casa franciscana, e teria sido aí que se daria o encontro entre o Príncipe Perfeito e Cristóvão Colombo⁴³.

Desconhecemos as razões que terão levado à diminuição da devoção em redor do santuário, que, segundo Frei Manuel da Esperança, ainda mereceu obras e esmolas por parte de D. Manuel. Terá havido o desvio das rotas de peregrinos para outros santuários, num fenómeno de alteração de preponderâncias devocionais muito frequente ao longo dos séculos⁴⁴.

Terminamos com a constatação de que, a memória de Santa Maria das Virtudes permanece viva entre os actuais «vizinhos» da freguesia de Aveiras de Baixo. Para isso tem contribuído o interesse dos autarcas, quer da Junta de freguesia⁴⁵, quer do município da Azambuja, este através da promoção de trabalhos de prospecção arqueológica. O resultado destes trabalhos constitui a referida colaboração dos arqueólogos, que se segue.

40 Manuela MENDONÇA, *O Franciscanismo dos monarcas do século XV*, in *Actas dos I-II Seminários. O Franciscanismo em Portugal*, Lisboa, 1996, 139-152, 151-152.

41 Cfr. Frei Manuel da Esperança, *Historia Serafica...*, ed. cit., II, 454; Garcia de RESENDE, *Vida e Feytos del Rey Dom Joam Segundo*, Lisboa, 1798 (aliás Lisboa, 1991, 241).

42 J. Veríssimo SERRÃO, *Os Itinerários de El-rei D. João II*, Lisboa, 1993, 165.

43 J. Veríssimo SERRÃO, *Os Itinerários...*, ed. cit., 489 e *Cristóvão Colombo em Vale do Paraíso (9 a 11 de Março de 1493)*, Vale do Paraíso, 1993.

44 Por analogia, ver as considerações de Pedro PENTEADO (*Peregrinos da Memória. O santuário de Nossa Senhora de Nazaré. Contribuição para a história de um santuário português (1600-1785)*), Lisboa, Lisboa, 1998 e *A Senhora da Berlinda. Devoção e Aparato do Cirio da Prata Grande à Virgem de Nazaré*, Ericeira, 1999) a respeito do santuário de Nossa Senhora da Nazaré.

45 Durante os festejos em honra de Nossa Senhora das Virtudes foi proferida uma conferência sobre o santuário, a qual viria a ser publicada no *Boletim de Freguesia* (Janeiro de 2000, nº 7).

II

Não foi sem surpresa que recebemos o gratificante convite da Professora Margarida Garcez, tendo em vista a realização de um trabalho de parceria sobre um sítio arqueológico situado na nossa área de residência: o Mosteiro de Santa Maria das Virtudes. Foi então com agrado que decidimos encarar este desafio, o qual constitui também uma aliciante empresa, em cuja realização nos empenhámos com afinco, visando a obtenção de resultados profícuos.

Um trabalho conjunto com estas características assenta, sobremaneira, na complementaridade das partes envolvidas. Deste modo, tendo sido expostos, na primeira parte deste texto, o contexto histórico e o ambiente religioso-espiritual vigentes nos momentos em que se procedeu ao início do culto a Santa Maria das Virtudes e à erecção de um monumento religioso com estruturas de apoio adjacentes, relacionado com esse mesmo culto, é agora tempo de verificar se os dados arqueológicos e arquitectónicos disponíveis consubstanciam as fontes medievais e modernas que nos fornecem úteis informações acerca do Mosteiro das Virtudes. Este ponto dos trabalhos será precedido de um breve enquadramento geográfico e geológico do sítio, assim como de uma exposição (não excessivamente detalhada) quer dos aspectos arquitectónicos mais relevantes e dos resultados das escavações empreendidas no convento, quer das fases de construção do mesmo.

O ponto dos trabalhos referente aos resultados decorrentes da recolha de materiais aquando das escavações não terá, contudo, nem a dimensão nem a profundidade ou pertinência inicialmente previstas, ficando afectados, de alguma forma, os resultados e as conclusões que lográmos alcançar. Para tal muito contribuíram a incipiente quantidade de publicações que deveriam trazer a público os resultados das recentes intervenções arqueológicas levadas a cabo, bem como a inexistência de estudos aprofundados publicados, que tenham como objecto de estudo os materiais arqueológicos exumados nas escavações abaixo expostas⁴⁶.

⁴⁶ Tendo em mente o acrescentar de informações válidas ao estado da questão, tivemos o inicial intento de estudar uma pequena amostra dos materiais cerâmicos extraídos durante as acções no terreno. Assim, contactámos o Dr. Guilherme Cardoso, solicitando-lhe a concessão de autorização para o estudo e publicação dos materiais que seleccionáramos, numa perspectiva pautada pela necessidade de ser o mais abrangente possível no que à realidade artefactual do sítio diz respeito. Contudo, estávamos conscientes que, dessa amostra, não seria possível retirar qualquer tipo de ilação ou conclusão definitivas, pois que ela, como resulta óbvio, devido à sua própria natureza, não seria nem representativa e correspondente nem espelhará a totalidade do conjunto dos artefactos exumados. Confrontado com o nosso pedido, o Dr. Guilherme Cardoso viu-se obrigado a recusar conceder-nos a autorização que pretendíamos por prever publicar em breve um estudo dos materiais retirados durante a campanha que dirigiu em 1997, em parceria com o Dr. Carlos Banha.

Assim sendo, o nosso trabalho incidirá, somente, sobre a campanha de 1995, dirigida pelo Dr. João Ludgero Marques Gonçalves.

Imóvel de interesse concelhio, o mosteiro de Santa Maria das Virtudes localiza-se no distrito de Lisboa, concelho de Azambuja, freguesia de Aveiras de Baixo, lugar das Virtudes (coordenadas hectométricas HTM: $x - 514.9$ e $y - 4326.6$)⁴⁷. A sua implantação privilegiou uma área de solos dos tipos D e E, pobres para a prática de actividades agrícolas, constituídos por grés e areias, com argilas na base. Situa-se, então, na extremidade de uma suave encosta imediatamente delimitada a sul por terrenos aluvionares do rio Tejo hoje em dia aproveitados para a prática de uma agricultura intensiva, não só de regadio, mas também de sequeiro. Para norte verificam-se áreas florestadas, predominando a cultura do eucalipto e da oliveira.

O edifício tal como é hoje conhecido é constituído por uma capela-mor, uma nave, uma pequena capela lateral erguida no lado Sul e por várias dependências com ligação directa pela parede norte sendo que estas seriam constituídas por um piso térreo e por um outro piso elevado.

Referimos acima que o sítio foi já alvo de várias intervenções arqueológicas. A primeira delas, em Junho de 1995, sob a direcção do arqueólogo João Ludgero Marques Gonçalves, visou essencialmente a limpeza e desentulhamento do local, que à altura se encontrava coberto de vegetação e com algumas portas e janelas entaipadas.

Assim, na capela-mor junto à parede sul, foi feita uma pequena sondagem que pôs a descoberto o resto de um portal ogival que se encontrava parcialmente soterrado, assim como o pavimento de tijoleira e a soleira que o servia. Segundo o arqueólogo responsável este pode corresponder ao primitivo piso desta parte do monumento – não obstante ter-se posto a descoberto, em condições precisas, um pavimento de argila⁴⁸ –, a que se seguiram outras fases de pavimentação. Posteriormente foi construído neste espaço um altar elevado por três degraus, cujo pavimento era constituído por lajes de pedra e o seu enchimento composto por uma mistura de terra arenosa com pedras de pequena dimensão, cobrindo as construções anteriores⁴⁹.

A capela lateral foi também desentulhada, tendo-se posto à vista o pavimento de tijoleira que se encontrava já muito destruído, a que não será

⁴⁷ Cf. Carta Militar, folha n.º 377, escala 1:25000, Serviços Cartográficos do Exército, 1970.

⁴⁸ Este piso de argila poderia ser identificável com o original pavimento da primordial construção de madeira abaixo referida. No entanto carece de fundamento que o comprove. Esperemos que a realização de futuras intervenções *in loco* forneçam dados úteis para o esclarecimento desta questão.

⁴⁹ J. L. M. GONÇALVES, *A igreja das Virtudes (Aveiras de Baixo - Azambuja)*, in *Revista de Arqueologia da Assembleia Distrital de Lisboa*, n.º 2, 1995, 78.

alheio o facto de alguns vestígios documentados apontarem para a sua utilização como residência familiar em época indeterminada, embora recente⁵⁰. Não obstante, Adelaide Bota sugere a possibilidade deste espaço ter desempenhado funções de casa mortuária⁵¹.

A intervenção de 1995 abrangeu também o portal principal, que não só foi desentapado, como também foi posto a descoberto na totalidade. Os trabalhos proporcionaram também a descoberta de duas colunas com os respectivos capitéis⁵².

Ossadas humanas, cobrindo uma camada de azulejos, pensa-se que dos séculos XV a XVII, foram retiradas do exterior sul da Igreja, área a que se convencionou chamar de «corredor» por estabelecer uma ligação entre dois portais: um situado na capela-mor, virado a sul, ainda entaipado, o que não só o torna visível apenas no interior, como também impossibilita o acesso à capela-mor; o outro, situado na parede este da capela lateral, encontra-se desobstruído⁵³.

O exterior norte e este da capela-mor foi também escavado, sendo que a grande maioria das terras que o cobriam eram de época bastante recente. Não obstante, foram colocadas à vista, nesta área, uma série de estruturas que funcionariam como apoio ao mosteiro. Entre estas contam-se uma caleira destinada ao escoamento de águas residuais, bem como muros delimitadores da área das dependências anexas ao convento⁵⁴.

Ocorrida a aparição de Nossa Senhora da Virtudes, os documentos falam-nos da erecção de uma primeira construção em madeira⁵⁵, da qual não se verifica qualquer evidência no registo arqueológico, facto justificável pela extrema perecibilidade da matéria-prima utilizada.

A esta primitiva edificação, segue-se a erecção de um edifício de características mais perenes, ainda durante o século XV a mando de D. Duarte, o qual constitui actualmente a capela-mor do edifício. Ao que tudo indica, as

⁵⁰ J. L. M. GONÇALVES, *A igreja das Virtudes (Aveiras de Baixo - Azambuja)*, in *Revista de Arqueologia da Assembleia Distrital de Lisboa*, n.º 2, 1995, 77-78.

⁵¹ Adelaide BOTA, *Igreja do Convento de N. S. das Virtudes*, Azambuja [...], 83-84.

⁵² J. L. M. GONÇALVES, *A igreja das Virtudes (Aveiras de Baixo - Azambuja)*, in *Revista de Arqueologia da Assembleia Distrital de Lisboa*, n.º 2, 1995, 80.

⁵³ J. L. M. GONÇALVES, *A igreja das Virtudes (Aveiras de Baixo - Azambuja)*, in *Revista de Arqueologia da Assembleia Distrital de Lisboa*, n.º 2, 1995, 80.

⁵⁴ J. L. M. GONÇALVES, *A igreja das Virtudes (Aveiras de Baixo - Azambuja)*, in *Revista de Arqueologia da Assembleia Distrital de Lisboa*, n.º 2, 1995, 80-82.

⁵⁵ J. L. M. GONÇALVES, *A igreja das Virtudes (Aveiras de Baixo - Azambuja)*, in *Revista de Arqueologia da Assembleia Distrital de Lisboa*, n.º 2, 1995, 77.

evidências arqueológicas parecem indicar nesse mesmo sentido, uma vez que, nos níveis mais antigos, atestam um piso de tijoleira acompanhado de alguns exemplares de azulejos cuja tipologia alude ao século XV⁵⁶.

O terramoto de 1581 pode ser o fundamento para uma primeira elevação do altar, o qual tornaria a ser sobrelevado no século XVII cobrindo todos os estratos de épocas anteriores e impossibilitando o acesso por meio da porta ogival ao exterior. Ainda durante o século XVII e prolongando-se até ao século XVIII ter-se-á procedido à colocação de azulejos e talha dourada forrando a totalidade da capela-mor⁵⁷.

No século XVI procedeu-se ao acrescento da nave da igreja, sendo desta mesma centúria a construção tanto de um arco triunfal como da porta principal do monumento. O coro alto situado sobre o portal principal e com acesso à parte Norte do convento terá sido construído já durante o século XVII⁵⁸, indo de encontro à data de 1624 documentada na soleira da porta principal⁵⁹ e que nos faz remontar a uma fase de remodelação e reconstrução, possivelmente forçada pela ocorrência do terramoto de 1620⁶⁰.

Aquando da primeira intervenção arqueológica foram identificadas algumas lápides funerárias que apontam para enterramentos cujo lapso de tempo ocorre entre a segunda metade do século XVI e o início do último terço do século XIX; esta informação permanecerá no entanto incompleta visto que em muitas das lápides não são legíveis as datas⁶¹.

Paradigmático das diferentes fases de construção parece ser a estratigrafia registada pelo arqueólogo João Ludgero Marques Gonçalves na sondagem feita na capela-mor do monumento. Uma primeira camada, formada por azulejos do século XV retirados da parede do edifício, é imediatamente sobreposta por um nível de ossadas, provavelmente de sepulturas provenientes da parte exterior do mosteiro. Este estrato, por sua vez, é coberto por um outro constituído, essencialmente, por materiais de construção, o que à partida parece dizer respeito à terceira remodelação do edifício⁶².

56 J. L. M. GONÇALVES, *A igreja das Virtudes (Aveiras de Baixo - Azambuja)*, in *Revista de Arqueologia da Assembleia Distrital de Lisboa*, n.º 2, 1995, 78.

57 Adelaide BOTA, *Igreja do Convento de N. S. das Virtudes*, Azambuja [...], 86.

58 Adelaide BOTA, *Igreja do Convento de N. S. das Virtudes*, Azambuja [...], 86.

59 Adelaide BOTA, *Igreja do Convento de N. S. das Virtudes*, Azambuja [...], 102.

60 J. L. M. GONÇALVES, *A igreja das Virtudes (Aveiras de Baixo - Azambuja)*, in *Revista de Arqueologia da Assembleia Distrital de Lisboa*, n.º 2, 1995, 83.

61 Adelaide BOTA, *Igreja do Convento de N. S. das Virtudes*, Azambuja [...], 93-100.

62 J. L. M. GONÇALVES, *A igreja das Virtudes (Aveiras de Baixo - Azambuja)*, in *Revista de Arqueologia da Assembleia Distrital de Lisboa*, n.º 2, 1995, 83.

No que diz respeito à capela lateral, são do século XV os azulejos encontrados bem como o portal gótico e o pavimento em lajes de pedra. Na sequência do terramoto de 1531 ter-se-á processado também nesta zona uma possível remodelação que resultaria na edificação da abóbada de cruzaria de ogivas, no arco de volta perfeita e na colocação de cunhais exteriores e gárgulas de canhão. No século XVIII parece ser adicionado à capela uma sala com cobertura em abóbada de berço e parapeito superior⁶³.

Um pertinente aspecto levantado por Adelaide Bota diz respeito à identificação de semelhanças no talhe da pedra e na ornamentação de pormenor no Mosteiro de Santa Maria das Virtudes e no Mosteiro da Batalha. A esta situação, não deverá ser alheio o fenómeno, apontado pela mesma autora, de recruta de técnicos dos grandes estaleiros de obras, deslocando-os para outras regiões onde ocorrem construções de edifícios⁶⁴, os quais, ainda que de uma menor imponência e dimensão arquitectónicas, não deixam de desempenhar um importante papel não só aos níveis social e religioso, como também no níveis económico e político.

Através das escavações levadas a efeito no Mosteiro de Santa Maria das Virtudes foi possível sugerir o início do século XV como data provável de fundação deste importante local de culto, não somente de índole local e regional, mas também nacional, pois a ele acorriam indivíduos do Norte e Sul de Portugal.

É igualmente constatável que a implantação do mosteiro nesta localização reflecte, ao fim e ao cabo, o espírito e o *modus vivendi* das ordens mendicantes, fazendo da Igreja de Nossa Senhora das Virtudes, um protótipo da arquitectura mendicante de ambiente rural portuguesa⁶⁵.

Os materiais de construção utilizados como matéria-prima, que chegariam ao estaleiro das obras por via fluvial, além de poderem espelhar a existência de poucos recursos financeiros que custeiem uma obra desta envergadura, são elucidativos e sintomáticos do voto de pobreza pregado e mui experimentado pelos franciscanos. De facto, privilegiou-se a construção das paredes em alvenaria mista, utilizando-se a alvenaria de pedra aparelhada sobretudo em cunhais, mas também no interior e exterior da parede nascente da pequena capela, áreas onde é impreterível uma maior consistência das paredes. Tijolo artesanal, tijoleira, telha de canudo, cal e azulejo também estão presentes

⁶³ Adelaide BOTA, *Igreja do Convento de N. S. das Virtudes*, Azambuja [...], 86.

⁶⁴ Adelaide BOTA, *Igreja do Convento de N. S. das Virtudes*, Azambuja [...], 88-90.

⁶⁵ Adelaide BOTA, *Igreja do Convento de N. S. das Virtudes*, Azambuja [...], 73.

no conjunto de materiais utilizados na erecção do edifício religioso de que falamos. A madeira local foi também utilizada⁶⁶.

Para finalizar, não será demais lembrar que dados o estado actual dos conhecimentos, bem como o avançado estado de degradação do edifício, não só se justificaria a realização de mais algumas campanhas de escavação, como também urgia empreender uma política de conservação e consolidação do monumento, senão mesmo optar pelo seu restauro. Apenas desta forma se consegue conhecer o passado e, simultaneamente, permitir às gerações vindouras que comunguem da cultura material e monumental que os seus antecessores tiveram ao seu dispor.

Margarida Garcez Ventura*
Carlos Oliveira, Raul Pereira**

Abstract:

This paper aims at introducing the sanctuary's history, since 1427, when the future King, D. Duarte, started to protect a small chapel built by shepherds, after the hierophany of a miraculous Virgin's image.

We are going to follow the evolution of the sacred place, that is, to trace the material conditions - such as donations, buildings - which enabled its religious intencionality.

This work is divided in two parts: one based on written documents, and the other concerning the most recent local archaeological excavations.

⁶⁶ Adelaide BOTA, *Igreja do Convento de N. S. das Virtudes*, Azambuja [...], 113-123.

* Professora Auxiliar do Departamento de História da Faculdade de Letras de Lisboa.

** Alunos de História - Variante de Arqueologia da Faculdade de Letras de Lisboa.

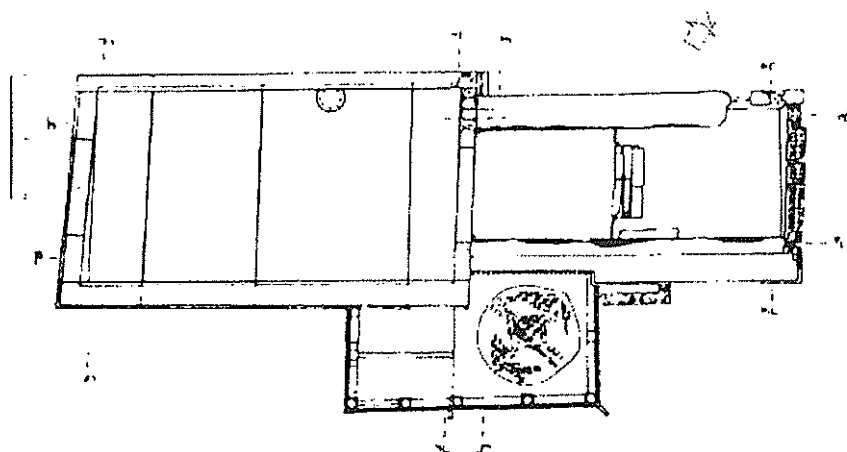


Fig. 1 – Igreja do Convento de N. S. das Virtudes (Azambuja). Planta ao nível da cobertura.
(Desenho de Adelaide Bota).

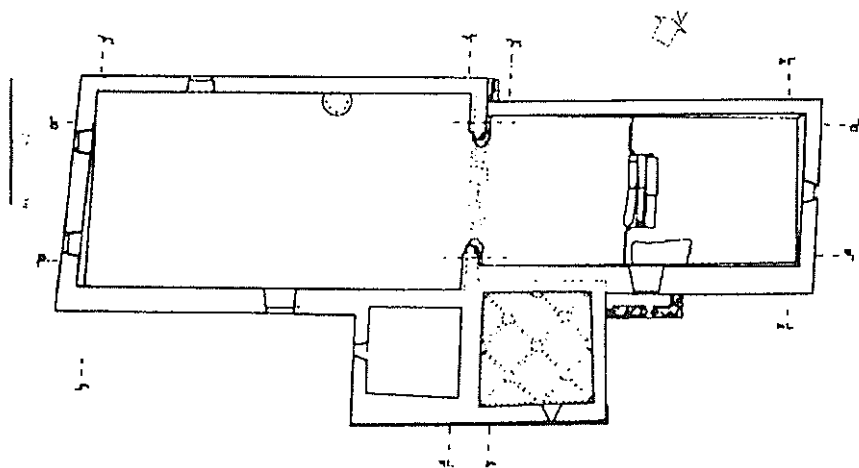


Fig. 2 – Igreja do Convento de N. S. das Virtudes (Azambuja). Planta ao nível dos vãos superiores.
(Desenho de Adelaide Bota)

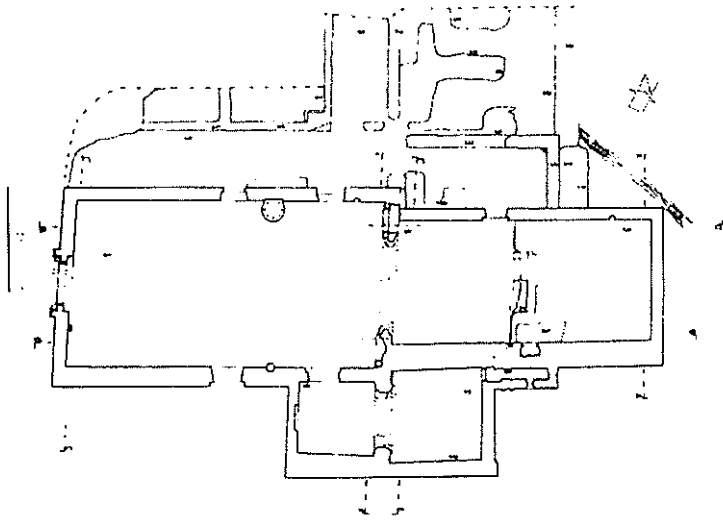


Fig. 3 – Igreja do Convento de N. S. das Virtudes (Azambuja). Planta do piso térreo.
(Desenho de Adelaide Costa)

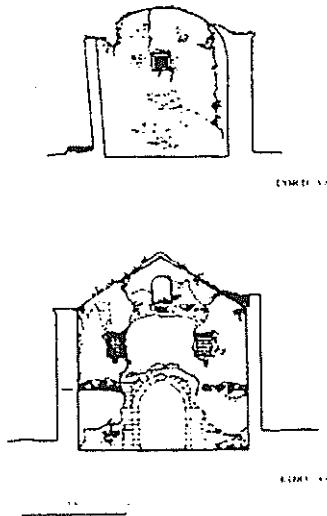


Fig. 4 – Igreja do Convento de N. S. das Virtudes (Azambuja). Cortes.
(Desenho de Adelaide Bota)

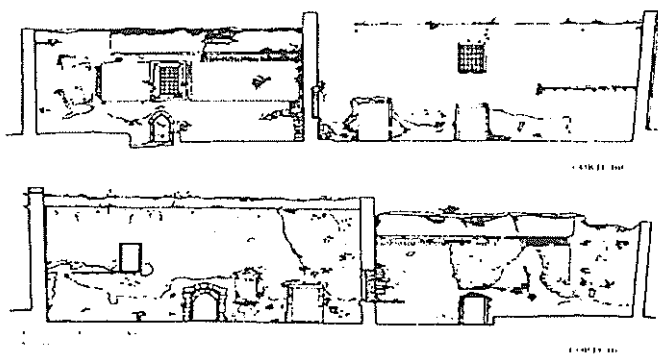


Fig. 5 – Igreja do Convento de N. S. das Virtudes (Azambuja). Cortes.
(Desenho de Adelaide Bota)

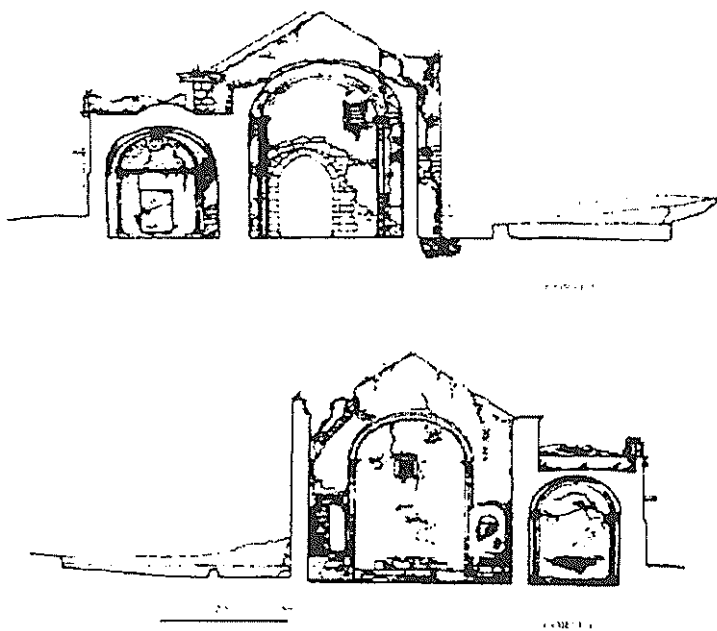


Fig. 6 – Igreja do Convento de N. S. das Virtudes (Azambuja). Cortes.
(Desenho de Adelaide Bota)

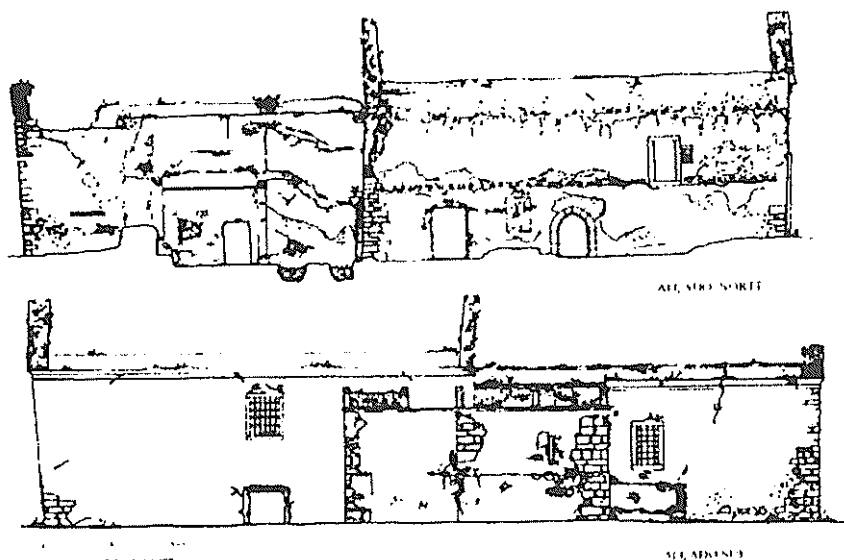


Fig. 7 – Igreja do Convento de N. S. das Virtudes (Azambuja). Alçados.
(Desenho de Adelaide Bota)

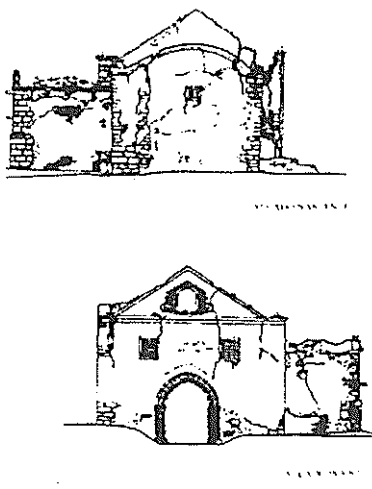


Fig. 8 – Igreja do Convento de N. S. das Virtudes (Azambuja). Alçados.
(Desenho de Adelaide Bota)

Leer en comunidad. Libro y espiritualidad en la España del Barroco*

El tiempo de la lectura

«Los libros – dice Eduardo Haro Tecglen – son sólo el momento de leerlos». Más aún, «los momentos de leerlos»¹. Se constituyen como tales cuando son leídos y justamente somos nosotros, los lectores, los que les damos sentido. En palabras de Fernando Savater se puede decir que «los libros funcionan a costa de nuestra energía. Somos su único motor...»². Sin embargo, algo aparentemente tan sencillo y hasta obvio no siempre se ha reconocido con la misma claridad, especialmente en el terreno de los estudios académicos sobre la producción, distribución y consumo de la materia libresca. Según se puede verificar por algunos de los trabajos que han reconstruido los avatares de la historia del libro, ésta, a menudo, se ha desenvuelto más en el laberinto de los volúmenes poseídos o coleccionados que en el de las apropiaciones efectivas de los textos³; lo mismo que la historia de la literatura lo ha hecho frecuentemente alrededor de los autores y de las obras pero haciendo oídos sordos a las prácticas y modalidades de la lectura⁴. Así se ha llegado a un estado del

* Una primera versión de este texto constituyó el contenido de la conferencia que pronuncié en el Centro Inter-Universitario de Historia da Espiritualidade de la Universidad de Oporto el 7 de enero de 2000, por lo que quiero agradecer a todos los participantes en aquel seminario las observaciones y ampliaciones que me ofrecieron, especialmente a José Adriano de Freitas Carvalho y a Pedro Vilas Boas Tavares por las referencias bibliográficas sobre la función de la lectura en los escritos de fray Lope de Salazar y Salinas y en las constituciones de la Congregación de San Juan Evangelista, vulgo «lóios», que se citarán más adelante dejando aquí constancia de mi agradecimiento y deuda. Este artículo se inscribe dentro de las investigaciones llevadas a cabo a raíz del proyecto *La cultura de lo escrito durante la Edad Moderna: discursos, prácticas y representaciones*, financiado por el Vicerrectorado de Investigación de la Universidad de Alcalá (H003/2000); y asimismo se engloba en el marco de la ayuda para la preparación de textos científico-técnicos, *Los poderes de lo escrito en la España del Siglo de Oro*, concedida por la CICYT (TXT99-1663).

¹ Eduardo HARO TECGLEN, *El refugio. Situaciones*, Madrid, 1999, 193.

² Fernando SAVATER, *Leer y leer* (1995), en su libro *Leer al leer*, Madrid, 1998, 111.

³ Roger CHARTIER, *De la historia del libro a la historia de la lectura* (1989), en su obra *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid, 1993, 13-40.

⁴ Roger CHARTIER, *La pluma, el taller y la voz*, en su obra *Pluma de ganso, libro de letras, ojo viajero*, México, 1997, 21-45.

conocimiento repartido entre el inventario de los libros de una época, de una persona, de una institución o de una ciudad determinada y el orden canónico de los autores y de las obras sancionados por la institución literaria; en tanto que se ha descuidado el análisis de las concretas circunstancias en las que tiene lugar la intersección entre los mundos del texto y del lector, esto es, el tiempo de la lectura. En este punto, como ha escrito Jean-François Gilmont, «ya no basta con reconstituir el *corpus* de las publicaciones de una época dada, ni con identificar la red de impresores y de buhoneros que las difundieron, sino que es conveniente determinar el tipo de lectura que de ellos se hizo, o sea, de qué manera influyeron esos textos en su época...»⁵.

Sin duda, trasladarnos al entorno de la lectura es una labor harto compleja y, con frecuencia, demasiado incierta, toda vez que no siempre es posible disponer de las huellas que acreditan las experiencias de apropiación y construcción de sentido operadas por cada uno de los sujetos lectores. Los hilos de la lectura zurcen la obra de algunos autores, caso, entre otras, de la poesía de Fernando de Herrera⁶, y ensartan el argumento de no pocas conversaciones, incluso entre ciertos «ydiotas y sin letras», como Pedro Ruiz de Alcaraz y otros alumbrados⁷; pero muy a menudo ni siquiera han dejado esos «rasguillos» mínimos que Alejo Venegas recomendaba, en su *Tractado de Orthographia* (1531), como el método más apto para ser un lector realmente voraz:

Esto así hecho, quando leyéremos algún libro y halláremos la cosa notable no hagamos otra cosa sino señalalla con un rasguillo y passar adelante en la lición, porque si vamos sacado en los cartapacios, así como se van ofreciendo las cosas, no passariemos un libro en dos meses, y a mediano passar no ha de durar quinze días⁸.

⁵ Jean-François GILMONT, *Reformas protestantes y lectura*, in *Historia de la lectura en el mundo occidental* (Guglielmo CAVALLLO y Roger CHARTIER, dirs.), Madrid, 1998 (orig. 1995), 347.

⁶ Pedro RUIZ PÉREZ, *Libros y lecturas de un poeta humanista: Fernando de Herrera (1534-1597)*, Córdoba, 1997.

⁷ A. GORDON KINDER, 'Ydiota y sin letras': Evidence of Literacy among the Alumbrados of Toledo, in *Journal of the Institute of Romance Studies*, 4 (1996), 37-49.

⁸ Alejo VENEGAS, *Tractado de orthographia y accentos en las tres lenguas principales*, estudio y edición de Lidio Nieto, Madrid, 1986, facsimil, [69]. Para el tema de la voracidad lectora, me remito a François GÉAL, *Algunas reflexiones sobre la lectura voraz en el Siglo de Oro*, in *El escrito en el Siglo de Oro. Prácticas y representaciones* (Pedro M. CÁTEDRA, Augustin REDONDO y M^a Luisa LÓPEZ VIDRIERO, dirs.), Salamanca, 1999, 129-146, no sin manifestar mi desacuerdo con su limitado concepto de lectura: «por este término, entiendo -dice este autor- la aprensión directa de una obra por el individuo, no aquellas formas de apropiación colectiva a través de la oralización que desempeñaron un papel fundamental al menos hasta el siglo XVII» (129). Frente a esta restringida acepción, la multiplicidad de significados del término lectura es algo que se palpa en los textos de la época. Cfr. Margit FRENK, *Vista, oído y memoria en el vocabulario de la lectura: Edad Media y Renacimiento*, in

Cuando faltan incluso esos «rasguillos» personales de cada lector, una de las posibilidades que se ofrecen concierne a la reconstrucción de las situaciones, maneras y gestos que han gobernado la relación con los textos. Esto es, cuanto supone indagar en las prácticas históricas del leer en la medida que éstas connotan las formas en las que los libros se apropian. Puede que esta trayectoria no siempre nos permita deducir las movilizaciones de sentido desarrolladas por los distintos lectores, pero sí nos iluminará sobre las circunstancias que concurrieron en cada uno de los momentos de la lectura.

A partir de ahí, esta vez quiero detenerme en algunas experiencias de lectura en los siglos áureos elegidas por determinados elementos comunes, aunque antes debo anticipar que los testimonios que voy a manejar no son más que unos cuantos de los muchos posibles. Tampoco tienen por qué ser los más significativos, pero sí pueden tener un contenido paradigmático que nos permite reflexionar sobre las maneras de leer en la España de los siglos XVI y XVII, y, más específicamente, sobre las formas de transmitir y apropiarse de los textos religiosos, o de algunos de ellos, en el seno de varias comunidades de lectores⁹, ya fuera en el domicilio de una familia de moriscos, entre los muros de una casa de beatas o en el interior de un convento. En definitiva, distintas comunidades textuales o de interpretación, efectivas y no invisibles, como, sin embargo, lo serán, tiempo después, las que se formen más allá de un espacio geográfico acotado, sobre todo cuando los libros y los periódicos empiecen a circular masivamente¹⁰.

Igualmente otra particularidad de los casos que estudio viene dada por la fuerte implicación de las mujeres. Éstas no siempre son las únicas que participan en el acto de la lectura; pero es indiscutible que, en todas las ocasiones, asumen un protagonismo especial.

Y por último, el modo de efectuar la lectura, con frecuencia en alta voz, constituye otra de las coincidencias. Es evidente que dicha manera de leer no es privativa ni exclusiva de las experiencias que vamos a ver, pues sobran ejemplos que atestiguan la misma en otros contextos y actos de apropiación textual; pero esto

Discursos y representaciones en la Edad Media: actas de las VI Jornadas Medievales (Concepción COMPANY, Aurelio GONZÁLEZ, Lillian VON DER WALDE MORENO, eds.), México, 1999, 13-31.

⁹ En relación a este concepto, Roger CHARTIER, *Comunidades de lectores*, en su obra *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*, Barcelona, 1994 (orig. 1992), 23-40, que, a su vez, entronca con la idea de las «comunidades de interpretación» formulada por Stanley FISH, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Londres, 1980.

¹⁰ Sidney TARROW, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, 1997 (orig. 1994), 102-105.

mismo es lo que determina la necesidad de distinguir también entre las distintas modalidades de consumir el acto de leer en alta voz para tratar de discernir las particularidades que concurren en cada evento.

Una «secta de Mahoma»

La primera de las comunidades lectoras en las que me voy a detener vivió en tierras de La Mancha poco antes de mediados del siglo XVI y la formaban un grupo de personas integrantes de la «secta de Mahoma», esto es, moriscos, uno de los sectores sociales más estrechamente vigilados por la Inquisición de entonces. Ésta, como es sabido, controlaba cuanto concernía a sus costumbres, ritos y lecturas. Sobre éstas, basta para constatarlo con traer aquí las razones argumentadas en el proceso abierto en noviembre de 1541 contra Juana López, mujer de Lope de Hinestrosa, a la que se acusó, entre otros cargos y al igual que a otros miembros de la familia, de «averse hallado presente a oír leer el libro del *Alcorán* juntamente con su marido y con otras personas, y que jurava por Alá, y que no comía carne mortezina ni toçino ni bebía vino, y que abía visto degollar reses a modo de moros»¹¹.

No entraré en otros aspectos de la vida de los moriscos y de sus hábitos religiosos, puntos para los que puede acudir a la bibliografía que los ha estudiado, sino que me centraré específicamente en las referencias que nos describen sus relaciones con los libros, y, en especial, en lo que toca a la práctica de la lectura en grupo, en cuanto que esto nos acerca a una de las modalidades del leer y puede aclararnos algunas de las circunstancias que incidieron en la construcción de sentido operada durante ese momento.

Primeramente cabe decir que nos hallamos ante un grupo de moriscos que se reunía para oír leer. Por supuesto, no se trata del único, y otros similares, como el de Brianda Suárez en la Guadalajara de 1546, parecen atestiguar la frecuencia de dicha actividad. Seguramente por las crecientes dificultades que muchos de ellos tenían para leer textos en árabe o aljamiados, presentaciones gráficas que se reiteran entre los libros poseídos y leídos entre las comunidades moriscas¹².

En la familia que nos ocupa, cuya vida transcurría en la aldea manchega de Daimiel, la lectura tenía lugar en la casa de Juan de Aragón y en varias ocasiones en la de su suegro, el ya citado Lope de Hinestrosa. El 30 de octubre de 1539, al ser preguntada Catalina Hernández, hija del anterior y esposa de Juan de Aragón, por las veces que se leyó el libro en casa de su padre, dijo que «una vez le oyó leer

¹¹ Archivo Histórico Nacional, Madrid [AHN]. *Inquisición*. Leg. 195, exp. 4, s. fol., «Relación de los méritos del proceso de Juana López, morisca, muger de Lope de Ynestrosa, vezinos de Daymiel».

¹² Louis CARDAILLAC, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, 1979 (orig. 1977), 66-78.

estando presente su padre en casa de Lope de Ynestrosa e otra vez le oyó leer el dicho libro estando preso su padre»¹³; si bien la mayor parte de los testimonios coinciden en señalar el domicilio de Juan de Aragón como el escenario de aquellas sesiones de lectura en alta voz. Asimismo, a tenor de algunos de esos, el tiempo de la lectura era por lo común el de la noche después de la cena: «Dixo que no bio leer más de una vez y que hera noche después de çena quando se leýa, y que se leýa en casa desta declarante [...]», según leemos en la confesión de Juana López¹⁴; «de noche al fuego», en palabras de Lope de Hinestrosa¹⁵. Es más, respecto a las veladas celebradas en la casa de éste, su hija declaró que fue un sábado de verano después de la cena. La noche ensalza el significado transgresor y clandestino de tales lecturas, a la vez que les confiere un valor ritual. Se muestra, en efecto, como la hora más propicia para la recapitulación diaria, para el ejercicio de la escritura personal o para el rezo y la lectura de contenido religioso, ya fuera practicada de manera individual y en silencio o compartida con otros en el seno de una auténtica comunidad de lectura, y seguramente de interpretación, según era el caso de estos moriscos manchegos:

e que las personas que estavan presentes e oýan leer en el dicho libro [e] dezían que la ley de los moros hera mejor que la de los christianos heran su padre e su madre desta declarante [Catalina Hernández], e su hermano Juan López, e su hermano Diego Hernández, e esta declarante, e su marido Juan de Aragón, que hera el que leýa el libro, e Mari López la labandera, e María la Salzeda, muger de Juan de Flores, e Isabel Hernández [...]»¹⁶.

Al segundo capítulo dixo que ya tiene dicho que ella se halló presente quando se leýa el dicho libro pero que ni supo ni entendió que era lo que dezía ni de qué era; y las personas que estavan presentes que ya las tiene dichas, que fueron el dicho Juan de Aragón, que era el que leýa el libro, y su muger Catalina, hija desta declarante [Juana López], e Ysabel Hernández, e Mari López la labandera, y la Sazeda, muger de Juan de Flores, y dos hijos desta declarante que se llaman Diego Hernández y Juan López, a los quales esta declarante vio que estavan allí quando se leýa el dicho libro, y que no sabe de otros»¹⁷.

¹³ AHN. *Inquisición*. Leg. 194, exp. 4, fol. 2v.

¹⁴ AHN. *Inquisición*. Leg. 194, exp. 4, fol. 4v.

¹⁵ AHN. *Inquisición*. Leg. 194, exp. 5, fol. 29v.

¹⁶ AHN. *Inquisición*. Leg. 194, exp. 4, fol. 2v.

¹⁷ AHN. *Inquisición*. Leg. 195, exp. 5, fol. 28r.

Conforme al contenido de esas y otras declaraciones se trataba de un grupo relativamente amplio compuesto por los miembros de la familia Hinestrosa y por algunos moriscos más, cuyas frecuentes reuniones no pasaban inadvertidas a los vecinos de la localidad. Uno de éstos, Rodrigo Ruiz, abunda en ello cuando relata aquellos conciliábulos nocturnos al reclamo de la lectura: «Dixo que podrá aver dos años que vido este testigo como muchas noches se yvan algunos moriscos por casa deste testigo y este testigo les preguntava a donde yvan, e los moriscos le dezían a este testigo que yvan a casa del dicho Lope de Ynestrosa, e este testigo les preguntava que a qué yvan e los dichos moriscos e los dichos moriscos (sic) dezían a este testigo que yvan a la casa del dicho Lope de Ynestrosa a oír lo que leían e a holgar porque tanían; e este testigo los vido entrar algunas vezes en casa del dicho Lope de Ynestrosa [...]»¹⁸. Normalmente era el yerno de Lope de Hinestrosa, Juan de Aragón, quien se encargaba de leer y traducir el texto, dado que éste «estava escripto en letra moriega y el dicho Juan de Aragón lo declaraba en lengua castellana»¹⁹; aunque en la anterior declaración de Rodrigo Ruiz también se afirma «quel dicho Lope de Ynestrosa leía en su casa las cosas de la seta de Mahoma», añadiendo que, en cuanto a los «moriscos que entravan en casa del dicho Lope de Ynestrosa, se acuerda que heran un Alonso Bermejo, hijo de Alonso Bermejo, e otro hermano suyo que se llamava Diego, que está desposado con Ynés de Bernaldina, hija de Bernaldino de Çaragoça; e eran muy amigos de los hijos del dicho Lope de Ynestrosa los dichos dos hermanos, e que al presente no se acuerda quién eran los que allí entravan más de aquellos dos hermanos que tiene dichos»²⁰.

La figura del lector/traductor como la persona que media entre un texto indescifrable y una comunidad de moriscos castellanizados, con todo lo que ello podía conllevar respecto a la recepción e interpretación de lo leído/traducido, se documenta igualmente en otros grupos de la misma religión, caso, por ejemplo, del que formaban las mujeres que se juntaban con Brianda Suárez, hija de conversos y esposa del calderero Francisco Marchal, en su casa de Guadalajara, «a donde se leía un libro o quaderno escrito en lengua castellana que contenía oraçiones y cosas de moros, y la dicha Brianda y las otras personas lo oían con atención y devoçión porque heran creyentes en la secta de Mahoma y tenían yntençión de moros; y leían en el dicho libro o quaderno una como historia de cómo un cavallero de Axen venía preguntando por las cosas de moros y por los prophetas antiguos dellos; y que ansimesmo contenía el dicho libro o quaderno oraçiones de moros escriptas en arávigo y declaradas en lengua castellana, espeçialmente la oraçión de Alhandu y Cohiba; y que en el dicho ayuntamiento la dicha Brianda y las otras personas

¹⁸ AHN. *Inquisición*. Leg. 195, exp. 5, fol. 59v.

¹⁹ AHN. *Inquisición*. Leg. 195, exp. 4, fol. 1v.

²⁰ AHN. *Inquisición*. Leg. 195, exp. 5, fol. 59v.

moriscas platicavan de cómo hera buena la ley de los moros y que estaban todas en su creencia y otras cossas en aprobaçión de la dicha ley»²¹.

Volviendo al caso de los moriscos de Daimiel, la persona de Juan Aragón se revela como decisiva en su papel de intermediario, ya que, aparte de su competencia en la lectura de los textos aljamiados, también era capaz de leer directamente del árabe, según refirió el mismo Lope de Hinestrosa, quien, por el contrario, solamente «leýa en el dicho libro que estava escrito en lengua castellana»:

dixo que el libro estava trasladado de letra morisca en lengua castellana e que también tenía letra morisca el dicho libro escrito en arávigio que la leýa el dicho Juan de Aragón e después declarava lo que quería dezir [...]»²².

Ytem que el dicho Juan de Aragón tenía otro libro de letra todo morisco que este declarante no sabía leer, e el dicho Juan de Aragón leýa en el dicho libro e declarava lo que quería dezir, e lo leýa a este declarante, e que sería de obra de ochavo de pliego, e no se acuerda sy estava enquadernado, e sería de una pulgada en alto e le tenía en su casa el dicho Juan de Aragón, e no sabe adonde lo avía avido²³.

Estos datos nos sitúan, probablemente, ante una comunidad mayoritariamente analfabeta o que, al menos, había perdido la destreza en el uso del árabe, al tiempo que señalan los efectos de la lengua dominante, prueba, en efecto, de que en Castilla y, concretamente, en Toledo a partir de 1540 eran muchos los moriscos que ya no hablaban ni comprendían el árabe, reducido a poco más que algunas fórmulas y oraciones memorizadas²⁴; pero también expresa un mecanismo de control de lo que se reza. Así, según el informe del promotor fiscal Pedro Ortiz, cuando, en ese año, Juan de Sosa visita en Toledo a un profeta que decía estar en contacto con el Ángel del Señor para que le preguntara cómo debía rezar, si en arábigo o en castellano, la respuesta obtenida fue «que no rezasen arávigio sino castellano, porque rezando arávigio, como no entendían lo que dezían, no podían tener devoción en lo que rezavan y que estarían pensando en otras cosas»²⁵.

²¹ AHN. *Inquisición*. Leg. 197, exp. 17, s. fol. Sentencia de 13 de marzo de 1547.

²² AHN. *Inquisición*. Leg. 195, exp. 5, fol. 10r.

²³ AHN. *Inquisición*. Leg. 195, exp. 5, fols. 10v-11r.

²⁴ L. CARDAILLAC, *Moriscos y cristianos...*, op. cit., 70.

²⁵ AHN. *Inquisición*. Leg. 197, exp. 16, fol. 125v.

La incompetencia alfabética del grupo morisco de Daimiel convirtió a Juan de Aragón en el alfaquí de aquella comunidad. No solamente se encargaba de leer para ellos, sino que también acercaba el contenido de los textos a los oyentes y les «declarava lo que quería dezir». Actuaba así como lector e intérprete, y al insistir mucho en las bondades de la ley de los moros, según se refiere en el proceso, es evidente que estaba orientando la construcción de sentido de aquellos textos, es decir, la forma en que los mismos debían ser comprendidos y aprehendidos por el resto de los lectores/oidores. Es cierto que no podemos individualizar los elementos de esta apropiación, pero sí intuir que la lectura estaba encauzada por la figura del mediador; y que, por otro lado, esa desembocó en una fruición comunitaria, incluso con apasionada expectación. Así, respecto a las mujeres moriscas del grupo de Brianda Suárez, uno de los testigos llamados a declarar, el sillero Pedro Vázquez, describió la escena de la lectura diciendo que ellas «estavan [con] la boca abierta hechas vestias oyéndolo»²⁶. Es decir, con una admiración paragonable a la que percibimos en el modo y en el lenguaje con que el se retrataron entonces otros eventos de lectura oral colectiva, sin ir más lejos muchos de los que recorren las páginas del literatura áurea²⁷.

La lectura movilizaba los sentimientos y a la vez desencadenaba una reacción concreta en forma de conversación y plática, de manera que el texto cobraba vida en cada uno de los lectores y en el momento mismo en que era objeto de comentario. Remitiéndome de nuevo a los moriscos manchegos, María López pone el dedo en la llaga al declarar, a propósito de las citadas veladas, que Juan de Aragón solía insistir en las bondades de la ley de los moros y que los participantes acostumbraban a hablar sobre lo que escuchaban: «dixo que asý lo dezía e que Juan de Aragón, su cuñado, les dezía que creyesen que hera mejor la ley de los moros que la ley de los christianos, e que esta declarante vido cómo los dichos sus hermanos Catalina Hernández e Juan López e Diego Hernández dezían que hera buena la ley de los moros e que asý lo creýan e creýan que hera mejor que la ley de los christianos [...]»²⁸; Gabriel Paredes, por su parte, confirma que algunas veces él y Catalina Hernández «platicavan que era buena la seta de Mahoma, contándole la dicha Catalyna las cosas quel dicho Juan de Aragón leýa, ansý en su casa, leyendo en aquel libro, como en casa de Lope de Hinestrosa, su padre»²⁹; y otro testigo, anónimo, insiste en que Catalina conversaba con distintas personas sobre Mahoma contando lo que había oído leer³⁰. De modo que parece claro que el libro

²⁶ AHN. *Inquisición*. Leg. 197, exp. 17, fol. 14r.

²⁷ Margit FRENK, *Entre la voz y el silencio (La lectura en tiempo de Cervantes)*, Alcalá de Henares, 1997.

²⁸ AHN. *Inquisición*. Leg. 194, exp. 4, fol. 9v.

²⁹ AHN. *Inquisición*. Leg. 195, exp. 5, fol. 2r.

³⁰ AHN. *Inquisición*. Leg. 195, exp. 5, fol. 2r-v.

consumaba su auténtica función al influir en el comportamiento de aquellos lectores, entre los que precisamente no escaseaban las mujeres.

En fin, el libro o los libros de aquellas veladas no parece que fuera propiamente el *Corán*, sino más bien otros textos destinados a su vulgarización, seguramente algunos de esos volúmenes misceláneos que solía haber en ciertas casas de moriscos, donde se recogían los contenidos primordiales de la instrucción religiosa y que eran transmitidos de generación en generación por cuanto atesoraban aquello que daba fundamento a la existencia de la comunidad. Esta posibilidad parece indicarla el tono de la declaración prestada por Lope de Hinestrosa, quien dijo, a propósito de esto, que «no le tenía por el *Alcorán* porque el *Alcorán* es mayor libro que no aquél», lo que sabía «porque lo vido este declarante siendo moro el dicho libro del *Alcorán* en Daymiel en la mezquita de los moros», mientras que el que leía Juan de Aragón era un libro pequeño, «de quarto de pliego, a su paresçer, y estava enquadernado e no tiene memoria sy estava enquadernado en cuero o en pergamino, pero que no estava enquadernado en tablas, e sería de altura de menos que dos dedos». Añade que no era el único, puesto que Juan de Aragón leía también otro, todo él en letra morisca, que sería «de ochauo de pliego e no se acuerda si estava enquadernado e sería de una pulgada en alto»³¹. No obstante, tampoco falta quién señala al *Corán* como el libro de aquellas reuniones, concretamente el clérigo Diego Ramírez, cuando declara, partiendo de lo que había hablado con él el difunto capellán Alonso Hernández, sobre las lecturas de Lope de Hinestrosa y la pretensión de éste de disimular su fe interesándose por las vidas de santos, en particular por la de san Eugenio:

que me ha dicho un christiano nuevo que les lee el *Alcorán* de noche al fuego, e que le dixo quien era el morisco e que no tiene memoria del nombre que el dixo; e quel dicho Alonso Hernández le dixo a este testigo que el avía dicho al dicho Lope de Ynestrosa: andad que soys un moro, que me dixo fulano morisco que leeys el *Alcorán* de noche a los otros; e quel dicho Lope de Ynestrosa le avía dicho que se lo levantavan e que le pidió al dicho Alonso Hernández el *Flo Santorum* e otro libro en que leyese que fuese cosas santas; e que después le avía dicho el dicho Alonso Hernández al dicho Lope de Ynestrosa qué le paresçía de aquel libro que le avía amostrado, e el dicho Lope de Ynestrosa dixo que no avía otra cosa de leer en el

³¹ AHN. *Inquisición*. Leg. 195, exp. 5, fol. 10r-v. Esto corrobora que no siempre se puede establecer una relación directa entre los formatos librescos y los tipos de lectura, a diferencia de esa estrecha vinculación entre los libros *in folio* y la lectura colectiva, litúrgica y hogareña que algunos han señalado respecto a los grupos luteranos. Cfr. J.-F. GILMONT, *Reformas protestantes y lectura*, art. cit., 352.

mundo syno la vida de santo Eugenio; e quel dicho capellán le dixo a este testigo: juro a Dios que no leyó en aquel libro que yo le dí syno por cumplir con las gentes³².

En cuanto al grupo morisco aglutinado alrededor del profeta toledano, sus lecturas estaban más apegadas a los revelaciones pues básicamente se trataba de las oraciones dictadas por el Ángel del Señor. De acuerdo a lo que declara Juan de Sosa, una de las veces que se reunieron en su casa el «adivino y profeta» les dijo «que venía el Ángel y que dezía que tomasen tinta y papel y que hiziesen una oración para que todos rezasen y que todos lo hizieron así, y que aquella persona que tenían por profeta les dixo una oración muy grande y que el dicho Juan de Sosa la escribió y que les dixo más, que dezía el Ángel que aquella oración rezasen siempre, y que el dicho Juan de Sosa y las otras personas que se hallaron presentes lo an hecho así»³³.

En definitiva, el expediente Hinestrosa, como representativo de otros similares, pone de relieve: por un lado, que los libros musulmanes siguieron circulando en la España inquisitorial del siglo XVI³⁴; y por otro, más allá de eso, certifica la existencia de una auténtica «comunidad textual», entendida aquí, según Brian Stock, como la microsociedad que se organiza en torno a la interpretación común de un escrito³⁵. Por las circunstancias de los textos y de los lectores, aquellos formaban, además, un círculo clandestino, equiparable a otros tantos que sirvieron igualmente para mantener la fe musulmana ante las persecuciones cristianas. Por ejemplo, Mateo Pérez poseía un *Corán* en árabe que leía y traducía en secreto a sus amigos y Juan López asistía en Daimiel a reuniones donde también se leía el *Corán*³⁶.

Mujeres bajo sospecha

Corre el año 1627 cuando la beata madrileña doña Jerónima de Noriega, de 36 años, hija del calcetero Toribio de Noriega y de Ana de Medina, fue acusada y finalmente absuelta del delito de «blasfemia herética» por la Inquisición de Toledo. Al parecer decía tener «revelaciones», nada inusual en aquellos días, siendo eso lo que determinó la actuación del tribunal de la Fe, lo mismo que antes su

³² AHN. *Inquisición*. Leg. 194, exp. 5, fol. 29v.

³³ AHN. *Inquisición*. Leg. 197, exp. 16, fols. 117v-118r.

³⁴ Para esto me remito a los datos que se apuntan en L. CARDAILLAC, *Moriscos y cristianos*, op. cit., 66-78.

³⁵ Brian STOCK, *Storia, letteratura, testualità* (1986), en su libro *La voce del testo. Sull'uso del passato*, Roma, 1995 (orig. 1990), 31.

³⁶ L. CARDAILLAC, *Moriscos y cristianos*, op. cit., 71.

confesor, según declara María de la Serna, había anotado escrupulosamente todo cuanto ella le comunicaba³⁷. Preguntada si sabía leer y escribir, si había estudiado y si tenía algunos libros prohibidos, la beata del Carmen, como era conocida, «dixo que sabe leer y escribir muy poco; y que a leer la enseñó cosa de dos meses un clérigo que se llamava fulano Ruiz, que no sabe donde está; y que lo que sabe de escribir lo a aprendido sin que nadie se lo aya enseñado en particular; y que no a estudiado facultad ninguna ni tenido más libros que el de *Contemptus Mundi*, *Cathecismo*, *Santa Getrudis* y otro libro de un padre de la Compañía, que le parece de vitela, *Vida* o *Exercicio espiritual*³⁸.

Las lecturas de la beata nos remiten a algunos de los textos de espiritualidad más divulgados, siendo destacable la influencia que en ella ejercieron las *Vidas* de santos, en particular la de santa Gertrudis, que luego ella contaba a algunas de las mujeres con las que se mantenía en contacto e hacía vida en común:

Y también a contado a la dicha doña María de la Serna muchas cosas del libro y vida de santa Getrudis y de otros santos que a oído, procurando ganarla para Dios y hacerla devota; y diciéndola en particular que más valía estar alavando a Dios en la almodilla que la quietud y paz que allí se goçaba que quantas fiestas tiene el mundo³⁹.

Por más que breve, en dicho texto encontramos algunas claves que nos iluminan sobre la función de la lectura en determinados círculos de mujeres que optaron por una vida en comunidad sin sujeción a más normas que las que ellas mismas se dieron. Ejemplos claros de esas fórmulas de solidaridad alternativa que, además, recurrieron a la palabra hablada como vehículo de expresión porque también ésta les permitía escapar a los controles establecidos por la sociedad patriarcal, según puede colegirse de cada una de las veces en que los confesores ordenaron a sus confidentes que dejaran por escrito el contenido de sus revelaciones y conocimientos. De ahí que la conservación se presente a menudo como la forma más idónea de comunicación y relación entre las mujeres. En el caso que nos ocupa, es María de la Serna, la inquilina de Jerónima de Noriega, quien nos habla de las visitas y conversaciones – «estando una noche haziéndola visita»⁴⁰ – que la

³⁷ AHN. Inquisición. Leg. 115, exp. 1, fol. 5r.

³⁸ AHN. Inquisición. Leg. 115, exp. 1, Declaración de Jerónima de Noriega, 8 de junio de 1628, fol. [3v].

³⁹ *Ibidem*, fol. [5v].

⁴⁰ AHN. Inquisición. Leg. 115, exp. 1, fol. 4r.

llevaron a enterarse de las ideas, apariciones y milagros experimentados por la beata del Carmen, sobre todo en cuanto concernía a la visión del niño Jesús en carne humana, la del niño Jesús llorando, el milagro del aceite o las tres visitas de la madre Luisa de Carrión. Circunstancias similares las podemos apreciar en las redes de sociabilidad establecidas entre los alumbrados, donde, de nuevo, como también se ha podido constatar entre los protestantes alemanes⁴¹, las visitas, conversaciones, rezos y placeres compartidos constituyeron el repertorio de ritos y gestos con los que se hizo visible su manera de entender la religión. Se observa, entre otros testimonios, en la declaración de María Núñez, incluida en el proceso abierto contra Juan Ruiz de Alcaraz y el grupo de alumbrados de Guadalajara, sobre ciertas actitudes de Isabel de la Cruz y María de Cazalla conforme se lo había referido una criada de la primera:

dixo a este testigo un día que la dicha su ama le avía dado açotes porque avía llorado la Pasión en san Françisco y que escrivía y que tenía un libro e que un Jueves de la Çena la dicha su ama e la dicha María de Caçalla, en la noche, avían estado juntas en casa de la dicha beata haziendo mucho regozijo y placeres y no avían çenado e avían avido tanto plazer como sy fuera de Pascua.⁴²

La oralidad era el sistema de comunicación entre las mujeres conforme el orden socio-simbólico establecido⁴³, ya que a través del espacio oral la mujer podía eludir los controles ejercidos por los varones, quienes, para garantizarlos, trataron de convertir dichas experiencias en prácticas escritas, tal como atestigua el dilatado género de las autobiografías por mandato⁴⁴. Por otro lado, la frecuencia del intercambio oral entre las mujeres se corresponde con la significativa extensión del analfabetismo femenino. Así no es raro que las declaraciones de las beatas insistan en la incompetencia a la hora de escribir y leer, como le sucede a Ana de Abella, nacida en Toledo y avecindada en Ajofrín, esposa del zapatero Andrés de Vargas,

⁴¹ Patrice VEIT, *Pieté, chant et lecture: les pratiques religieuses dans l'Allemagne protestante à l'époque moderne*, in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, XXXVII (1990), 633.

⁴² AHN. Inquisición. Leg. 106, exp. 5, fol. 41r. Para este círculo, sobre todo en lo que afecta a sus relaciones con la cultura escrita, cfr. A. GORDON KINDER, 'Ydiotas y sin letras', art. cit.

⁴³ M^a. Mar GRAÑA CID, *Palabra escrita y experiencia femenina en el siglo XVI*, in *Escribir y leer en el siglo de Cervantes* (Antonio CASTILLO GÓMEZ, comp.), Barcelona, 1999, 214. Esta preeminencia de la oralidad queda señalada también en las siguientes palabras de Zwinglio: «Discuten en todos los rincones, en las calles, en las tiendas, en todos los sitios donde pueden hacerlo». Cfr. A. SYNDER, *Word and Power in Reformation Zurich*, in *Archiv für Reformationsgeschichte*, LXXXI (1990), 274. Tomo la referencia de J.-F. GILMONT, *Reformas protestantes y lectura*, art. cit., 349.

⁴⁴ Isabelle POUTRIN, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995; y Sonja HERPOEL, *A la zaga de Santa Teresa: Autobiografías por mandato*, Amsterdam - Atlanta, 1999.

que tenía 50 años cuando fue procesada por la Inquisición y cuyo oficio era el de «pedir limosna» y otras veces «descadillar lana»⁴⁵. Ésta era analfabeta, no tenía ningún libro e incluso cometía algunos errores en las oraciones básicas del cristiano: «signose y santiguose y dijo el Paternoster, Abemaria, Credo y Salve y los Mandamientos de la ley de Dios trocando algunas palabras, todo en romance, bien dicho, y dixo no saber más doctrina christiana»⁴⁶.

Cuando se presenta, la lectura es una actividad enraizada con su sentido de la espiritualidad, movido, como es notorio, por una experiencia más íntima y personal con Dios. El desapego frente a la teología escolástica, considerada fría y racional, es reemplazado por valores como la sencillez, el amor, la humildad, la fe y la oración⁴⁷. Esto enmarca las condiciones de posibilidad de los textos y la naturaleza de los libros conocidos y leídos en dichos ambientes, mostrando la estrecha conexión entre el acto de leer y la oración; pero también las restricciones inherentes a la lectura en un entorno que otorgaba mayor relevancia a la oración mental. Después de todo, según palabras de Isabel de la Cruz, «la palabra matava al espíritu» y la codicia lectora no era la mejor consejera:

Otrosý dixo que se siente culpada que dotrinava a seglares e a otras personas que sabían leer que no se acovardasen de leer en la Sagrada Escripura; y que esta confesante no podía acabar consigo de leer romance porque le parecía quel romance no tenía aquel sentimiento quel latín; e que dezía a las dichas personas que no fuesen con codicia a leer la Sagrada Scriptura, esto es, con apetito de entender lo interior della ni gustar en el espíritu lo que gustavan algunos, syno que se contentasen con lo que les diese Nuestro Señor porque la letra matava al espíritu, porque haziéndolo de otra manera, entrometiéndose en entender lo interior de lo que leýan, se privaban interiormente de las operaciones divinas que Dios les daría leyendo la Scriptura con simplicidad⁴⁸.

Sin embargo, cuando esa comunidad de vida adquiere mayor formalidad institucional, entonces el modelo de lectura, igualmente limitado, se aproxima más al observado por las mujeres de vida conventual. Si la beata Jerónima de Noriega nos transmite la experiencia de una lectura más testimonial, el beaterio toledano de

⁴⁵ AHN. *Inquisición. Leg.* 114, exp. 2, fol. 42r.

⁴⁶ AHN. *Inquisición. Leg.* 114, exp. 2, fol. 43.

⁴⁷ Es lo mismo que puede atestigüarse en las comunidades protestantes. Cfr. P. VEIT, *Pieté, chant et lecture*, art. cit., 624-641.

⁴⁸ AHN. *Inquisición. Leg.* 106, exp. 5, fol. 114.

la Encarnación deja ver otras formas más encauzadas por el rito y la norma. El mismo se constituyó, entre 1574 y 1578, en las casas de recogimiento de Pedro Zapata y estaba integrado, por una docena de mujeres, actuando de madre de todas ellas Francisca de Ávila, a la que las demás mostraban respeto y obediencia⁴⁹. La casa de beatas se corresponde con uno de esos círculos de reconomiento mutuo de autoridad constituidos por las mujeres en los que se ha podido ver la práctica del «*affidamento*» como una estrategia contraria al orden establecido por la hegemonía patriarcal.

La madre de esa comunidad era, como he dicho, Francisca de los Apóstoles, sobrenombre de Francisca de Ávila, natural de Novés (Toledo), hija del pintor Cebrián de Ávila y de Juana Díez. En la fecha de su procesamiento por la Inquisición, 1574, tenía 36 años y residía en Toledo. Sabía leer y escribir, y esto llegó a hacerlo por mandato divino con sus revelaciones y visiones, según se desprende de la declaración presentada por María Jiménez el día 3 de octubre de 1575:

Yten dixo que la dicha Françisca de los Apóstoles tenía unas escrituras en un arquilla y que hera de lo que ella a visto quando bio el juyçio y que la avía echo Dios muy gran fuerça que escriviese todo aquello y que ansý lo avía escrito; y que hera un gran bulto de papel y no quería que lo viese nayde y lo ascondía de todas las que con ella estaban. Y un día deste berano fue el bicario desta çiudad a casa de las dichas Apóstoles e Ysavel Bautista, y la dicha Françisca de los Apóstoles escondió las escrituras que tenía en la dicha arquilla en un sotano debajo de un montón de cisco y tierra, y después de ydo el vicario, dende a çiertos días, lo sacó de donde lo avía escondido y anbas hermanas lo sacaron de la arquilla y las embolbieron en un paño y quemaron çiertas cartas que esta declarante no save lo que contenían más de que ambas a dos hermanas dixerón que lo quemaban porque si el bicario bolviese no las allase [...]⁵⁰;

pero no solamente se ocupó de pasar al papel sus revelaciones, sino que también fijó las normas de la comunidad siguiendo las de un monasterio donde ella había estado antes, el de santa María la Blanca en Toledo: «lo hiço escrevir y lo tomó e supo de un monasterio donde a estado que es santa María la Blanca de Toledo»⁵¹.

⁴⁹ En la declaración que presta María de la Paz el día 11 de agosto de 1575 confiesa que cuanto ella sabía «de un monesterio que decían que se fundava en Toledo, es que en este mes de abril que ahora pasó Francisca de los Apóstoles [e] Ysabel Bautista alquilaron la casa de Pero Çapata y se mudaron allá diciendo que les avían de poner sacramento y decilles misa porque se acáa un monesterio en que se auía de guardar la vida apostólica devajo de la orden de san Gerónimo [...]». AHN. *Inquisición*. Leg. 113, exp. 5, fol. 26r.

⁵⁰ AHN. *Inquisición*. Leg. 113, exp. 5, fols. 64v-65r.

⁵¹ AHN. *Inquisición*. Leg. 113, exp. 5, fol. 54v.

En consecuencia, aquella casa de beatas disponía de una norma de vida y ésta, de hecho, representaba una de las lecturas realizadas por la comunidad: «las epístolas de san Gerónimo, que están en romance, y las guardan y leen»⁵², siendo las otras los breviarios y oraciones. Así, al preguntarle a la beata Francisca por los libros que tenía en su poder, declara que «demás de los dichos, tiene breviarios romanos nuevos e antiguos donde reçan algunas»⁵³. Algunas de las oraciones que se rezaban en este beaterio figuran en el cuerpo del proceso. En una de ellas, la que lleva por título *Oratio Incarnationis*, tras las distintas oraciones en latín, se añaden ciertas expresiones castellanas que se refieren al modo mismo de rezar y a su finalidad: «Angelus domini nunciavit Mariae et concepit de Spiritu Sancto. Ave María. Aquí sea de pedir por la virginidad de Nuestra Señora limpieza para que el quерpo no impida al ánima servir a Dios», «Ecce ancila domini fiat mihi secundum verbum tuum. Ave María. Aquí sea de pedir a Nuestra Señora humildad para que acordándonos de quien somos los dones espirituales no nos levanten en sobervia». Otro de los escritos, de título *Peticiones por la semana*, del que Francisca de los Apóstoles dijo «que de alguna hermana deven ser»⁵⁴, recoge las gracias y ruegos que se debían hacer cada uno de los días: «Lunes: todas las obras, pensamientos y palabras de todo este día el fin de todo a de ser por las ánimas de purgatorio, por ruego y entercesión de la sacratísima Vírgen y del sancto que en aquel día cayere», «Martes: todo lo deste día a de ser por todo género de enfermedades, por los que están vejados de los demonios, por todos los travajados, atribulados en cuerpo y ánima por intercesores al sancto Job y a los mártires y el sancto que aquel día cayere», y así sucesivamente. Un tercer papel corresponde a las bienaventuranzas y alabanzas diarias del buen cristiano, el cual se lo dio «un Juan de Dios que <e>stubo en Toledo, que era loco»⁵⁵.

Vemos así cómo dicha comunidad resultaba menos desorganizada y libre que la anterior, de manera que prácticamente respondía más al tipo de una vida en común sostenida por determinadas reglas de aceptación colectiva. Un modelo que la emparenta en mayor grado con el último grupo del que me voy a ocupar, con la particularidad de que su experiencia religiosa resultaba más heterodoxa.

⁵² AHN. *Inquisición*. Leg. 113, exp. 5, fols. 53v-54r.

⁵³ AHN. *Inquisición*. Leg. 113, exp. 5, fol. 54v.

⁵⁴ AHN. *Inquisición*. Leg. 113, exp. 5, fol. 54v.

⁵⁵ AHN. *Inquisición*. Leg. 113, exp. 5, fol. 54v y 57-61 para las oraciones.

Funcionaba, en definitiva, como una de esas formas de solidaridad alternativa a través de las cuales las mujeres pudieron subvertir el silencio impuesto por la estrategia patriarcal⁵⁶.

Vivir y leer en observancia

Por último quisiera referirme a otro tipo de comunidad femenina mucho más reglamentado: el de las órdenes religiosas. Hilvanaré la reflexión a partir de las disposiciones sobre el leer y la lectura que se contienen en los escritos de Teresa de Jesús y de Luisa de Carvajal, así como en las normas que ellas establecieron para sus respectivas fundaciones (o intento de ellas). Ambas coinciden en la estricta distribución del tiempo y de las actividades diarias de las monjas⁵⁷, lo mismo que las «jornadas de vida cristiana» dictaban para las laicas⁵⁸; y, dentro de ello, en la fijación de unos períodos y espacios bien precisos para la lectura comunitaria, fuera, claro está, de la individual y en silencio que cada monja pudiera desarrollar en el aislamiento de la celda. En ésta tenía la oportunidad de consumir una apropiación del texto más libre y personal, mientras que en los momentos de vida colectiva la lectura estaba mucho más constreñida tanto por las prescripciones de la regla en el orden de las materias, tiempos y espacios de la lectura, como por el control jerárquico de la superiora del convento. En esto, es evidente que las constituciones de los conventos barrocos establecen un hilo de continuidad con un modelo de lectura monástica que ya estaba prescrito en las primeras reglas del monacato cristiano.

Una de las condiciones que enmarcan la apropiación del texto tiene que ver con la función mediadora otorgada a la lectora, designada por la priora, cuyo punto de partida está en la ordenación isidoriana del *lector* en su *De ecclesiasticis*

⁵⁶ M^a. Milagros RIVERA GARRETAS, *Textos de mujeres medievales y crítica feminista contemporánea*, in *Nuevas preguntas, nuevas miradas. Fuentes y documentación para la historia de las mujeres (siglos XIII-XVIII)* (Margarita M^a. BIRRIEL SALCEDO, ed.), Granada, 1992, 148.

⁵⁷ Luisa de Carvajal y Mendoza lo expresa y justifica con las siguientes palabras: «Viendo, mis caras hermanas, que Dios nuestro Señor os ha traído (como parece) a mi compañía con deseos de entregaros del todo a Él en la manera de vida más religiosa que os sea posible, mediante su divina asistencia, que espero suplirá mis deméritos; he resuelto ordenaros aquí un modo de proceder y distribución de tiempo, que procuraréis ejecutar con la máxima puntualidad y exacción que os permitiere el corto número de personas y estrechura de casa, y otras dificultades que, como veis, no poco nos impiden». Cfr. Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, introducción y notas de Camilo M^a. Abad, Barcelona, Juan Flors, 1966, 319. Ya que estamos en ello, para profundizar en la trayectoria de esta mujer se puede acudir a la obra de Camilo María ABAD, *Una misionera española en la Inglaterra del siglo XVII, doña Luisa de Carvajal y Mendoza (1566-1614)*, Santander, 1966, 317.

⁵⁸ Marta MADERO, *El control de la palabra. A propósito de una "jornada de vida cristiana" de fines del siglo XV*, in *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, 1-2 (1994), 293-303.

officis (II, XI, 2), presente también en la *Suma y breve compilación de cómo han de vivir y conversar las religiosas de sant Bernardo que biven en los monasterios de la cibdad de Ávila*, escrita por fray Hernando de Talavera durante su episcopado abulense (1485-1492)⁵⁹. En ésta se disponían las obligaciones de la lectora, entre ellas la leer «un capítulo de vuestra regla antes de que entrés en biésperas y otro capítulo de cualquier libro de los susodichos luego que salierdes de completas, para que con aquella sancta lección vayáis a tomar el sueño con mucha devoción»; al igual que la manera en la que debía producirse la lectura de las «lectiones conventuales»: «Las quales se leyan assí distinctas y pausadas, pero no assí entonadas como a la mesa, y se oyan con tanto silencio y attention y mucho más, pues entonces pueden estar enteros y más quietos todos vuestros sentidos a las oyr y entender [...]»⁶⁰. Y algo anteriores, en este mismo sentido, se podrían añadir las consideraciones sobre el lector y la lectura comunitaria que nos reporta fray Lope de Salazar y Salinas «El lector que lee la sancta lección a la congregación ha de entender lo que lee, e haber devoción en ello, e leerlo despierto, abierto e distinto, e igual en los puntos con sus debidas pausas, como quien ha sabor de entenderlo. E non lo debe correr»⁶¹.

De esa lectura meditativa término de jornada se ocupó igualmente Teresa de Jesús en las *Constituciones que dio a las carmelitas descalzas*: «Los Maitines se digan después de las nueve, y no antes, ni tan después, que no puedan, cuando sean acabados, estar un cuarto de hora haciendo examen en qué han gastado aquel día. A este examen se tañerá; y a quien la Madre priora mandare, lea un poco en romance del misterio en que se ha de pensar otro día. El tiempo en que esto se gastare, sea de manera, que al punto de las once hagan señal con la campana, y se recojan a dormir»⁶².

⁵⁹ Pedro M. CÁTEDRA, *Lectura femenina en el claustro (España, siglos XVI-XVI)*, in *Des femmes et des livres. France et Espagne, XIV^e-XVII^e siècle. Actes de la journée d'étude organisée par l'École nationale des chartes et l'École normale supérieure de Fontenay/Saint-Cloud (Paris, 30 avril 1998)* (Dominique de COURCELLES y Carmen VAL JULIÁN, eds.), Paris, 1999, 37-51.

⁶⁰ Cfr. Pedro M. CÁTEDRA, *Lectura femenina en el claustro*, art. cit., 40.

⁶¹ Fray Lope de SALAZAR Y SALINAS, «Memoriale religionis», in *Introducción a los orígenes de la Observancia en España. Las reformas en los siglos XIV y XV*, in *Archivo Ibero-Americano*, XVII, 1957, 65-68, 710.

⁶² *Constituciones que la madre Teresa de Jesús dio a las carmelitas descalzas*, in Santa Teresa de JESÚS, *Obras completas*, estudio preliminar y notas explicativas por Luis Santullano, Madrid, 1986 (11ª ed., 4ª reimp.), 673. De la voluntad teresiana de escribir una regla y la estricta ordenación de la jornada se ocupa Rosa ROSSI, *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, Barcelona, 1997 (2ª ed., orig. 1983), 90-93.

La lectura se integra en un proceso más amplio de edificación, tan necesaria para el alma como el comer para el cuerpo, cuyo soporte se encuentra en esas píldoras espirituales que se van administrando a lo largo del día en forma de lecturas y meditaciones comunitarias. Por ello que la regla aborde también el orden de los libros, determine los fundamentales y responsabilice a la priora para que procure que estén disponibles: «Tenga cuenta la priora con que haya buenos libros, en especial *Cartujanos, Flos Sanctorum, Contentus Mundi, Oratorio de Religiosos*, los de fray Luis de Granada, y del Padre fray Pedro de Alcántara, porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma, como el comer para el cuerpo»⁶³. E igualmente las distintas horas o tiempos de la lectura a lo largo del día, al igual que ocurría con los momentos de vida y conversación comunitarias, básicamente circunscritos al reposo posterior a la comida y después de completas: a) «Salidas de comer, podrá la Madre priora dispensar que todas juntas puedan hablar en lo que más gusto les diere, como no sea cosas fuera del trato que ha de tener la buena religiosa, y tengas todas sus ruelas [...]»⁶⁴; y b) «Después de Completas y oración, como arriba está dicho, en invierno y en verano pueda dispensar la Madre que hablen juntas las hermanas, teniendo sus labores, como queda dicho, y el tiempo sea como le pareciere a la Madre priora[...]»⁶⁵.

Disposiciones similares fueron las que Luisa de Carvajal plasmó en las constituciones elaboradas para la «Compañía de la soberana Virgen María nuestra señora», que quiso fundar en Inglaterra llevando allí el modelo que había puesto en práctica en su casa de la madrileña calle de Toledo. En ellas tenía dispuso que de dos a tres, en la segunda hora del silencio, la superiora debía encargarse de exhortar a la monjas, «a todas juntas en la cámara de labor», a la virtud o hablar personalmente con ellas de lunes a jueves; mientras que los viernes dicha hora quedaba reservada para la celebración de un capítulo o ejercicio común de culpas, o bien para una «liçión que todas oigan, de historias y ejemplos de Santos u otras cosas que sirvan de doctrina y recreación todo junto»⁶⁶.

Según se ha podido ver en el texto, anteriormente citado, de Hernando de Talavera, una lectura obligada era la de la regla comunitaria⁶⁷. Teresa de Jesús lo prescribió igualmente para sus carmelitas descalzas desde el momento mismo del noviciado: «La maestra de novicias sea de mucha prudencia y oración, y espíritu, y tenga mucho cuidado de leer las Constituciones a las novicias [...]»⁶⁸; y luego

⁶³ *Constituciones que la madre Teresa*, ed. cit., 674.

⁶⁴ *Constituciones que la madre Teresa*, ed. cit., 678.

⁶⁵ *Constituciones que la madre Teresa*, ed. cit., 678. Véase también R. ROSSI, *Teresa de Ávila*, op. cit., 93-95.

⁶⁶ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA. *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 328.

⁶⁷ *Constituciones que la madre Teresa*, ed. cit., 678.

⁶⁸ *Constituciones que la madre Teresa*, ed. cit., 680.

habitualmente como una más de las ocupaciones de las monjas, señaladamente en el capítulo semanal de culpas: «El capítulo de culpas graves se haga una vez en la semana, adonde, según la Regla, las culpas de las hermanas sean corregidas con caridad, y siempre se celebre en ayunas. Así que, tocado el signo, y todas ayuntadas en el capítulo, a la señal de la prelada o presidente, la hermana que tiene el oficio de lectora, lea estas Constituciones y la Regla [...]»⁶⁹. Era, por lo demás, una norma habitual de acuerdo a otras muchas otras referencias, ya sean los escritos de fray Lope de Salazar y Salinas: «que se lea la regla de Honorio de quince en quince días, a las veces en punto alto, e a las veces en tono bajo, como manda el Presidente»⁷⁰; o bien en los estatutos y constituciones de la Congregación de san Juan Evangelista: «E porque as nossas Constituições não saião da memoria, e as que sahirem mais ligeiramente sejião lembradas, por tanto se lêão cada mez em refeitorio, e tambem se lêão em as quatro Temporas, em as quaes se lerá primeiro o fundamento de nossos Padres de Italia, e assi dos deste Reino, e tambem se lêão em a Visitação quando o Reitor Geral visitar, e em o Capítulo Geral, e mais quando o Reitor mandar»⁷¹.

En el seno de estas comunidades observantes, la lectura, según vemos, estaba sujeta a una estricta reglamentación, de manera que el incumplimiento de las prescripciones contenidas en la regla implicaba la comisión de una falta regulada y sancionada en la propia norma. Así, para las que presumían de cantar o de leer de manera distinta a la ordenada, las constituciones carmelitanas preveían la sanción de «media culpa»; mientras que tenían la consideración de leves, entre otras, «si alguna, comenzado ya el Oficio, entrare, o mal leyere o cantare, o se defendiere, y no se humillare luego delante de todas», «sí alguna no proveyera la lección en tiempo estatuido» o «sí alguna, por negligencia, le faltare el libro en que ha de rezar»⁷².

De lo expuesto se puede deducir que, en general, dichas normas conferían a la lectura una función restringida, ritual, en gran medida, sujeta a unos criterios, gestos y lugares muy determinados. Se trataba de una actividad tutelada por la priora y en tal sentido vigilada, es decir, producida dentro de unos límites de

⁶⁹ *Constituciones que la madre Teresa*, ed. cit., 680.

⁷⁰ Fray Lope de SALAZAR Y SALINAS, «Segundas satisfacciones», in *Introducción a los orígenes*, art. cit., 858.

⁷¹ *Estatutos e Constituições* (Lisboa, Gusmão Galharde. 1540), ed Lisboa, Simão Tadeu Ferreira, 1804, cap. XCII, p. 123. Sobre esta congregación, cfr. Pedro Vilas Boas TAVARES, *Lóios*, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol.III, Lisboa, 2001

⁷² *Constituciones que la madre Teresa*, ed. cit., 681-682.

interpretación. Esto la puede emparentar con las restricciones que también operaban entre los protestantes, donde la Biblia y el acceso a la palabra escrita se encontraba sujeto al dictamen de los pastores, constituidos en intérpretes de la revelación⁷³. Aquí, sin embargo, no se insiste tanto en la interpretación del texto, lo que sí vimos en las prácticas lectoras de las comunidades moriscas, cuanto en el control del rezo colectivo, en la observancia de las normas y, a la postre, en la adecuación de cada una de las situaciones y experiencias de lectura a lo ordenado en las respectivas reglas. En ello se perciben ciertos paralelismos con los comportamientos apreciados en algunas casas de beatas, sólo que las monjas estaban aún más constreñidas en el desarrollo de sus tareas. Aparte, la imprenta vino como anillo al dedo para normalizar la vida de las distintas comunidades sujetas a una misma norma, según denota el interés que Teresa de Jesús mostró por la impresión de las *Constituciones* de su reforma carmelitana en una carta que dirigió al padre Jerónimo Gracián, datada en Palencia a 21 de febrero de 1581: «yo querría imprimiésemos estas constituciones, porque andan diferentes y hay priora que – sin pensar hacer nada – quita y pone cuando las escriben lo que le parece», contentándose mientras tanto con «que pongan un gran precepto que nadie pueda quitar ni poner en ellas, para que lo entiendan»⁷⁴. Donde también se ve la voluntad de la fundadora de atar bien todos los cabos.

La lectura no se puede entender como la posibilidad de una libre interpretación de los textos. Más bien estamos ante un ejercicio ascético emparentable con la función que podía tener la lectura de las Horas de Nuestra Señora para las mujeres de la nobleza⁷⁵. Por otra parte, el valor tan restringido de la lectura comunitaria en los conventos puede ponerse en relación con la escasa importancia que la Iglesia le atribuía⁷⁶ y asimismo con la desmaterialización de la fe que conlleva el fenómeno místico, un terreno en el que la oración fue abandonando progresivamente la referencia del libro como soporte de la misma para ser únicamente mental y alcanzar, al final, un encuentro con lo sagrado sin materialidad alguna de por medio, es decir, sin una necesidad real de libros ni de lecturas⁷⁷. Aunque Luisa de Carvajal, cuando hace voto de pobreza en 1593, salve como únicas pertenencias «los libros convenientes a mi mayor edificación y consuelo y de

⁷³ J.-F. GILMONT, *Reformas protestantes y lectura*, art. cit., 339-345.

⁷⁴ Santa TERESA DE JESÚS, *Epistolario*, ed. de Luis Rodríguez Martínez y Teófanos Egido, Madrid, 1984 (2ª ed.), 761.

⁷⁵ Marta MADERO, *El control de la palabra*, art. cit., 296.

⁷⁶ Dominique JULIÀ, *Lecturas y Contrarreforma*, in *Historia de la lectura en el mundo occidental*, op. cit., 380.

⁷⁷ Roger CHARTIER, *Cultura escrita, literatura e historia. Coacciones transgredidas y libertades restringidas. Conversaciones de Roger Chartier con Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin y Antonio Saborit*, ed. de Alberto Cue. México, 1999, 199.

mis compañeras [...]»⁷⁸, la lectura comunitaria remitía fundamentalmente a la vocalización de las oraciones y de los textos prescritos para cada una de las horas del oficio diario. De manera que la constitución de la comunidad parecía regirse más por patrones de sociabilidad oral y rezo colectivo que por cuanto en ello pudiera significar la lectura: «El oficio de la Madre superiora – dice Teresa de Jesús – es tener cuidado con el coro, para que el rezado y cantado vaya bien, con pausa. Esto se mire mucho»⁷⁹.

De la casa al claustro

A lo largo de las páginas precedentes he tratado de esbozar una mirada a las presencias del libro en la construcción de distintas espiritualidades en la España barroca centrándome en tres grupos ejemplares, distintos tanto en su constitución como en la religión practicada: uno morisco, casi familiar; una casa de beatas e ilusas; y sendas comunidades regladas. Por lo que atañe al colectivo morisco y a determinados círculos de beatas es procedente preguntarnos si nos hallamos ante efectivas «comunidades textuales» o de «interpretación», y, desde luego, no me queda ninguna duda respecto al primero, dado que el mismo se aglutinó en torno a aquellas veladas nocturnas en las que se leían textos derivados del Corán. La lectura servía como un refugio frente a la intolerancia desplegada por el totalitarismo religioso de la época y actuaba como vínculo de identidad entre los miembros de una fe perseguida, la llamada «secta de Mahoma».

El rezo y la lectura en común fueron también aspectos importantes en el régimen de vida de ciertos beaterios y grupos de alumbradas o ilusas, y de las monjas. En las primeras, de una manera menos normativa y plenamente inscrita en un sentido de la espiritualidad centrado en el contacto directo con lo Absoluto; y en las segundas, como una actividad específica de la jornada conventual perfectamente ordenada en la regla. Pero eso sí, en ambas los textos leídos estaban enteramente adecuados a las necesidades de alimento espiritual, de tal manera que suponían la prolongación de un itinerario de lectura que, en el caso de ciertas mujeres, se había fraguado en los años de la infancia. Ya entonces algunas de ellas tuvieron sus primeros contactos con la lectura y, en concreto, con la materia espiritual, a la vez que fueron expuestas a un claro distanciamiento de las obras profanas. Luisa de Carvajal lo refiere en diferentes pasajes de sus *Escritos autobiográficos*, señalando

⁷⁸ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 240.

⁷⁹ *Constituciones que la madre Teresa*, ed. cit., 679.

siempre a la aya Isabel de Ayllón y a su tío el marqués de Almazán como los adultos que la fueron guiando en su formación lectora:

No me consentía jurar ningún género de juramento, ni tomar un libro en la mano que no fuese espiritual, como lo eran todos los que ella tenía, ni estar donde se leían caballerías y amores y ficciones varias. Y si sospechaba que había algo allá (que era cierto muy acaso, porque jamás me incliné a tal lectura), dejaba su labor e iba a buscarme y traíame consigo, y hacíame leer un rato de espiritual lición, que ella oía, o que hiciese labor»⁸⁰;

y sentada junto a él pasaba grande parte del día: él en su silla, escribiendo a solas con sus secretarios o escribientes; y yo en el suelo, raramente queriendo admitir almohada ni más que las estereras en invierno, con un libro espiritual siempre en la mano u debajo del brazo por casi perpetuo compañero. Los más místicos y llenos de grano me deleitaban mucho, sin cansarme de leerlos cien veces para atesorarlos en mi memoria, de modo que ella me sirviese de libro en las ocasiones. Y esta era la opinión que en cuanto a libros y lición yo tenía. Y de los demás, aunque buenos, llenos de paja, me daban poquísimo gusto⁸¹.

En los tres ámbitos que he revisado nos hallamos frente a distintas modalidades de lectura comunitaria, practicadas en alta voz y efectuadas por medio de un lector (o lectora) que leía para los(as) demás. Esta persona ejercía de intermediario pero a la vez podía actuar como intérprete del texto leído, mucho más cuando entre éste y la obra se alzaba la barrera del analfabetismo o de cierta incompetencia en el manejo de una determinada lengua, como lo podía ser el árabe entre los moriscos o el latín entre ciertas monjas cristianas. De ahí que las reglas monásticas no solamente contemplan la figura del lector sino que también se detengan en regular el modo en que debía efectuarse la lectura pública, atendiendo, señaladamente, al ritmo y a la entonación. Todo ello pone de relieve la trascendencia del lector en la mediación textual y, por lo tanto, en las condiciones de producción de los textos y en las expectativas de lectura desencadenadas por éstos. Ello nos puede llevar a plantear ciertas equiparaciones entre la función desempeñada por el alfaquí morisco, la mujer-autorizada en los círculos de beatas y el adulto en el hogar privado⁸². Mientras que el caso del lector (o lectora)

⁸⁰ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 143.

⁸¹ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 143. Para las lecturas de Luisa de Carvajal, véase también Camilo María ABAD, *Una misionera española*, op. cit., 347-352.

⁸² A propósito de Teresa de Jesús y su formación lectora, Steggink sostiene lo siguiente: "La escuela del hogar, la más frecuente de la época, sobre todo para las niñas, consistía en oraciones y lecturas hechas en voz alta y en común, seguidas de los comentarios de los adultos". Otger STEGGINK, *Introducción*, en su

conventual seguramente tendría un sentido distinto dada su dependencia última del superior y la concepción ritual de la lectura, entendiendo que esa ritualidad estaba afectada «por el nivel más o menos alto de ceremonialidad o importancia de la ocasión en que se lee y se ‘oye’ leer»⁸³.

En otro orden de cosas, las tres situaciones analizadas compartirían una modalidad de leer intensiva, reducida a los «buenos libros» y no a los que estaban «llenos de paja», en palabras de Luisa de Carvajal. Quiere esto decir que las mismas resultan ejemplares dentro del ancho panorama de las lecturas espirituales de la época moderna. En especial revelan la extensión de un discurso sobre la práctica lectora que destaca su función como refuerzo de identidad a la vez que enmarca las condiciones de posibilidad de dichos textos, sujetos a constricciones evidentes, sobre todo en el caso de las lecturas públicas efectuadas en el interior de los claustros, cuyo contenido y tiempo estaban claramente administrados por las respectivas reglas. En la medida que parte de estas comunidades entran en el campo de la mística, puede decirse que sus lecturas entrañan la «oposición a un saber profesionalizado» e incluso «una voluntad de exilio que se presenta como algo pionero en las regiones del simbolismo y/o de lo imaginario»⁸⁴; pero igualmente responden a un modelo de lectura que implicaba el control jerárquico sobre la palabra escrita y sus posibles apropiaciones. Del igual manera que se ha destacado para las comunidades protestantes⁸⁵, dicha actividad no buscaba tanto la exploración de sendas propias de interpretación y acceso al mensaje divino, cuanto la experimentación de los caminos trazados por aquellas personas a las que el grupo mostraba respeto y obediencia. Cosa distinta es que esos textos, leídos en alto, excepcionalmente discutidos y siempre compartidos, desempeñarían su función como una práctica de sociabilidad y actuaran como uno de los lugares de la identidad comunitaria. Después de todo, las lecturas compartidas reflejan un mundo en el que el libro es reverenciado y en el que se respeta la autoridad, pero asimismo

edición de Santa Teresa de JESÚS, *Libro de la vida*, Madrid, 1986, 16. El testimonio de la monja de Ávila abunda en esas condiciones cuando describe sus primeros contactos con la lectura en la casa familiar: «Era mi padre aficionado a leer buenos libros, y así los tenía de romance para que leyesen sus hijos, éstos» (I,1). Sobre este tema, más ampliamente, A. MOREL-FATIO, *Les lectures de Sainte Thérèse*, in *Bulletin Hispanique*, 10 (1908), 17-67; Dámaso CHINARRO, *Introducción*, in Santa Teresa de JESÚS, *Libro de la vida*, Madrid, 1997, 1ª ed., 33-53.

⁸³ Pedro M. CÁTEDRA, *Lectura femenina en el claustro*, art. cit., 43.

⁸⁴ Michel de CERTEAU, *La lecture absolue (Théorie et pratique des mystiques chrétiens: XVI^e-XVII^e siècles)*, in *Problèmes actuels de la lecture* (Lucien DÁLLENBACH y Jean RICARDOU, dirs.), París, 1982, 67, para las expresiones entrecomilladas, y 65-80, en general.

⁸⁵ J.-F. GILMONT, *Reformas protestantes y lectura*, art. cit., 364.

un hábito «que vuelve más fluidas las adhesiones, ya sean familiares o comunitarias, o políticas y religiosas»⁸⁶.

Desde la casa de la familia morisca de los Hinestrosa, en el Daimiel del segundo tercio del siglo XVI, hasta los claustros barrocos más sujetos a la Observancia, representados aquí por las carmelitas descalzas de Teresa de Jesús, y pasando por los círculos de beatas tan corrientes en la España del Barroco, el camino recorrido nos ha permitido indagar en las maneras que rigieron la apropiación de la materia espiritual en las tres comunidades consideradas, distintas entre sí pero ejemplares en cuanto a la función dada a la lectura en otros contextos y grupos similares. Un modo, en definitiva, de afrontar y rastrear la lectura en el devenir histórico, máxime cuando tan difícil resulta hacer de ella la historia de las lecturas realizadas por cada uno de los lectores. Termino, pues, con unas palabras de Roger Chartier que resumen bien los problemas que he querido abordar en esta ocasión:

Me parece que lo que podemos hacer en la historia de la lectura no es restituir las lecturas de cada lector del pasado o del presente, como si tratáramos de llegar a la lectura del primer día del mundo, pero sí organizar modelos de lectura que correspondan a una configuración histórica dada en una comunidad particular de interpretación. De esta manera no se logra reconstruir la lectura, sino describir las condiciones compartidas que la definen, y a partir de las cuales el lector puede producir esta invención de sentido que está siempre presente en cada lectura⁸⁷.

Antonio Castillo Gómez
Universidad de Alcalá

Abstract:

In this article the author analyses the books that influenced the formation of different forms of spirituality in Spain during the 16th and 17th centuries. In this article the author identifies the similarities between the relationships established with the written texts, in three different, and, to some extent, heterodox areas: those who practised a proscribed religion (the Moors), those who experienced and lived their own view of the Catholic faith (pious women and Observant Nuns) and the important role played by women. Particularly focussed is the role of reading, the type of texts read and the particular dimension of reading texts aloud in a group, which can be characterised, in some cases more clearly than others, as communities of readers or communities of interpretation. Each community reading session was a way to reinforce the ties and identity within the group, but it also led to a determinant praxis conditioned by the mediation of the reader, particularly when the group was reading and translating a text from an unfamiliar language, such as Arab among the Moors, and, when the reading was carried out in a convent, thus being conditioned by a previous authorisation of the mother superior.

⁸⁶ Michèle PETIT, *Nuevos acercamientos a los jóvenes y la lectura*, México, 1999, 45.

⁸⁷ R. CHARTIER, *Cultura escrita, literatura e historia*, op. cit., 40.

Espacio escénico y simbología religiosa en los albores del teatro cortesano

Aunque la escasez de noticias sobre el teatro español anterior al siglo XV hace muy difícil establecer las condiciones escénicas concretas que marcaban su desarrollo, de manera muy general, y de acuerdo con el carácter religioso o profano de estas piezas, podemos resumir la historia del teatro hasta el siglo XV en el marco de dos ámbitos escénicos fundamentales, aunque no únicos: la iglesia y la corte. Obviamente, el drama litúrgico, en latín o en lengua vernácula, se representaba normalmente dentro de la iglesia; allí se llevaban a escena las obras creadas sobre los antiguos tropos del *Officium pastorum* y del *Ordo Stellae*, en Navidad, o de la *Visitatio Sepulchri*, durante la Pascua, convirtiéndose en poco más que instrumentos efectivos para la exhibición de la glosa litúrgica o evangélica.

Bien es sabido que una de las escasas piezas navideñas que conservamos del siglo XV castellano es la *Representación del Nacimiento de Nuestro Señor*, compuesta por Gómez Manrique¹. La obra se elabora sobre el esquema evangélico del *quem quaeritis*, aunque ampliado con el anuncio del ángel a los pastores y la conversación que éstos mantienen antes de ir a Belén (*amplificatio* de origen también bíblico)², y variado mediante la inserción al comienzo y al final de la pieza de elementos ajenos al esquema tradicional y aun al evangelio mismo: las dudas de san José, al principio, y la ofrenda de los instrumentos simbólicos de la Pasión (el cáliz, la columna, la soga, los azotes, la

¹ Junto a ella contamos con el anónimo *Auto de los Reyes Magos*, el *Auto de la huida a Egipto*, también anónimo y el *Auto Pastoril navideño*, de fray Íñigo de Mendoza. El primero se encuentra en un códice de la Biblioteca del Cabildo de Toledo, hoy custodiado en la Biblioteca Nacional; fue dado a conocer por José Amador de los Ríos (1863), más tarde, en 1900, don Ramón Menéndez Pidal realizó la primera edición crítica, le dio el título con el que hoy lo conocemos y lo fechó en el siglo XIII. La segunda, hoy en la Biblioteca Nacional, procede del monasterio de monjas clarisas de Santa María de la Bretonera, en la provincia de Burgos (segunda mitad del siglo XV, puesto que el convento no fue fundado hasta 1446). La obra de fray Íñigo de Mendoza se trata en realidad de las «coplas pastoriles» incluidas en la *Vita Christi*, coplas que, por su relación con el teatro, han sido bautizadas como «auto» por algunos autores modernos, entre ellos A. M^a. ÁLVAREZ PELLITERO, *Teatro Medieval*, Madrid, 1990, 91.

² La fuente de este pasaje se encuentra en Lc 2, 8-17.

corona de espinas, la cruz, los clavos y la lanza), precediendo a la canción de cuna con que se cierra la obra³.

No es nuestro propósito analizar los posibles valores simbólicos de la figura de San José en la *Representación* de Gómez Manrique y en otras obras de la época⁴, como tampoco lo es el adentrarnos en el análisis del papel que desempeña la aparición de los símbolos pasionales en la creación de un determinado punto de vista dramático: la visión del nacimiento desde la perspectiva de la Pasión⁵. Sí conviene tener en cuenta, no obstante, que la introducción de esta simbología pasional en un auto navideño viene determinada, precisamente, por el ámbito de representación para el que la obra fue creada: recordemos que Gómez Manrique escribe la pieza para su hermana María Manrique, que profesaba en el convento de clarisas de Calabazanos, en Palencia; la *Representación* fue llevada a escena en el claustro del monasterio por las propias monjas, que se convertían así en actrices y destinatarias a un tiempo; no debe extrañar, por lo tanto, el gusto franciscano que la obra de Manrique muestra al presentar la dilogía gozo/dolor en el tratamiento de la natividad divina desde el punto de vista de la pasión⁶.

³ Bien es verdad que el episodio de las dudas de San José tiene su fuente en el evangelio de San Mateo (1, 18-25), sin embargo, su presentación como un personaje de edad avanzada y de inteligencia más bien escasa («O, viejo de muchos días, / en el seso de muy pocos, / el principal de los locos», ed. de A. M^a. ÁLVAREZ PELLITERO, *Teatro medieval*, 120; todas nuestras citas remiten a esta edición), así como el hecho de que salga de sus dudas a través de la presencia física del ángel y no por medio de un sueño o visión, nos remite a los evangelios apócrifos, a la cultura popular, e incluso nos puede hacer pensar en el influjo pictórico, que también parece dejarse notar en la aparición de los ángeles alrededor del pesebre o en la introducción de los elementos pasionales arriba indicados, tan grata al arte del siglo XV. Véase A. M^a. ÁLVAREZ PELLITERO, *Teatro medieval*, 109-110.

⁴ Desde luego no han faltado quienes han interpretado esta particular presentación de san José de una manera simbólica: para algunos se eleva sobre la simple actualización de una figura navideña tradicional para convertirse en símbolo generalizador del marido preocupado por la deshonra, casi al estilo lopesco o calderoniano del teatro posterior, para otros, el monólogo del personaje adquiere un valor más trascendente de negación de la divinidad de Cristo, y no faltan quienes, en sentido totalmente opuesto, piensan que la escena subraya la virginidad de María. Sea como fuere, el espíritu tridentino terminaría por obstaculizar la aparición de este tema en la escena, muy probablemente por el peligro que suponía una posible interpretación del personaje en el terreno simbólico. Véanse, entre otros, A. BALBUENA PRAT, *Literatura dramática española*, Barcelona, 1950, 17, S. ZIMIC, *El teatro religioso de Gómez Manrique (1412-1419)*, in *Boletín de la Real Academia Española*, 57 (1977), 353-400

⁵ Perspectiva que ya había sido adelantada en la escena tercera por las palabras de la Virgen: «Mas este mi gran placer / en dolor será tomado, / pues Tú eres enbiado / para muerte padecer / por salvar los pecadores, / en la qual yo pasaré, / non menguándome la fe, / innumerables dolores. // Pero, mi precioso prez, / Fijo mío muy querido, / dame tu claro sentido / para tratar tu niñez / con devida reverencia, / e para que tu pasión / mi femenil corazón / sufra con mucha paciencia» (121).

⁶ Al hilo de lo dicho debemos recordar que el importante papel que las órdenes mendicantes concedieron a la predicación durante el siglo XIII, trajo como consecuencia el hecho de que la materia doctrinal comenzase a presentarse de modo sugestivo al público popular. Como señala A.

Pero tampoco debemos olvidar que Gómez Manrique, a diferencia de otros autores que tratan el tema desde una perspectiva semejante, es un cortesano, autor de un cancionero de poemas amorosos al uso y de composiciones doctrinales y morales escritas a la manera de Juan de Mena; es en este cancionero en el que se incluye la *Representación*, hecho feliz al que debemos precisamente el que la obra haya llegado hasta nosotros. Esta circunstancia ha llevado a relacionar esta pieza con las representaciones palaciegas, hasta el punto de ser calificado por algunos investigadores de teatro 'cortesano o de salón'⁷, pese a su temática religiosa de claros tintes franciscanistas, condicionada, sin duda, por el público y el ambiente concretos a los que iba dirigida.

Recordemos que la corte fue hasta el siglo XV el otro de los ámbitos que, junto a la iglesia, favoreció la aparición de las primitivas creaciones teatrales: casi todos los sucesos de la vida diaria (nacimientos, bodas, homenajes) eran susceptibles de ser teatralizados, aunque lo realmente importante en estos espectáculos teatrales o parateatrales era el artificio escénico y, en definitiva, el alarde visual más que el propio texto literario. De cualquier modo, no es extraño que pronto las clases nobles incorporasen a su ámbito las representaciones dramáticas de la iglesia y convirtieran esa práctica teatral en un espectáculo cortesano más que añadir a los que ya practicaban.

Hay noticias indirectas que nos informan de la existencia de estas prácticas escénicas cortesanas durante el siglo XV. En la *Crónica del Condestable Miguel Lucas de Iranzo* (compuesta hacia 1471) se nos da cuenta de una compleja obra navideña que tenía lugar en el palacio del Condestable en Jaén, denominada *Estoria de quando los Reyes vinieron a adorar y dar sus presentes a Nuestro Señor Jesucrito*, escenificada al menos desde 1461⁸. Pero

M^a. ÁLVAREZ PELLITERO, los franciscanos venían mostrando un claro empeño «en popularizar la instrucción religiosa del pueblo haciéndola accesible mediante comparaciones populares, ejemplos y dramatizaciones» en las que se hacía evidente «el gusto por la alegorización y los símbolos y la incorporación masiva de elementos costumbristas»; un ejemplo precioso nos lo ofrece fray Íñigo de Mendoza, cuyas coplas pastoriles incluidas en la *Vita Christi* (redactadas entre 1467 – 1468 e impresas en 1482), aunque no son específicamente teatrales, nos ofrecen un exponente claro de lo que debían ser las representaciones de este tipo (*Teatro medieval*, 25). No por casualidad los escasos testimonios que poseemos del teatro religioso de finales del siglo XV y comienzos del XVI tienen su origen en conventos de monjas clarisas: el *Auto de la huida a Egipto*, anónimo compuesto alrededor de 1500 procede del convento de Santa María de la Bretonera, en Burgos, y el también anónimo *Auto del día de la Ascensión* fue escrito hacia 1510 para el convento de Nuestra Señora de la Cruz, en Cubas (Toledo). Todas estas piezas, y alguna nueva descubierta recientemente por Pedro M. Cátedra, vienen a reafirmar la pujanza de las monjas franciscanas en el desarrollo teatral del final de la Edad Media (véase A. GÓMEZ MORENO, *El teatro medieval castellano en su marco románico*, Madrid, 87).

⁷ A. M^a. ÁLVAREZ PELLITERO, *Teatro medieval*, 108.

⁸ Véase A. GÓMEZ MORENO, *El teatro medieval castellano en su marco románico*, Madrid, 1991, 96–97.

será en el siglo XV cuando este tipo de teatro religioso conozca un gran auge gracias a figuras como Juan del Encina (en la corte ducal de Alba, en Salamanca), Pedro Manuel de Urrea (en la corte aragonesa de los Condes de Aranda), o Gil Vicente (en la corte real portuguesa).

El círculo cortesano traerá innovaciones importantes al teatro religioso, más allá de las que ya había introducido Gómez Manrique para las monjas de Calabazanos. Si hasta entonces la obra había funcionado casi exclusivamente como glosa del texto evangélico escenificada en el templo y ampliada con elementos propios del ambiente en el que nace y en el que se difunde, ahora el antiguo esquema bíblico del nacimiento o de la pasión se ampliará notablemente, e incluso se sustituirá por otros elementos, algunos de origen bíblico y otros totalmente ajenos a la letra sagrada. Dando un paso más en la evolución del teatro cortesano, observamos el tratamiento dramático de cuestiones religiosas ajenas a la tradición procedente de los antiguos tropos medievales (como la defensa de la vida ascética, por ejemplo), e incluso su presencia en obras en las que, al menos en principio, predomina un claro carácter profano, dando lugar así a una suerte de hibridismo temático que solo podía surgir en el ambiente laico (ejemplo claro es la *Égloga de Cristino y Febea* de Juan del Encina o la *Nave de seguridad* de Pedro Manuel de Urrea)⁹.

Todas estas innovaciones responden a la búsqueda de una mayor complejidad tanto temática como retórica, en detrimento, por lo general, del movimiento dramático, muy en la línea del resto de las manifestaciones teatrales o pseudo teatrales de corte. Este artificio retórico y argumental en muchas ocasiones se traduce en la variedad simbólica que, al mismo tiempo que permitía la exhibición de más referentes, y por lo tanto insistía en el conceptismo típico de las composiciones cortesanas, colaboraba en la creación de un espectáculo esencialmente visual, tan del gusto del público noble.

El símbolo se multiplica y se complica en el teatro religioso de corte. En algunas ocasiones se introduce en la obra como uno más de los elementos que, realmente presentes en la escena, colaboran en el desarrollo de la representación; en otras, su existencia en el devenir dramático quedaba confiada únicamente a la evocación por medio de la palabra. La presencia o ausencia física del símbolo en el espacio escénico dependía de varios factores, aunque tal vez uno de los más decisivos era el lugar en el que se representaba la obra. Según los datos explícitos que los autores nos ofrecen en los «argumentos» de las piezas, en unos casos, o gracias a las acotaciones implícitas en los

⁹ Aunque no podemos olvidar el influjo de la pastoral virgiliana en este tipo de teatro. Sobre el tema véanse J. LAWRENCE, *La tradición pastoril antes de 1530: Imitación clásica e hibridación romancista en la «Traslación de las Bucólicas de Virgilio de Juan del Encina»*, in *Humanismo y literatura en tiempos de Juan del Encina* (ed. de Javier Guijarro Ceballos), Salamanca, 1999, 101-122, y F. LÓPEZ ESTRADA, *La comedia pastoril en España*, in *Convegno di Studi. Origini del Drama Pastorale in Europa* (ed. de M. Chiabò & F. Doglio), Viterbo, [1985] 235-256.

parlamentos de los personajes, en otros, sabemos que la puesta en escena solía producirse en la capilla o en la sala del palacio¹⁰.

En el primero de los casos, la escenificación podía beneficiarse fácilmente de los elementos religiosos, y aún simbólicos, presentes en la iglesia únicamente mediante su incorporación en el movimiento dramático: desde tapices, frescos o esculturas diversas, hasta instrumentos propios de la liturgia¹¹. En este caso, los símbolos, tanto si eran objetos como si se trataba de espacios, no necesitaban ser llevados físicamente a la escena, ni siquiera ser evocados lingüísticamente, puesto que existían realmente en el espacio de representación, formando parte del mismo como referentes ya de por sí simbólicos y, por lo tanto, de fácil interpretación para el público. Parece lógico suponer que, en estos casos, la obra literaria, o al menos su escenografía, se creaba desde buen principio condicionada por el lugar en el que iba a ser representada.

Recuérdense obras como el *Auto da Barca da Glória* o el *Auto da História de Deus* de Gil Vicente, en los que la visión del infierno apuntada por el diablo a los distintos personajes podría estar apoyada sobre algún soporte pictórico existente en la iglesia de Almeirim, ya fuera un cuadro, ya fuera un fresco pintado en una de las paredes; en la segunda de las obras los espectadores contemplaban a un Cristo muerto que bien pudiera ser alguna escultura de Cristo yacente, en lugar del actor que hasta ese momento había representado el papel divino. En el caso del *Auto da fe* resulta aún más evidente esta recurrencia a elementos propios del espacio de representación, puesto que en esta obra la fe adoctrina a los pastores mediante la explicación de los objetos litúrgicos que había en la capilla¹².

¹⁰ Sobre espacios escénicos, véanse los trabajos de N. D. SHERGOLD, *A History of Spanish Stage*, Oxford, 1967; A. NICOLL, *Lo spazio scenico. Storia dell'arte teatrale*, Roma, 1971; H. REY FLAUD, *Le cercle magique. Essai sur le théâtre en rod à la fin du Moyen Age*, París, 1973; F. MAROTTI, *Lo spazio scenico. Teorie e tecniche scenografiche*, Roma, 1974; E. KONIGSON, *L'espace théâtral médiéval*, París, 1980; F. CRUSCIANI, *Lo spazio del teatro*, Roma-Bari, 1992.; y T. FERRER, *El espectáculo profano en la Edad Media: espacio escénico y escenografía*, in *Historias y ficciones: Coloquio sobre la literatura del siglo XV*, Valencia, 1992, 307-322.

¹¹ L. QUIRANTE SANTACRUZ escribe que ya las monjas «dentro del templo [...] se esfuerzan por hacer fluida la dinámica entre un espacio escénico – el espacio de la ficción – que debe aparecer nítido ante los ojos de los espectadores porque en él transcurre el “argumento”, y un espacio teatral – el templo mismo – que no renuncia a impregnar a aquél con su potente simbología», *De «Les Torres dels Serrans» a la «Seu» y viceversa: relaciones entre teatro religioso y entradas reales en la Valencia del siglo XV*, in *Los albores del teatro español. Actas de las XVII Jornadas de teatro clásico. Almagro, julio de 1994* (ed. de Felipe B. Pedraza Jiménez & Rafael González Cañal), Almagro (Ciudad Real), 1995, 9-23 (11).

¹² Sobre este tema se extiende J. CAMÕES, *El espacio escénico en el teatro de Gil Vicente. Invención e integración*, in *Los albores del teatro español... 155-173*. Añade que también se debió de usar un pesebre pintado o esculpido en el *Auto Pastoril Castelhana*, en el *Auto dos Reis Magos*, y en el *Auto dos Quatro Tempos*, representados los tres en el paço de Alcáçova, en Lisboa (171).

Sin embargo, cuando la pieza era representada en la sala de los palacios, el espacio escénico, convertido solo temporalmente en recinto de exhibición religiosa, limitaba bastante la utilización de ciertos elementos. En el caso de los objetos simbólicos su introducción en la obra como parte del *atrezzo* teatral no revestía, en la mayoría de los casos, demasiados problemas (las llaves de San Pedro, el paño de la Verónica, etc.). Por el contrario, resultaba del todo imposible incluir materialmente los espacios simbólicos en la escenificación (es el caso de los infiernos, las ermitas, o el paraíso, que difícilmente se encontraban en las paredes de una sala palaciega), por lo que únicamente la palabra de los personajes de la pieza, quizá con el apoyo de un decorado rudimentario, podía introducirlos en el desarrollo teatral, a veces haciéndolos coincidir con el espacio de representación, transfigurándolo (la sala se convierte entonces en el espacio simbólico en el que se desenvolverá la acción) y otras veces dejándolos al margen de la escena, aunque nunca fuera del desarrollo textual¹³.

En contra de lo que pudiera parecer en un principio, la ausencia material del símbolo en el espacio de representación, lejos de empobrecer la obra, favorecía enormemente la mayor complejidad del teatro cortesano con respecto al litúrgico, puesto que enriquecía las posibilidades temáticas de la pieza (todo se puede crear mediante la evocación), y con ello la recurrencia a los saberes de un público que se suponía culto y capaz de interpretaciones complejas de símbolos que, fuera de las paredes del templo, resultaban menos evidentes; al mismo tiempo, la evocación favorecía la creación de símbolos dentro de la propia estructura dramática, frente a aquellos cuyo valor quedaba perfectamente establecido en el texto evangélico y que el teatro se limitaba a incorporar sin variaciones de ningún tipo. Además, esta ausencia material del símbolo permitía el hibridismo temático del que antes he hablado, puesto que se podían crear ambientes escénicos diversos, y por lo tanto líneas temáticas diferentes, en un mismo espacio de representación¹⁴.

Ejemplos preciosos de esta utilización simbólica encontramos en el teatro de Juan del Encina. Recordemos que el salmantino es el que concede mayor desarrollo textual al teatro religioso cortesano, elevando notablemente con ello su tono literario. Su obra es, tal como señala Ana María Álvarez Pellitero, una clara muestra de la frontera entre lo puramente ceremonial,

¹³ Es el caso, como veremos, de la *Nave de seguridad* de Pedro Manuel de Urrea, donde uno de los personajes señala el mar a lo lejos, que, aunque fuera de la escena en que se desarrolla la acción, es visible para los personajes.

¹⁴ De nuevo hemos de mencionar la *Nave de seguridad*, donde aparece el mar en el que se sitúa la nave de san Pedro y el *locus bucólico* en el que se tratan asuntos amorosos: el primero de ellos evocado y al margen de la escena, y el segundo como espacio simbólico en el que se crea la representación. La contraposición de ambas líneas temáticas es las que dan el sentido último a la pieza.

vinculado al antiguo teatro litúrgico y cuya estructura narrativa no se crea en la obra, sino que se encuentra en los textos evangélicos, y los gustos cortesanos¹⁵.

Dos de las obras escritas para la corte de los Duques de Alba están claramente relacionadas con la tradición de las ceremonias dramatizadas en la Navidad: la *Égloga representada en la noche de la Natividad de Nuestro Señor*, y la *Égloga representada en la misma noche de Navidad*; ambas fueron escenificadas ante los duques en la sala del palacio, como nos indica el propio autor en los argumentos incluidos al comienzo de las piezas:

y aquel que Juan se llamava entró primero en la sala adonde el Duque y Duquesa estavan (97).

Y estando éstos [Juan y Mateo] en la sala [...] entraron otros dos pastores, que Lucas y Marco se llamavan (107).

En las dos piezas los protagonistas son pastores, de acuerdo con la antigua tradición navideña del *Officium pastorum*; sin embargo, aquí los personajes son en realidad la representación de los evangelistas, lo que supone ya una importante alteración del tropo antiguo, que, por otra parte, permitirá introducir mayor complejidad textual, como veremos. No obstante, hay que indicar que en la primera de ellas esta identificación se produce únicamente por el nombre propio asignado a los personajes: Juan y Mateo; esta primera égloga, además, se aleja visiblemente del *Officium*, puesto que la temática poco tiene que ver con la fecha señalada del nacimiento divino, que Encina solo utilizó como pretexto para la exhibición ante los Duques de cuestiones personales, tales como su situación en la corte, sus valores literarios, el ataque a los maldicientes y su intención de publicar la compilación de todos sus escritos¹⁶. Los pastores,

¹⁵ A. M.^a ÁLVAREZ PELLITERO, *Tradicón y modernidad en el teatro de Juan del Encina, in Humanismo y literatura...*, 15–26. Como ya ha sido señalado en alguna ocasión, en sus creaciones al servicio de los duques de Alba, Encina aprovecha la situación teatral que venía produciéndose en la corte desde al menos mediado el siglo, tal como nos indica la ya mencionada *Crónica del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, aunque ahora, una vez terminada la Reconquista, los del palacio de Alba podían entregarse aun con mayor abandono a las «artes de la paz», lo cual hacía más propicio el ambiente para el desarrollo de las actividades dramáticas (M. A. PÉREZ PRIEGO, ed., *Juan del Encina, Teatro completo*, Madrid, 1991, 43. Todas nuestras citas de las églogas de Juan del Encina provienen de esta edición, por lo que nos limitaremos a indicar la página entre paréntesis).

¹⁶ La temática de la pieza y las intenciones de Encina con su composición son evidentes en el 'argumento': «Égloga representada en la noche de la Natividad de Nuestro Salvador. Adonde se introduzen dos pastores: uno llamado Juan y otro Mateo. Y aquel que Juan se llamava entró primero en la sala adonde el Duque y Duquesa estavan oyendo maitines y, en nombre de Juan del Enzina, llegó a presentar cien coplas de aquesta fiesta a la señora Duquesa. Y el otro pastor llamado Mateo entró después desto y, en nombre de los detratores y maldizientes, començose a razonar con él. Y Juan, estando muy alegre y ufano porque sus señorías le avían ya recebido por suyo, convenció la malicia del otro. Adonde prometió que, venido el mayo, sacaría la copilación de todas sus obras, porque se las usurpavan y corrumpan y porque no pensassen que toda su obra era pastoril, según

pues, son sólo los vehículos transmisores de cuestiones ajenas al oficio navideño, pese a haber sido enriquecidos con la superposición de los evangelistas, superposición que pierde su potencial significativo al ser convertidos después en portavoces de Encina y de los maldicientes. Curiosamente, nos hallamos ante una actitud nueva y contraria a la que cabría esperar y que, de hecho, veremos en otras obras del propio Encina y de otros autores: me refiero al uso del envoltorio religioso para el tratamiento de asuntos profanos.

Más interesante para nuestros propósitos resulta la segunda de las piezas, íntimamente relacionada con la primera, de la que incluso parece ser una continuación, como ya se advierte en el argumento inicial¹⁷. Sin embargo, aquí Encina abandona del todo sus intereses particulares para regresar al terreno religioso: las relaciones directas con el autor y con los que critican sus obras desaparecen por completo; en su lugar, hallamos la indicación explícita de que son los evangelistas mismos, esta vez los cuatro, quienes, individualizados dramáticamente y bajo el disfraz de pastores, se encargarán del desarrollo dramático, que no será otra cosa que el diálogo previo a la partida hacia Belén elaborado sobre la base de pasajes procedentes de sus respectivos evangelios, aunque no siempre correspondientes a la narración del nacimiento, lo cual supone una ampliación considerable con respecto al antiguo relato del oficio navideño¹⁸.

algunos dezían, mas antes conociessen que a más se estendía su saber» (97). Dada la costumbre de los autores de la época de introducirse ellos mismos como actores en la representación de sus obras, es muy probable que el propio Encina, representando el papel de Juan, su homónimo, fuese el encargado de poner en escena todos estos asuntos, que respondían a las ambiciones de medro que mostró a lo largo de toda su vida.

¹⁷ «Égloga representada en la misma noche de Navidad. Adonde se introduzen los mesmos dos pastores de arriba, llamados Juan y Mateo. Y estando éstos en la sala adonde los maitines se dezían, entraron otros dos pastores, que Lucas y Marco se llamavan. Y todos quatro, en nombre de los quatro evangelistas, de la Natividad de Cristo se començaron a razonar» (107).

¹⁸ Sirvan como ejemplo los siguientes: «MATEO ¿Qué esperavas? Di, zagal, / por tu salud, habra, habra. / JUAN Que Dios, que era la palabra, / decendiesse a ser carnal» (108) (Cf. «Et Deus erat Verbum [...] et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis», Io 1, 1 y 14). «LUCAS Embió Dios embaxada / a la Virgen con Graviel / para en ella venir él, / y luego quedó preñada. / Dizen que estava turbada / del message nunca visto, / más quedó muy confortada, / que esperaba ser llamada / la madre de Jesucristo» (109) (Cf.: «In mensem autem sexto, missus est angelus Gabriel a Deo in civitatem Galilaeae, cui nomen Nazareth, ad virginem desponsatam viro, cui nomen erat Ioseph, de domo David, et nomen virginis Maria. Et ingressus angelus ad eam dixit: Ave gratia plena: Dominus tecum: benedicta tu in mulieribus. Quae cum audisset, turbata est in sermone eius, et cogitabat qualis esset ista salutatio. Et ait angelus ei: Ne timeas Maria, invenisti enim gratiam apud Deum [...] Dixit autem Maria: Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum» Lc 1, 26-30 y 38). «MATEO Él es hijo de David, / de David y de Abrahán» (109) (Cf.: «Liber generationis Iesu Christo filii David, filii Abraham» Mt 1, 1-16). «MATEO Míafé, con Él nos uñamos, / que su yugo es muy suave / y su carga no es muy grave, / mas muy leve, si miramos: / si de gana la tomamos, / gran gasajo sentiremos» (111) (Cf.: «Tollite iugum meum super vos, et discite a me, quia mitis sum, et humilis

La primera referencia simbólica que encontramos en la obra, puesta en boca de Juan, es la alusión a la Iglesia como rebaño reunido por Cristo pastor, que después será conducido por san Pedro, portador de las típicas llaves y del pastoril caramillo:

JUAN Y después ha de dexar
 a Pedro, nuestro carillo,
 las ovejas a guardar
 y las llaves del lugar,
 y su hato y caramillo (111)¹⁹.

Todos los elementos simbólicos (el rebaño, el caramillo, las llaves) aparecen evocados en la obra, pero no forman parte de su desarrollo dramático como elementos de escenificación (en este caso ausentes en el espacio escénico), puesto que todos ellos se estructuran y tienen sentido completo en el evangelio mismo, que los pastores aquí únicamente citan y actualizan frente al público (procedimiento idéntico al del teatro litúrgico medieval); el referente simbólico, pues, no se crea en la estructura dramática de la pieza.

Otra cosa muy distinta es que nos sugieran una clave simbólica para la lectura de toda la égloga, en cuyo caso los personajes y su forma de vida pastoril funcionarían como tipo o figura del Cristo pastor, distanciándose así de los típicos pastores rústicos del antiguo teatro²⁰. Este plano simbólico es ignorado por los propios personajes, que no son conscientes de su transcendencia significativa, por lo que nunca la hacen explícita en la obra, a diferencia de la interpretación que ofrecen de San Pedro o de san Juan Bautista²¹: la comprensión simbólica o figural queda confiada al público, que cuenta con los referentes internos ya mencionados y con la identificación de los pastores con los evangelistas, técnica con la que Encina nos adelantaba desde buen principio que los pastores poco tendrían que ver con los que hasta ahora habían aparecido en el teatro navideño.

Probablemente, algo parecido sucede en el villancico final que los personajes entonan cuando marchan hacia Belén:

corde: et inveniatis requiem animabus vestris. Iugum enim meum suave est, et onus meum leve» Mt 11, 29-30).

¹⁹ Cf.: «Cum ergo prandissent, dicit Simoni Petro Iesu: Simon Ionnis, diligis me plus his? Dicit ei: etiam Domine, tu scis quia amo te. Dicit ei: Pasce agnos meos» (Io 21, 15); «et tibi dabo claves regni caelorum» (Mt 16, 19).

²⁰ Véase J. LAWRENCE, *La tradición pastoril antes de 1530: Imitación clásica e hibridación romancista...*, 112.

²¹ La de San Juan aparece unos versos más abajo: «MARCO Deste son las profecías / que dizen que profetaron / aquellos que pernunciaron / la venida del Mexías, / cuyas carreras y vías / antes d'Él aparejava / el hijo de Zacarías, / la boz que tú, Juan, dezías / que en el desierto clamava. Aquel que nos predicó» (111).

Gran gasajo siento yo.
 ¡Huy, ho!
 Yo también, soncas, ¿qué ha?
 ¡Huy, ha!
*Pues Aquel que nos crió
 por salvarnos nació ya.*
 ¡Huy, ha! ¡Huy, ho!
Que aquesta noche nació.
 Esta noche, al medio della,
 quando todo estava en calma,
 por nos alumbrar ell alma
 nos nació la clara estrella,
 clara estrella de Jacó.
 ¡Huy, ho!
 Alegrar todos, ahá.
 ¡Huy, ha!
*Pues Aquel que nos crió
 por salvarnos nació ya.*
 ¡Huy, ha! ¡Huy, ho!
Que aquesta noche nació
 [...] (114–116)

Como ya ha sido indicado en alguna ocasión, bajo el aparente canto pastoril con sentido únicamente musical («¡Huy, ha! ¡Huy, ho!») late el símbolo de la divinidad de Cristo, el *alfa et omega*, *a et o*, popularizado en los breviarios, adonde llega desde el Himno IX «Hymnus Omnis Horae» de Prudencio en su *Cathemerinon*²². De nuevo, los pastores no muestran ser conscientes en ningún momento del valor simbólico de su canto, que sirve al autor para recurrir una vez más a los conocimientos del espectador.

Sea como fuere, ambos elementos simbólicos tienen sentido completo fuera de la pieza dramática; los personajes recurren a ellos mediante la cita, pero en ningún momento se representan en la escena, solo se mencionan, proporcionando así una clave de lectura a toda la obra, cuya dilucidación queda confiada al público.

Junto a estas piezas navideñas, escribió Encina una *Representación a la muy bendita Pasión y muerte de Nuestro precioso Redentor*. En ella narra la conversación entre dos ermitaños, que son trasuntos del Padre y del Hijo, mientras caminan hacia el Santo Sepulcro; a su llegada se encuentran con la Verónica, que porta el paño santo con la imagen del rostro sagrado; estando en

²² Véase J. SAN JOSÉ LERA, *Juan del Encina y los modelos exegeticos en la poesía religiosa del primer Renacimiento*, in *Humanismo y literatura...*, 183–204 (186 y nota).

conversación los tres personajes, aparece un ángel ante ellos que les anuncia la pronta resurrección de Cristo:

Representación a la muy bendita Passión y Muerte de Nuestro precioso Redentor. Adonde se introduzen dos hermitaños, el uno viejo y el otro moço, razonándose como entre Padre y Hijo, camino del santo sepulcro. Y estando ya delante del monumento, allegóse a razonar con ellos una muger llamada Verónica, a quien Cristo, quando le llevavan a crucificar, dexó imprimida la figura de su glorioso rostro en un paño que ella le dio para se alimpiiar del sudor y sangre que iva corriendo. Va esso mesmo introduzido un Ángel que vino a contemplar en el monumento y les traxo consuelo y esperança de la santa resurección (117).

El argumento, como vemos, se crea sobre la base de la *Visitatio Sepulchris*, aunque se altera mediante la introducción de otros lugares bíblicos, así como de textos apócrifos y tradiciones populares diversas. En primer lugar, se sustituyen las figuras de María y los discípulos por otras atemporales, las del Padre y el Hijo, que confieren un tono más elevado o, si se prefiere, más doctrinal, a las consideraciones sobre la Pasión de Cristo. Por otra parte, la conversación que mantienen convierte el espacio escénico, mediante la evocación, en «valle desierto» o en «yermo», símbolo del que encontramos precedentes en el texto bíblico²³, pero que aquí no se introduce para ser glosado, sino como parte fundamental de la estructura dramática.

HUJO Que yo, cierto, allá camino
por este valle desierto (118)

VERÓNICA ¿Cómo tan tarde venís
a ver, hermanos benditos,
los tormentos infinitos
desde señor que dezís?
Mal oís.
¡No aver oído los gritos
en el yermo do bivís! (120-121).

En el marco de este símbolo presente en la escena mediante la evocación se citan los pasionales (los azotes, la corona de espinas y la cruz), que, de nuevo,

²³ Recuérdese que en la *Biblia* el desierto se presenta en ocasiones como una tierra seca y tenebrosa (Ez 19, 13; Os 13, 5; etc.), oscura (Ier 2, 6-31), insegura (Ps 55, 8; Lam 5, 9), espantosa, poblada de animales temibles y vestiglos (Iob 24, 5; 39, 5-6); véase H. HAAG y A. VAN DEN BORN, *Diccionario de la Biblia*, traducción española de S. de Ausejo, Barcelona, 1987. De ahí se convirtió en un símbolo tradicional, junto con el *lacrymarum valle*, para representar el mundo terrenal.

son ajenos al desarrollo escenográfico, sirviendo únicamente como exposición actualizadora de la narración evangélica:

PADRE Al lugar do le llevaron
 el rastro nos llevará.
 Que iva sangre corriendo,
 muy cruelmente açotado
 y de espinas coronado,
 cien mil injurias sufriendo,
 y gimiendo,
 la cruz a cuestras cargado,
 arrodillado y cayendo (118).

El momento en que el Padre y el Hijo llegan ante el Sepulcro se marca de forma clara mediante una didascalia implícita en las palabras del segundo, lo que nos hace pensar que tal vez este elemento, a diferencia de los antes mencionados, sí formaba parte de la escenografía:

HIJO Según que se me figura
 y según lo qu'él merece,
 aquesta que aquí parece
 deve ser su sepultura (120).

Según parece, la obra debió de ser representada en la capilla del palacio ducal, por lo que el sepulcro bien podía aparecer realmente en la escena, ya que este era uno de los elementos que se utilizaban en ceremonias litúrgicas de Pasión y Resurrección, como bien documentó Víctor García de la Concha en diversas noticias sobre dramatizaciones litúrgicas pascuales celebradas en Aragón y Castilla durante la Edad Media²⁴.

A partir de este momento, el autor recurre a la tradición apócrifa para continuar con el desarrollo textual. Recordemos que el Padre y el Hijo se encuentran ante el santo sepulcro con Verónica, que sustituye al ángel de la tradición canónica (aunque aparecerá después). «La presencia de ésta en escena» según indica Miguel Ángel Pérez Priego «permite, sin embargo, la narración patética de la Pasión por un testigo directo y la incorporación de un sugestivo elemento escenográfico, como es el del velo en que se imprimió la faz de Cristo, cuya exhibición tratará de mover a piedad al espectador»²⁵. No creo, sin embargo, que la función única de este personaje sea la de fomentar el patetismo y mover a la pasión.

²⁴ *Dramatizaciones litúrgicas pascuales en Aragón y Castilla en la Edad Media*, in *Homenaje a José María Lacarra de Miguel*, V, Zaragoza, 1982, 153-175.

²⁵ En su introducción a Juan del Encina, *Teatro completo*, 47.

Verónica menciona en su discurso los consabidos símbolos pasionales integrados en un lamento muy en consonancia con los que aparecen en otras obras parecidas, aunque puestos en boca de María o de San Juan, a ellos añade otro tomado de la procesión del Viernes Santo: el pendón o estandarte con la cruz y las cinco llagas²⁶, para terminar con la referencia al paño en que quedó impreso el rostro de Cristo.

Si antes las figuras del Padre y del Hijo en su conversación camino del Sepulcro ya habían introducido algunos de estos elementos como apoyo de la narración, ahora, puestos en boca de Verónica adquieren un valor bien diferente. En un artículo publicado recientemente, Miguel García-Bermejo cuestionaba la iconización verbal extrema que aparentemente hay en este parlamento, lo cual incidiría en el supuesto antidramatismo de la pieza²⁷. Sin embargo, según el investigador, en la capilla en la que la obra fue representada debía haber necesariamente una cruz, por lo que muchos de los elementos mencionados (los clavos, la corona de espinas, la lanzada, etc.) no serían simples referentes verbales; como tampoco debía de serlo el santo sepulcro, según lo que indiqué más arriba, ni el pendón procesional.

Las continuas llamadas del personaje a la visión de estos elementos («qué gran lástima de ver / tan gran señor padecer», «¡Mirad cómo le tratava / aquella gente cruel!», «Y dexóme aquí imprimida / en el paño su figura», «y ésta es su sepultura») nos remiten a una forma de oración que, iniciada en la contemplación y a través de la meditación culminaba en un proceso de aproximación a Dios. No olvidemos la importancia que el componente visual tiene en la religión católica, que alimenta las iniciativas de contemplación incluidas en los sermones o en obras de espiritualidad al uso, de donde muy bien pudo aprenderlas Encina y llevarlas a escena dirigiendo la mirada del espectador hacia diversos objetos que, presentes en la escena, servirían de punto de partida para la oración contemplativa. Esta función de los símbolos parece evidente en las palabras con las que Verónica muestra al Padre el paño con el rostro de Cristo:

VERÓNICA Veis aquí donde veréis
 su figura figurada,
 del original sacada
 porque crédito me deis.
 Si queréis,
 su pasión apasionada
 aquí la contemplaréis (124).

²⁶ Estas procesiones son descritas en M. A. PÉREZ PRIEGO, ed., Juan del Encina, *Teatro completo*, 47-48.

²⁷ M. GARCÍA-BERMEJO GINER, *La pasión según Juan del Encina*, in *Humanismo y literatura...*, 345-356.

De muy distinto cariz es la *Égloga de Cristino y Febea*, compuesta por Encina tras su viaje a Italia iniciado en 1499:

Égloga nuevamente trobada por Juan del Enzina, adonde se introduze un pastor que con otro se aconseja, queriendo dexar este mundo y sus vanidades por servir a Dios; el qual, después d'averse retraído a ser hermitaño, el dio d'Amor, muy enojado porque sin su licencia lo avía fecho, una ninpha embía a le tentar, de tal suerte que forçado del Amor dexa los ábitos y la religión (237).

La pieza une la tradición ascética medieval con el espíritu mundano, hasta el punto de convertirse en una exposición de los valores religiosos y amorosos que, lejos de entrar en conflicto, se conjugan de manera muy acorde con el espíritu renacentista. Para Alfredo Hermenegildo «supone la humanización de la vida religiosa, de la dramatización de un camino que evita la clericalización y propone la vivencia de la búsqueda de Dios como un hecho propio del ser humano en general y no característico del hombre o de la mujer consagrados a Dios»²⁸, y desde luego es fácil llegar a esta conclusión después de leer las palabras que la ninfa Febea dirige a Cristino, el pastor-ermitaño, la primera vez que se presenta ante él, o las que el pastor Justino pronuncia ante el cambio de actitud de su compañero:

FEBEA No todos los religiosos
 son los que suben al cielo.
 También servirás a Dios
 entre nos,
 que más de buenos pastores
 ay que frailes, y mejores
 y en tu tierra más de dos.
 [...] (246)

JUSTINO Bien lo creo, juro a nos,
 según sos,
 Cristino, regozijado,
 aun quiçás con el ganado
 servirás mejor a Dios (251).

El espacio escénico coincide en este caso con el espacio representado: al comienzo y al final de la pieza es el *locus* bucólico en el que se desarrolla la vida de los pastores. Sin embargo este *locus* bucólico no funciona únicamente

²⁸ *Personaje y teatralidad: una experiencia de Juan del Encina*, in *Los albores del teatro español...*, 89-114 (95).

como marco espacial en el que enmarcar la acción dramática, sino que a lo largo de toda la obra se eleva a la categoría de símbolo cuyo referente es distinto de acuerdo con los personajes y con el momento de la acción: al principio para Cristino representa la vanidad y la caducidad de la vida, mientras que para Justino adquiere un valor totalmente contrario:

CRISTINO Ya sabes, Justino hermano,
 quán liviano
 y cuán breve es este mundo,
 y esto por razón me fundo:
 que es como flor de verano,
 que si sale a la mañana
 fresca y sana,
 a la noche está ya seca,
 que muy presto se trastueca
 y más pierde quien más gana.
 También sabes los ventiscos,
 los pedriscos,
 los tormentos, los nublados,
 que por mí son ya passados,
 los peligros, los arriscos (239).

JUSTINO Seguir las santas pisadas
 y sagradas
 es muy bueno quando tura,
 mas, cierto, cosa es muy dura
 dexar las cosas usadas.
 ¿Cómo podrás olvidar
 y dexar
 nada destas cosas todas,
 de bailar, dançar en bodas,
 correr, luchar y saltar?
 Yo lo tengo por muy duro,
 te lo juro,
 dexar çurrón y cayado,
 y de silvar el ganado
 no podrás, yo te seguro.
 ¡O qué gasajo y plazer
 es de ver
 topetarse los carneros
 y retoçar los corderos
 y estar a verlos nacer!
 Gran plazer es sorver leche

que aproveche
 y ordeñar la cabra mocha,
 y comer la miga cocha
 yo no sé quien lo deseche.
 Pues si digo el gasajar
 del cantar
 y el tañer de caramillos
 y el sonido de los grillos,
 es para nunca acabar (240–241).

Al final, sin embargo, este espacio bucólico se convierte en lugar de regocijo para ambos pastores, en claro contraste con el aburrimiento que supone la vida retirada representada por la ermita:

CRISTINO más huelgo una hora entre cabras
 que en hermita todo un mes (251).

En la parte central de la obra, donde se relata el encuentro entre Febea y Cristino, el espacio representado y el escénico coinciden también, si bien el primero de ellos ahora es diferente: se trata de la ermita en la que se encuentra el pastor recién convertido. Este cambio de ambientación viene señalado únicamente por las palabras del personaje, quien nos especifica, además, que el encuentro sucede en el espacio interior:

CRISTINO yo bviría seguro
 metido tras este muro
 si tú no me perturbasses (248).

Gracias al mismo procedimiento, el de la evocación lingüística, sabemos que, tras la marcha de la ninfa, Cristino sale fuera de la ermita, desde donde divisa, a lo lejos, a Justino, quien viene para convencerle de que abandone los hábitos y con ellos el escapulario, las cuentas y el breviario (es decir, que se despoje de todo lo que le une a la vida religiosa) antes de llevarle de vuelta a los campos:

CRISTINO ¡O, si fuesse aquél Justino,
 que viene por el camino
 allí junto cabe el seto!

JUSTINO ¡A, Cristino, Deo gracias!
 Bien te espacias,
 yo no sé cómo te ha ido.
 [...]
 Vámonos para el lugar

sin tardar,
 dexa los ábitos ende,
 dalos por Dios o los vende,
 no los cures de llevar.

CRISTINO

De los ábitos, te juro,
 no me curo.
 Tú, Justino, me los quita;
 allí dentro en el hermita
 quedarán, yo te seguro (250–252).

Como vemos, en esta pieza los símbolos de la ermita y del campo no solamente sirven como instrumentos para dar el sentido último a la pieza (el planteamiento y confluencia de dos formas de vida), sino que también se utilizan como divisores entre lo que hoy llamaríamos «escenas» de la obra; gracias a la palabra, que los evoca y los crea en un mismo espacio de representación, el decorado cambia y dota de cierto movimiento dramático a la acción, que contrasta con el estatismo general dominante en los albores del teatro español.

De semejante cariz temático es otra pieza compuesta por uno de los más tempranos imitadores de Encina, el aragonés Pedro Manuel de Urrea. Se trata de la *Nave de seguridad*, publicada por primera vez en 1516²⁹. Aunque no podemos calificar esta obra de estrictamente religiosa, en ella conviven lo religioso y lo profano en una simbiosis muy particular, que poco tiene que ver con la manera en que ambos aspectos confluían en la *Égloga de Cristino y Febea*, pese a las semejanzas argumentales que existen entre ellas. Si en el salmantino se conjugaban dos formas de vida en consonancia con el espíritu renacentista, en la de Urrea existe un claro conflicto entre la vida consagrada a Dios y la dedicada a los placeres del mundo, especialmente al amor.

La obra nos presenta al pastor Mingo dirigiéndose a un desconocido y ausente «patrón de la nave», a quien narra los desconsuelos y males del mundo, representado en la vida pastoril; en ese momento llega Bertol, que escucha, sin entender demasiado, las razones de su amigo. Llegados a este punto aparece en escena un marinero, a quien Mingo descubre sus deseos de embarcarse con él en la *Nave de Seguridad*; tras una breve conversación, el marinero le acepta. A partir de este momento la temática de la pieza cambia bruscamente y deriva hacia la esfera amorosa, sin apenas guardar relación con lo ocurrido hasta aquí, que solo sirve como punto de partida para la nueva orientación: Bertol queda solo hasta que aparece Benito, hijo del recién embarcado; al conocer la partida

²⁹ De ese año data la segunda edición de su *Cancionero*, donde se recogen las obras completas del autor conservadas hasta ahora. Todas nuestras citas de los textos de Urrea proceden de nuestra edición, *El «Cancionero» de Pedro Manuel de Urrea. Edición crítica y estudio*, Zaragoza, en prensa.

de su padre, se desmaya, llaman al médico y éste, siguiendo el principio según el cual «contraria contrariis curantur», decide que, puesto que una tristeza ha provocado el desmayo, solo una alegría puede recuperarle; por eso llaman a la enamorada del joven, que, con sus palabras, consigue devolverle la salud³⁰.

Toda la acción se desarrolla en el campo, aunque junto a este espacio representado, coincidente con el escénico, se crea otro, también simbólico, mediante la evocación: el mar, situado fuera de la escena. Estos dos ambientes tan solo adquieren valor simbólico desde la perspectiva de uno de los personajes Mingo, cuyos parlamentos ofrecen desde el principio y de forma muy clara la identificación de la tierra y el mar con el plano mundano y el plano sagrado, respectivamente:

Patrón que navegas en mar tantos años,
aunque cossarios y vientos den guerra,
no vendas la nave por salir a tierra,
porque hallarás mayores engaños:
verás los ganados, muy grandes rebaños,
los lobos y perros venir contra ellos,
y aun los que los guardan mandenerse dellos,
y los dueños y amor venir muy estraños.

[...]

Y, pues que conosco la poca verdad,
la mucha malicia nunca castigada,
acuerdo mudarme de aquesta morada
por otro elemento de más calidad.

Tomaos la tierra, la mar me dexad
por do Dios anduvo, San Pedro y los sanctos;
porque en la tierra ay trabajos tantos,
entro en la Nave de seguridad.

En la última estrofa Urrea establece claramente el contraste entre el mundo desordenado, representado por la tierra, y la nave, que, aunque es real para el resto de los personajes de la obra, se puede identificar con la Iglesia. Es

³⁰ «Primeramente entró un pastor llamado Mingo comenzando de dezir los males deste mundo; entró luego otro pastor que se llamava Bertol; y esto estuvieron los dos razonando, hasta que entró un marinero, que estava cerca de allí la mar. Y el primer pastor llamado Mingo se fue con él. Después, quedando su compañero Bertol solo, estava triste quexándose. Vino luego Benito, hijo de Mingo; y, demandando por su padre, quando supo que se avía ydo, tomó tal alteración, que cayó amortescido en tierra. El otro, hallándose turbado, acordó de yr a buscar un físico al lugar; y vino luego el físico con él. Y, visto cuál estava, paresciéndole que no avía otro remedio sino alegría para su turbación, dixo que viniesse su amiga, si estava enamorado; y fueron a traerla, que se llamava Menga. La qual viniendo, tales palabras le dixo, que él estuvo bueno y se levantó. Y todos muy alegres se fueron cantando el villancico que está al cabo».

muy posible que el autor conociese la alegoría de la nave de la Iglesia o nave de San Pedro que lleva a las almas al camino de la salvación, tan extendida como estaba en la literatura y en la iconografía, incluido el románico aragonés, desde la Edad Media. La familiaridad con esta simbología le eximía de mayores concreciones.

Pese a todo, este plano figurado parece ser totalmente desconocido para Bertol, que, con mucha razón, considera a su compañero un predicador más que un pastor simple:

BERTOL ¡Qué pensamiento tan alto es el tuyo!
 ¡Es ésa materia de predicación!
 Aburre las cosas de grande intención,
 que yo contra eso ni entiendo ni arguyo.

Evidentemente estamos lejos del pastor rústico primitivo, pero también de la figura enciniana de Cristino. Mingo no se limita a hacer un alegato de la vida religiosa, sino que opta por esa forma de vida como la única posible, en total conflicto con la de pastor, aquí entendida en realidad como vida laica; este cambio de vida se escenifica en la obra mediante el despojo de todos los atributos pastoriles: las ropas, el zurrón, la yesca, el pedernal, el cayado, el rabel, etc., de modo parecido a como Cristino se despojaba de los atributos religiosos. Por otra parte, las consideraciones del personaje de Urrea presentan mayor carga figurativa que las del enciniano, puesto que se hacen a través de un símbolo concreto, como la ermita, sino que tienen su explicación en un programa alegórico mucho más complejo.

Pero sin duda alguna, el simbolismo alcanza su máxima expresión dramática en otra de las piezas de Urrea, la *Égloga sobre el nacimiento de Nuestro Salvador Jesú Christo*, tal vez una de las creaciones más originales del primer teatro español. El argumento inicial, en este caso, nos da las claves básicas, y no solo argumentales, para interpretar la obra:

«Los quatro evangelistas entrarán primero: luego entra San Juan y después Lucas y Mattheo y Marco. Cada qual llevará en la mano, pintada en un papel, su figura para ser conocidos: san Juan, una águila; san Lucas, un toro; san Mattheo, un ángel; san Marco, un león. Y, porque cada uno habló de su manera de lengua diferenciados y vinieron a dezir todos una cosa, por mostrar que era mucho de Dios, assí también hablan aquí cada qual de su arte: uno en prosa, otro en metro, uno de arte real, otro de arte mayor. Y, después que todos quatro abrán hablado sobre el nacimiento de nuestro Salvador, entra san Pedro con las llaves del parayso, y razonando con ellos hará que se pongan todos quatro en cruz; y él se porná en medio dellos. Y, loando el nacimiento de nuestro Redemptor, después de aver passado muchas razones en loor del hijo de Dios,

dirán que quieren yr a velle. Y yrse an todos cinco can[t]ando el villancico que está al cabo».

Eugenio Asensio apuntó a la égloga II del nacimiento, de Juan del Encina, como precedente inmediato del pastor-evangelista, sin embargo tenemos que reparar en que allí los pastores actuaban en nombre de los evangelistas, sin tener plena conciencia de ello y manteniendo aún rasgos propios del *officium pastorum*. Urrea, en cambio, los sustituye por los mismos evangelistas, que, además, aparecen en escena claramente identificados y diferenciados, no solo por el tipo de metro o la prosa que utiliza cada uno, sino también por los papeles donde se dibujan sus símbolos. Esta individualización, por lo tanto, no se limita a dar a cada uno de ellos su propio sentido dramático: responde, realmente, al sentido simbólico religioso ya marcado de antemano fuera de la escena. En consecuencia, Urrea, lejos de avanzar en la evolución del personaje dramático mediante la caracterización diferenciada, le hace casi desaparecer en favor de la representación de un símbolo o, si se prefiere, de la exposición glosada de un principio religioso, aunque para ello utilice una técnica diferente y novedosa.

En la obra, como ya hemos indicado, desaparece casi por completo la acción. La característica más importante es tal vez el estatismo de los personajes, que termina convirtiéndose en puro hieratismo cuando los cuatro se colocan en cruz. En este momento el espacio de representación queda ocupado con la figura del tetramorfos, un símbolo de mayor complejidad en relación con los que hemos visto, y con una carga doctrinal importante que ya había sido explicada antes por los propios personajes. De esta manera el escenario todo se convierte en símbolo plástico, casi en imagen iconográfica, y la obra entera en una especie de exégesis³¹.

El poeta cortesano se disfraza de predicador y elabora una obra en la que el sermón está presente: se cita y se parafrasea la palabra evangélica, se explican los misterios del nacimiento, los símbolos, se hace referencia a lo inefable del asunto, del que ellos son simples «secretarios y escribanos», etc. Esta característica resulta especialmente evidente en el parlamento inicial de San Juan, de claro tono homilético³²:

³¹ Por otra parte, en la elaboración de esta imagen final del tetramorfos, además de la iconografía quizá influyera también la alegorización mímica que se exhibía en las procesiones del *Corpus Christi*, donde los bailes a lo divino conformaban cruces, cálices y otros anagramas. Sobre el tema pueden verse F. G. VERY, *The Spanish Corpus Christi Procession. A Literary and Folkloric Study*, Valencia, 1962 y A. EGIDO, *Aproximación a las églogas de Pedro Manuel de Urrea*, in *Primer curso sobre lengua y literatura en Aragón: Edad Media* (ed. de J. M^a. Enguita), Zaragoza, 1991, 217-255 (239).

³² Nótese, además, que el parlamento está escrito en prosa, algo totalmente ajeno al teatro del Quinientos, si exceptuamos las comedias de raíz humanística.

JUAN La palabra que dio Dios en la ley de Moysén en el monte Sinay con diez mandamientos escritos en dos tablas, en la una tres y en la otra siete; todo lo que por palabra offresció, ya es cumplido. La qual estava por figuras escrito, de manera que se podía bien entender lo que agora se vee. Porque como en un *Evangelio* se dize: «En el principio era la Palabra», que era Christo, «y la Palabra estava cabe Dios, y Dios era la palabra», luego Dios era Christo. También se á de saber que ante que fuesse ninguna cosa hecha, en siendo Dios en Trinidad, fue nuestra Señora. Y no de la manera que algunos con philosophía de poca fe creyeron, que qualquiere hombre fue también hecho en la voluntad de Dios, porque todo hombre está hecho *ab inicio*, que ante que sea hecho está sabido por Dios. Mas esto es quanto la fuerça que tiene Dios sobre naturaleza para la salvación de la gente; pero no que sea escogido ninguno para donde Dios avía de estar, que cada qual nasce para poder salvar a [s]í mismo; y la bendita madre de Dios nació para salvar a todos con este virginal parto de la encarnación del verbo divino, palabra de Dios, que quiere dezir hijo de Dios. Este mysterio es tan alto y tan incomprehensible, que no se dexa entender con la sciencia, en lo qual muestra ser de Dios, el qual quiere que se salven más con las obras que con las palabras; para lo qual viene a la tierra oy en este sanctíssimo día de su nascimiento: para visitar su pueblo y salvar su gente, como señor que muestra parte de divinidad y humanidad, dando enxemplo para que, quando nos juzgare, con esto que á hecho, ninguno podrá mostrar ygnorancia ni esconder culpa. Su nascimiento es de tanto mysterio, que se deve más pensar con los ojos del entendimiento y con obras buenas, que disputar con lengua de sabiduría y palabras philosophales; de manera que su nascimiento quita nuestra muerte.

En perfecta simbiosis con este tono claramente sermonario, en la presentación final de los evangelistas asoman rasgos propios de las fiestas cortesanas en las que se desarrollaban formas teatrales o parateatrales y donde lo importante era, sobre todo, el espectáculo visual. Nos referimos a la exhibición de letras e invenciones, que consistían en la presentación de un dibujo o figura acompañada de una breve explicación literaria de su sentido; tal vez Urrea encontró en esta práctica cortesana el molde perfecto para presentar el simbolismo de sus evangelistas, pero esta vez no con la intención única de mostrar sus dotes artísticas y su capacidad para entretener en las salas de palacio, sino con un cierto sentido didáctico.

En definitiva, después de este rápido repaso a algunas de las obras dramáticas religiosas de la primera mitad del siglo XV, parece que el simbolismo del antiguo teatro litúrgico se transforma de manera notable en el ámbito de la corte, dotando al teatro de nuevos sentidos, enriqueciendo su

puesta en escena y permitiendo, en fin, la pericia creadora de sus autores, que a veces se traduce en creaciones originales, aunque con raíces en formas artísticas ya asentadas en la tradición cortesana.

María Isabel Toro Pascua

Abstract:

*The symbolism of the early liturgical drama suffered profound changes when it was first played in the court, bringing to the dramatic performance new features that reflected the specific characteristics of life in court. In this article, the author analyses the religious plays written by Juan del Encina and Pedro Manuel de Urrea, paying particular attention to the presentation on stage of religious elements: from those present in the performing area itself, the court chapel which is a central element of the performance, to those brought into the stage, either as part of the atrezzo, or the didactic through which the words created the physically absent symbol; the author also analyses the particular case of Pedro Manuel de Urrea's play, *Écloga del Nacimiento*, in which the players place themselves on stage forming the symbolical image in prejudice of the dramatic performance, a technique that is clearly associated to artistic displays based on tradition, such as the iconography and the court invention.*

Um espaço de oração na Época Moderna. O oratório particular: os usos. E também os abusos?

Um dos traços com que se costuma caracterizar os «tempos modernos», trazendo quase sempre à colação a «devotio moderna» – não discutamos o vago rigor da aplicação do conceito e da sua utilização nestas cronologias –, é a difusão da posse e utilização do livro de oração pessoal, quer seja de oração propriamente dita quer de meditação. Neste âmbito da piedade privada – não nos interessem aqui distinções do tipo de masculino / feminino, regular ou secular / leigo, grandes prelados ou senhores / baixo clero ou pequena nobreza, etc. – as investigações têm-se orientado, com êxito, para a determinação cada vez mais precisa quer do que se rezava ou lia quer do como se rezava ou lia quer ainda do quando se rezava ou do quando se lia... Curiosamente, o quanto – em páginas e tempo – se lia tem recebido menos atenção, apesar dos grandes directores espirituais não esquecerem conselhos nesse sentido. Bastará pensar nas orientações de um Juan de Ávila – «un poco»..., «un poquito»¹ – de um Baltasar Álvarez – «cada día un cuarto de hora por lo menos»²... – ou de um Fr. António das Chagas – «alguma lição»..., «huma hora»³... –, sempre atentos à pessoa do orante e às suas circunstâncias.

Por outro lado, neste campo da leitura espiritual entendida, nem que seja como ponto de partida, como oração, nem sempre tem sido possível precisar, com alguma sistematização, o onde se lia, se bem que a questão do lugar pode, muitas vezes, estar intimamente relacionada com o quando, quer dizer, com as circunstâncias de tempo traduzidas ou traduzíveis nesses momentos em que, já por obrigação já opção pessoal – o que, neste último caso, não invalida as possíveis orientações do possível director espiritual –, se lia. Um caso sempre recordável será a prática da leitura à mesa, circunstância em que o quando quase sempre implica um onde igualmente preciso – o refeitório, em que, normalmente, o ler se desdobrava também em ouvir ler, pois, neste caso,

¹ Juan de ÁVILA, *Epistolario in Obras Completas* (Ed., introd. y notas por Luis de Sala Balust), I, Madrid, 1952, 266 (Carta nº 1) e 304 (Carta nº8).

² Baltasar ÁLVAREZ, *Escritos Espirituales* (Introd. biográfica y edic. por Camilo M^o Abad y Faustino Boado), Barcelona, 1961, 409).

³ António das CHAGAS, *Cartas Espirituales*, Lisboa, Miguel Rodrigues, 1736, II, 58, 251 (Carta nº XVII e LXXXVI, respectivamente).

como é bem sabido, a leitura, geralmente em voz alta, envolvia o leitor propriamente dito e os seus ouvintes que, evidentemente, também eram leitores. Curiosamente também, muitas das notícias que se referem a este tipo de leitura quase sempre vêm dadas em função do ouvinte, já que era ele que, na perspectiva de quem informa, era o verdadeiro leitor, atribuindo, sem grande razão, aliás, ao leitor-emissor uma função puramente instrumental. Efectivamente, quando se afirma que os jesuítas liam no refeitório as cartas de Santa Catarina de Siena, por exemplo,... ou que o cardeal Cisneros lia... enquanto o barbeavam..., é desde a perspectiva do leitor-receptor que a notícia vem enfocada...

De todos os modos, como ficou sugerido, as informações bibliográficas sobre os lugares de leitura têm sido recolhidas um pouco ao sabor do encontro, algumas vezes accidental, da informação e fornecidas, muitas vezes também, incidentemente. Compreende-se que os resultados mais sistematizados provenham do âmbito eclesiástico, especialmente das ordens religiosas, âmbito em que regras, constituições, directórios procuravam regulamentar os tempos e os lugares da leitura. Conhecemos muito do que se lia, sabemos que se lia no coro, no refeitório, na cela, mas escapa-nos, muitas vezes, o que precisamente se lia no refeitório e o quando e o que se podia ler na cela... Há indicações que unem os franciscanos dos tempos de Fr. Lope de Salazar y Salinas nos meados do século XV aos jesuítas do tempo de S. Luís de Gonzaga no gosto de ler no meio da natureza⁴, mas nem sempre conhecemos a extensão de tal prática – se é que era uma prática –, o tipo de leituras que aí se faziam... Por outro lado, nem sempre é fácil perceber determinados momentos e respectivos lugares de leitura em muita dessa documentação. O que eram – e como eram e onde tinham lugar – as «colaciones» a que se refere algumas vezes Lope de Salazar como momentos de leitura e praticavam, com precisas leituras, as cistercienses de S. Clemente de Toledo à volta de 1331?⁵ De todos os modos, a leitura individual dispunha de um espaço privilegiado no quadro da vida monástica: a cela, e o *amor cellae*, como sinal de recolhimento e interiorização, é um traço que, de S. Bernardo a Kempis – esqueçamos aqui os seus epígonos renascentistas, como um Francisco de Osuna no *Tercer Abecedario Espiritual* (IX, 4) ou um Heitor Pinto na difundidíssima *Imagem da Vida Cristã* (II, 3) – deve caracterizar o religioso e, conseqüentemente, as suas reformas...

⁴ P. LETURIA, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI* in *Estudios Ignacianos*, Roma 1957, 269 - 331(320).

⁵ Pedro CÁTEDRA, *Lectura feminina en el claustro (España, siglos XIV-XVI)* in *Des femmes et des livres. France et Espagne, XIV^e - XVII^e siècles*. Études réunies par Dominique de Courcelles e Cármen Val Julián, (Études et Rencontres de l'École de Chartes, 4), Paris. 1999, 9 - 53 (15); José Adriano de Freitas CARVALHO, «Nobres leteras... Ferosos volumes...». *Inventários de bibliotecas dos franciscanos observantes em Portugal no século XV. Os traços de união das reformas peninsulares*, Porto, 1995, 16.

Se, porém, abandonarmos o âmbito das ordens religiosas e passarmos ao campo dos leigos as dificuldades são acrescidas... E não valerá a pena imaginar, para a Península Ibérica dos fins do século XV e do do século XVI, que, pelo menos os grandes senhores e as grandes damas teriam, à imitação de um Leonelo de Este..., de um Federico de Montefeltro... ou de uma Isabel de Gonzaga, o seu *studiolo*⁶... Galerías de *mirabilia* e de pintura, por muito que, alguma vez, também se reclamassem do *otium cum litteras*⁷ que Petrarca reelabou, em *De Vita solitaria*, em sentido de vida contemplativa no século, não eram, propriamente, os aposentos de recolhimento e meditação que se quiseram esses primeiros modelos de *studiolo*..., e as bibliotecas – as dignas desse nome, evidentemente – nem sempre foram, como nos poderia parecer hoje, lugares de quieta leitura, já que a sua função de prestígio social as destinou, muitas vezes, a lugares de convívio académico⁸...

Há, porém, um outro espaço de oração que, especialmente, no quadro da piedade no mundo, merece ser relevado: o oratório particular, entendido, evidentemente, como espaço onde se orava e não, como poderia pensar-se, num sentido, ao parecer, mais tardio, a maquineta com pintura(s) ou escultura(s) devotas. Fruto, ao parecer, da transposição desses ideais monásticos para a vida no mundo – um ideal que atravessa tanta da literatura de espiritualidade nos primeiros tempos modernos –, a sua existência – e, sobretudo, as suas modalidades – é, pela própria intimidade de que se reclama – por vezes, mesmo invisibilidade a estranhos –, um espaço ainda difícil de documentar para estes tempos. Lastimemos que Filipe II não tenha mandado fazer perguntas sobre eles no tempo das suas *Relaciones*... No entanto, a esse espaço, como lugar de oração e não de culto, aludem, exigindo-o ou recomendando-o muitas vezes, alguns autores espirituais, como por exemplo, um Juan de Ávila. É este espaço – da sua variável existência às suas funções – que tentaremos reconstituir através de alguns exemplos colhidos nas páginas de alguns desses autores. Uma documentação de carácter literário, mas que, por vezes, nos permite aproximar à estrutura da arquitectura de interior dos espaços em que se integravam.

Para as suas origens, ideológicas, pelo menos, poderíamos partir, como em tantas outras coisas, de um carta de S. Jerónimo... Efectivamente, escreve a Celantia:

⁶ Olga RAGGIO, *Les cabinets-studioli in Histoire Artistque de l'Europe - La Renaissance* (direct. De Jean Delumeau et Donald Lightbown), Paris, 1996, 213-217; Adalgisa Lugli, *Naturalia et mirabilia. Il collezionismo enciclopedico nella wunderkammerern d'Europa*, Milano, 1993, 37-60.

⁷ Miguel MORÁN- Fernando Checa, *El coleccionismo en España*, Madrid, 1985, 194.

⁸ Basta recordar que em 30.7.1649 informava o marquês de Niza, D. Vasco Luis da Gama, a D. Vicente Nogueira que, por esses dias, esperava começar «a ter nesta minha livraria hũa academia de homens doutos...», sem esquecer que nela também se jogava à noite... , actividade que já tinha cessado em em 28.4.1650. Conf. José Ramos COELHO, *O primeiro marquês de Niza. Notícias por...*, Lisboa, 1903, 37, 51.

«Ita habeto domus sollicitudinem, ut aliquam tamen vacationem animae tribuas. Eligatur tibi oportunus et aliquantulum a familiae strepitu remotus locus, in quem tu velut in portum quasi ex multa tempestate curarum te recipias et excitatos foris cogitationum fluctus secreti tranquillitate componas. Tamtum ibi sit divinae lectionis studium, tam crebrae orationum vices, tam firma et pressa de futuris cogitatio, ut omnes reliqui temporis occupationes facile vacatione compenses...»⁹.

Independentemente da matriz que este texto possa ter constituído na elaboração, tantas vezes oblíqua, da espiritualidade da *mater familias* ao longo da Idade Média, interessa-nos, muito especialmente, aqui, porque dele parte, como veremos, S. João de Ávila para aconselhar a D. Sancha Carrillo o modo de viver retirada em casa de seus pais. E, como se sabe, também como Asela, a dirigida do Apóstolo da Andaluzia, «solitudinem puteret esse delitias, et in urbe turbida inveniret heremum monachorum...»¹⁰.

Antes, porém, não será inútil recordar alguns elos desta longa cadeia de mil anos que na Espanha do século XV poderão ajudar a constituir a tradição mais próxima quer da exigência da sua existência teórica quer da sua consagração como lugar ideal de oração quer ainda da sua existência real e das suas funções.

Mesmo se Isabel de Villena († 1490) escreveu a sua *Vita Christi* para as suas clarissas de Santa Trinidad de Valencia, as referências que faz à vida da Virgem Maria depois de partidos os Apóstolos após o Pentecostes, são interessantes para o nosso ponto de vista. Com efeito, escreve Soror Isabel,

«com, partits los sancts apostols, la mare de Deu stigue en una caseta, e ab summa devocio hoya tots jorns missa la cual li deya lo glorios sanct Joan... Restà la senyora, apres la partida dels apostols en una celleta molt prop del cenacle, hon se era retreta par apartar-se del gran brogit de la moltitud de aquells que cada dia venien a la conversio de christianisme, los quals tots se ajustaven en lo dit cenacle. E al costat de aquella celleta hon stava la mare de Deu, havia una capelleta hon stava el glorios sant Joan, e alli celebrava missa [...] E, acabada de hoir la missa, sa senyoria tornava en la sua celleta, e aqui, tornant a ruminar lo que en missa havia sentit dels divinals secrets, et continuant sus devotissimes contemplacions, passava fins al mig dia...»¹¹.

Embora Santa Maria, pela sua posição privilegiada de mãe do Filho de Deus, possa ser, como sempre foi, apresentada como modelo de perfeição religiosa, especialmente feminina, consagrada *sub voto*, pela sua vida no mundo

⁹ S. JERÓNIMO, *Cartas* (ed. bilingue. Introd., versión y notas por D. Ruiz Bueno), Madrid, 1962, II, 842-843.

¹⁰ S. JERÓNIMO, *Cartas*, ed. cit., I, 213 (*Ad Marcellam de vita Asellae*).

¹¹ Isabel de VILLENA, *Vita Christi*, CCLXXV, (ed. de Josep Almiñana Vallés), Valencia, 1992, II, 790.

também o pôde ser da vida perfeita da mulher no século... E desde esta ambivalência, parece ser possível aceitar que Soror Isabel transferindo o quadro ideal da vida religiosa dos seus dias – das práticas aos lugares e aos tempos – para o ideal de vida perfeita no século que praticava Maria nesses dias depois do Pentecostes, acaba por propor o seu modelo «monástico» como modelo de vida perfeita no mundo... De todos os modos, o que aqui interessa sublinhar é essa *caseta*... , essa *celleta* em que vivia e onde se recolhia para meditar *sa senyoria* Santa Maria... A pequenez da casa não sublinhará apenas a pobreza de Maria, mas também o seu recolhimento, aliás, por outro lado em quadrado pela sua situação em lugar afastado do bulfício que, naturalmente, causavam essa tanta gente que se convertia... E a abadessa clarissa faz-nos notar que essa *celleta* era precisamente um lugar de oração – um oratório – e não propriamente um lugar de culto, já que a este ía a Virgem ouvir «missa» e na sua «celleta» meditava «lo que en missa hava sentit dels divinals secrets»... Assim deveriam proceder quer as religiosas quer, antes de mais neste caso, as mulheres que vivendo no século tinham de sair de casa para ir ouvir missa? Não custa aceitar que assim fosse..., mormente aquelas que, vivendo «recolhidas» em pequenas comunidades, eram conhecidas por «beatas»¹².

De certo modo, é a esta prática ideal que aponta Fr. Hernando de Talavera, ainda prior de Santa Maria del Prado, na sua *Avisacion a la virtuosa y muy noble señora doña Maria Pacheco condessa de benavente de como deve cada dia ordenar y ocupar para que expienda bien su tiempo; hecha a su instancia y peticion...*, escrita, muito provavelmente, entre c. 1466 – data em que D. Maria Pacheco casa com Rodrigo Pimentel, IV conde de Benavente – e 1473 – data em que D. Rodrigo foi criado primeiro duque de Benavente. mas sempre antes de 1486, ano em que Hernando de Talavera foi elevado a bispo de Ávila:

« En el tiempo de invierno [...] vos deveis levantar a las ocho que son ya dos horas del día Ataviada vuestra persona, vuestra primera ocupacion sea rezar prima, terciá sexta y nona de las horas de nuestra señora que sin gran necesidad nunca las deveis dexar ; aparejen entre tanto el altar y lo necesario para que en dando las nueve vos comiencen dezir missa [...] Acabada la missa y quitado el altar deveis dar audiencia [...] Visitada la casa y tornada a vuestro estrado, den vos de comer, y este todo aparejado, que sera quasi al medio día [...] Levantada ya la mesa y bendicho nuestro señor tam bien al comiengo como al cabo, podeis entonce passar tiempo quanto media hora en alguna recreacion o de honesta y provechosa habla con alguna buena persona o de alguna honesta musica o de alguna buena lection, y esto seria lo mejor... (Depois dormir meia

¹² Naturalmente, estas pequenas comunidades possuiriam os seus oratórios, como recorda, para finais do século XVI, Francisco Javier LORENZO PINAR, *Beatas y mancebas*, Zamora, 1995, 20-21.

hora) ...Despertada del sueño a las dos despues de mediodía, deveis luego rezar bisperas y cumpletas de nuestra señora y las horas de defunctos si bastare la devocion, todo esto en un retrete, el mas quito de ruido que pudierdes aver; en el qual este vuestro oratorio tan limpio y tan compuesto que cada que en el entrardes vos de consolacion y combide a devocion [...] vuestra cena sea a las siete o a las ocho quando mas, y antes media hora vos retrahed al oratorio a rezar matines y laudes de nuestra señora...»¹³.

Será interessante anotar que para Fr. Hernando «el retrete» – aqui, o retirado – vem, explicitamente, exigido em função do silêncio – «el mas quito de ruido que pudierdes aver...» –, condição para o silêncio interior necessário ao recolhimento e, como parece deduzir-se das recomendações do então confessor de D. Maria Pacheco, nele não se celebrava a missa diária. Nem qualquer outra¹⁴, circunstância que, ao parecer, deverá manter-se ainda durante muito tempo. No entanto, se Isabel de Villena não dá qualquer indicação sobre a limpeza e arranjo – ou «compuesto» deverá conotar-se principalmente com adorno? – da «celleta» de Maria, apenas insistindo no retirado e solitário da sua «casetta», as outras exigências apontadas por Fr. Hernando parecem, porém, inaugurar, pelo menos ao nível do documento literário, um outro tempo que havemos de ver consagrado num dos oratórios do marquês de Almazán já nos fins do século XVI... Por isso, sempre poderemos perguntar-nos se a última exigência que formulava Fr. Hernando de Talavera – *tam compuesto* – que, em primeiro lugar, como sugerimos, parece ser conotável com a boa ordem, pelas conseqüências que deveria produzir – *que sempre dé consolación y combide a devoción* – não pressupõe, igualmente, um certo adorno.

De qualquer modo, esse oratório, isolado, assim *limpio* e *tam compuesto*, é, porém, antes de mais, um lugar de oração vocal – ao parecer, do *Officium Beatae Mariae Virginis* que, normalmente, nos «livros de horas» vinha seguido do «ofício de defuntos» – e, se bem lemos, não um lugar de leitura, entendamos aqui, de leitura de livros devotos que introduzisse à meditação. Tais notícias sugerem que, assim concebido, o oratório era um espaço que existia ou que deveria existir numa casa, ainda que, evidentemente, a sua existência possa apenas ser, por agora, documentável – e, se calhar, exigível do ponto de vista prático –, nas habitações dos grandes – damas ou senhores – do mundo de elevada formação e piedade. Compreender-se assim, facilmente, que venha a existir – ou tenha tido mesmo que existir – na morada de um Dr. Juan Díez

¹³ Citamos pelo *ms. b. IV. 26* da biblioteca de El Escorial, fl. 23r - 26r. Adéline RUCQUOI, XXXX

¹⁴ Fr. Hernando, quase no final da obra, pondera a este respeito: «Esta manera muy noble señora me parece assaz humana para expender cada un dia de los de entre semana, mas en los domingos y fiestas de guardar outra manera se deve en algo tener, como vuestra noble discrecion puede bien entender. Especialmente se deveria esforçar vuestra noble devocion a oyr missa mayor en algun devoto monasterio en los tales dias...», *Avisacion...*, fl. 26v.

Morales de Salcedo, cónego de Burgos, onde viviam recolhidas sua irmã D. Isabel de Salcedo e D. Elvira Álvarez para quem o P. Baltazar Álvarez, S. J., escreveu, em 1577, uma célebre «orden de vida» em que alude ao oratório onde deviam recolher-se logo depois de despertar¹⁵... Naturalmente, apesar dos seus pontos de contacto derivados da sua valorização da vida contemplativa, tais espaços, pela sua precisa função e pela sua simplicidade de estrutura e decoração, estavam longe de poderem conceber-se como *studiolo* – lembramos sempre dos de Isabel de Gonzaga e dos do duque de Urbino... –, ainda que, como se sabe, um dos de Federico de Montefeltro, o de Urbino precisamente, compreendesse não só uma livraria, mas também, em ubiquação simétrica, um oratório¹⁶. De todos os modos, se não sabemos – ou ainda não sabemos? – como, no afã construtor do século XVI e XVII¹⁷, se foi arquitectonicamente solucionando a ubiquação da exigência do oratório, parece aceitável admitir que, para além de todas as tradições, essa exigência de poder usufruir de um espaço íntimo e «especializado» para a oração, proporcional ao desejo cada vez mais «moderno» de ter casa própria, é mais que um luxo, uma evidente manifestação de um profundo apelo à interiorização. Um espaço que, nem sempre, terá sido para tal concebido, como parece sugerir a recomendação de Fr. Hernando de Talavera a D. Maria Pacheco – *el más quieto de ruido que pudierdes haver...* –, conselho que está a indicar que dentre todos os aposentos de sua casa teria a condessa que escolher o que mais se aproximasse desse ideal de quietação e recolhimento que o seu director assim lhe sugeria... Terá sempre sido o oratório um espaço improvisado?... Os testemunhos literários que analisaremos – um de cerca de 1527-1537, outro de 1579-1586 polarizados por duas mulheres (D. Sancha Carrillo, † 1537, e D. Luísa de Carvajal y Mendoza, † 1614), ainda que, em algum caso, com largas referências aos oratórios de um homem, D. Francisco Hurtado de Mendoza, marquês de Almazán, † 1592) e, ainda um de cerca de 1591, resultante das críticas de um pregador lisboeta – parecem continuar a sugeri-lo por muito tempo. Na aldeia cerca de Pamplona onde o marquês de Almazán passava algumas épocas da ano, como não havia «parte conveniente para oratorio, se hizo al cabo de un larguísimo corredor que cahia sobre las güertas de la casa...»¹⁸. E, como havemos de ver, é mesmo possível saber que em grandes casas chegou a haver mais do que um oratório... Não só o do senhor da casa e o de sua mulher – num plural que não indicará apenas uma repartição de espaços e serviços tão comum em príncipes e grandes

¹⁵ Baltazar ÁLVAREZ, *Escritos espirituales*, ed. cit., 408-409.

¹⁶ Adalgisa LUGLI, *Naturalia et mirabilia...*, ed. cit., 55.

¹⁷ J. A. MARAVALL, *Interés personal por la casa propia en el Renacimiento* in R. L. C., LI (1978) – *Hommage à Marcel Bataillon* –, 255 - 266.

¹⁸ Luísa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos* (Introd. y notas de Camilo M^a Abad), Barcelona, 1966, 169.

senhores (e, seguramente, em seus imitadores...) , mas também um reforço da interiorização –, mas ainda outros com diferentes funções.

Muito precisas – e, por isso, testemunho precioso – são as indicações que dá Juan de Ávila a D. Sancha Carrillo para a ensinar a arranjar – encontrar e, talvez mais que decorar, ambientar - um oratório.

Partindo daquela recomendação de S. Jerónimo a «una mujer casada», isto é, a Celantia, que já referimos, pondera a necessidade maior que tem de se recolher «la doncella de Cristo, que está libre de los mundanos cuidados, y que debe pensar que no vive para otra cosa sino para usar de la oración y recogimiento». Para tal – continua o Padre Ávila glosando o texto hieronimita –, la «doncella de Cristo» – que deve sair «lo menos que fuere posible»..., ser «enemiga de ver y de ser vista», conselhos em que ressoa também o «laudabile homini religioso, raro fora ire, fugere vider, nolle etiam homines videre» da *Imitação* (I, 20, 6) –, «debe buscar en su casa algún lugar escondido y secreto, en el cual tenga sus libros devotos, e imágenes devotas diputado para *ver y gustar cuan suave es el Señor*». En tal lugar «quieto» – el Maestro chama-lhe precisamente «oratório»¹⁹ –, especifica depois, deve Sancha Carrillo recolher-se «a lo menos dos veces al día» – uma pela manhã «para pensar en la sacra pasión de Jesucristo» e outra ao anoitecer «a pensar en el ejercicio del próprio conocimiento»²⁰. Frequentada, ainda que de começo possa ser custoso, virá a revelar que «en las celdas se tratan negocios del cielo, y que ningún rato de tanto contentamiento hay como el que allí en sosiego se gasta»²¹, conclusões que poco mais são que outra glosa de Kempis – «caela continuata dulcescit... Si in principio conversionis tuae bene eam [cela] incolueris et custodieris, erit tibi postea dilecta amica, et gratissimum solatium...» (*De Imitat.* I, 20, 5). Independentemente destas justificações, interessa sublinhar que Juan de Ávila propõe à sua discípula recolher-se em lugar bem retirado e secreto..., quieto..., onde possa ter os seus livros e imagens devotos... Neste lugar - além de oratório, chama-lhe também cela: «recogida em vuestra celda...»²² - deve «la doncella de Cristo» permanecer o mais tempo que lhe for possível, lendo – deve começar por tomar «algún libro de buena doctrina» e ler «no con pesadumbre, ni pasando muchas hojas, mas alzando el corazón a nuestro Señor»²³ –, meditando, rezando «algunas devociones», para depois se meter «en lo más dentro de vuestro corazón» imaginando «que estáis delante de la presencia de Dios, y que

¹⁹ Juan de ÁVILA, *Avisos y reglas cristianas sobre aquel verso de David: Audi, Filia* (Introd. y edición de Luis Sala Balust), Barcelona, 1963, 143 (Citaremos sempre por *Audi, Filia*).

²⁰ Juan de ÁVILA, *Audi, Filia*, 143-144.

²¹ Juan de ÁVILA, *Audi, Filia*, 143.

²² Juan de ÁVILA, *Audi, Filia*, 167.

²³ Juan de ÁVILA, *Audi Filia*, 144.

no hay más que de él y vos»²⁴ ..., conselhos que, do nosso ponto de vista, poderiam sugerir que, superlativando o recolhimento que vem propondo, o coração tem de ser uma cela de amor dentro de outra cela.

Felizmente, sabemos como D. Sancha Carrillo (†1537) realizou (c.1527) estes conselhos. Segundo seu irmão, D. Pedro Fernández de Córdoba, na breve *Vida* que de sua irmã escreveu²⁵. Exigindo que, se não queriam que professasse, teriam seus pais que proporcionar-lhe «un cuarto en casa tan apartado de todos que pareciese a ella estar muerta y debajo de la tierra»²⁶, acabou por realizar o seu ideal de um modo que a nós, não sabemos se a ela também, nos pode parecer muito mais próximo à ideal «caseta» de Maria imaginada por Soror Isabel de Villena que ao «lugar escondido y secreto» que indicava Juan de Ávila: uma casita junto à de seus pais, com dois aposentos, um oratório e um patio onde estavam as talhas «adonde, cuando llovía, cogía agua y de allí bebía»²⁷. Se seguiu, como em tudo procedia, as recomendações do seu director nesse oratório tinha «imágenes devotas», ainda que não sabemos exactamente se teria mais que o crucifixo diante do qual sempre orava. Estaria essa imagem esculpida com o realismo que lhe evocava o seu mestre – «los cabellos pegados y enrubiados com su propia sangre, la sagrada barba arrancada, las mejillas bermejas con bofetadas»?²⁸ Ou teria aquele ar tão cansado «com un rostro piadosíssimo» com algumas vezes lhe se apareceu?²⁹ Não sabemos. Sabemos, porém, que não era no oratório que estavam os seus livros, já que, de acordo com as recordações de seu irmão, as «dos docenas de libros espirituales y santos» que possuía estavam à cabeceira da cortiça que lhe servia de cama³⁰ ... De todos os modos, há que vê-la a lê-los, «con el corazón devoto y recogido», no seu oratório, centro, seguramente, da sua «caseta».

As referências de D. Luisa de Carvajal aos oratórios dos marqueses de Almazán – D. Francisco, seu tio, e de D. Maria de Cárdenas, sua mulher – são de muito interesse, pois permitem, até certo ponto, perceber como, face a situações concretas, se ia resolvendo essa exigência de encontrar no espaço interior de uma casa nobre um lugar próprio - apartado..., quieto... – para a oração.

²⁴ Juan de ÁVILA, *Audi, Filia*, 145.

²⁵ Pedro FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, «*Vida de Doña Sancha Carrillo*», *Discipula del Mtro. Ávila, escrita por su hermano Don Pedro Fernández de Córdoba* in Juan de Ávila, *Audi, Filia*, (Apéndice I), ed. cit., 279 - 305.

²⁶ Pedro FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, «*Vida de Doña Sancha Carrillo*», ed. cit., 290.

²⁷ Pedro FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, «*Vida de Doña Sancha Carrillo*», ed. cit., 290.

²⁸ Juan de ÁVILA, *Audi, Filia*, ed. cit., 183.

²⁹ Juan de ÁVILA, *Audi, Filia*, ed. cit., 292, 296.

³⁰ Pedro FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, «*Vida de Doña Sancha Carrillo*», ed. cit., 290.

Quando D. Francisco Hurtado de Mendoza, nomeado vice-rei de Navarra em 1579, se instala no palácio governamental de Pamplona, encontrou modos – ele que, segundo D. Luisa, «gustaba mucho de hacer grandes penitencias, ordinarias y aun muy extraordinarias» e «era sabio y muy docto en la Sagrada Escritura y Santos Doctores y materias místicas»³¹ – de poder dispor de vários oratórios, apesar do palácio possuir uma capela atendida por vários capelães e sacristães³², o que parece continuar a indicar que o oratório era concebido, como sublinha a tradição que vimos seguindo, um lugar de oração pessoal. Um espaço íntimo também, que se opunha à publicidade – oficial e litúrgica – da capela. Veremos como esta oposição, com algum matiz, volta a revelar-se na casa senhorial de Almazán.

Um deles, e, ao parecer, o principal, «estaba [...] aquel verano, junto a una sala fresca, donde él cenaba» – era a antecâmara dos aposentos da marquesa³³ – e a ele se recolhia D. Luisa, todas as noites, depois de jantar, a orar – a sua devoção preferida era, por esses anos, a meditação nos sete derramamentos de sangue de Cristo –, gesto que «gustaba tanto de ello el buen señor, que la noche que [ella se] detenía, él [la] mandaba ir»³⁴. Não parece, porém, fácil determinar o sentido de uma expressão como «aquel verano». Uma recordação do verão de 1579 – tinha então D. Luisa 13 anos –, o primeiro que o marquês e sua família passaram em Pamplona? Ou uma alusão à passagem desse oratório para outro aposento depois de passado aquele verão? Ao lado ou muito perto do oratório estava o aposento com os seus livros³⁵, o que, uma vez mais, nos indica que a leitura espiritual não era feita no espaço dedicado à oração. De qualquer modo, o carácter provisório da sua instalação parece sempre evidente. É possível que seja este – neste lugar ou noutro – o oratório a que se refere, mais tarde, Luisa de Carvajal – então com 15 anos (1581) – em que o marquês «tenía su oración más de ordinario»³⁶ e que, por isso, D. Luisa cuidava com maior atenção. Para ele, sobretudo quando estava ausente o seu tio – a sua presença fazia-a totalmente dependente do seu tio, dependência que ela lhe tributava com respeito e admiração e que, muitas vezes, ele, como que de uma obediência religiosa se tratasse, exigia – fazia flores, porque, como já sugerimos, estava a seu cargo o seu adorno. Como oratório preferido, o marquês «gustaba de tenerle curioso» e, comenta ela, «dábame no poco que hacer en todo el año esta ocupación, porque en las fiestas, chicas o grandes, había de poner frontales, doselillos y tafetanes de los colores que la Iglesia usa». Além

³¹ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 151.

³² Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 168.

³³ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 185.

³⁴ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 152 - 153.

³⁵ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 185.

³⁶ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 168.

disso, «en las grandes fiestas, gastaba cuatro o cinco días en componer altar y altarcicos, con muchos arcos de flores y guirnaldas, y volantes listados, y curiosidades, procurando que no se pareciese el adorno de una fiesta al de las otras»³⁷. Sabemos que este oratório tinha velas no altar mor e ainda «un corcho en que él se hincaba de rodillas o ponía los pies en invierno» e em que, muitas vezes, para ouvir as práticas do tio se sentava D. Luísa³⁸. Não nos interessa aqui sublinhar essas «curiosidades» a caminho da «barroquização» do oratório, mas, sim, destacar que, além do altar principal, tinha ainda outros altares mais pequenos – «altarcicos», mais do que a sua pequenez poderá traduzir uma visão afectuosa – e que tudo nele estava ritmado – o que não deveria ser uma regra – pelo calendário litúrgico, ainda que não fosse lugar de culto. Pelo menos, D. Luísa nunca o assinala. E ela própria nos indica que nos «días solemnes y fiestas de santos», a marquesa, suas filhas e ela própria assistiam «a los divinos oficios en las iglesias de la advocación de las fiestas o monasterios, todo el entero año, con puntualidad»³⁹. Por tudo isto, quase diríamos que as recordações de Luísa de Carvajal acerca do adorno desse oratório podem mesmo sugerir uma sua devota emulação com os capelães e sacristães encarregados da capela do palácio, da qual, aliás, curiosamente, nunca vem recordada a sua utilização... E a própria D. Luísa poderá mesmo estar, indirectamente, a insinuar tal sugestão quando diz que no adorno da capela, função dos que dela estavam encarregados, «[ela] nunca [se] metía»⁴⁰ ... É, contudo, uma pena que esta jovem sacristã que, muitas vezes, não podia acompanhar as suas primas no recreios, porque – justificava o marquês –, «había frontales que mudar en su oratorio»⁴¹ ..., não nos tenha deixado qualquer indicação sobre as imagens que nele existiam. Seria uma boa pista para nos acercarmos um pouco mais à piedade que cruzava os espaços do palácio no tempo desse vice-rei, grande devoto da Companhia de Jesús.

Naturalmente, como nos teremos dado conta, este oratório não é o oratório de Luísa de Carvajal – é o espaço de oração íntimo que organizou o seu tio, o marquês de Almazan –, e, por isso, ainda que, através das alusões ao seu adorno, possamos colher alguns traços da sua personalidade, não parece legítimo compará-lo com o de D. Sancha Carrillo. Não é apenas uma questão de personalidades, mas, principalmente de vocação, pois Sancha Carrillo, desde cedo, quase da idade de Luísa por estes anos, optou decididamente por uma vida de clausura quase eremítica, ao passo que Luísa de Carvajal vive no mundo e ainda, por estes dias, não tinha fixado a sua vocação. E também uma questão de

³⁷ Luísa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 168.

³⁸ Luísa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 186.

³⁹ Luísa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 181, 165.

⁴⁰ Luísa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 168.

⁴¹ Luísa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 168.

diferenças do «tempo» cultural entre 1527 e 1581... A ser legítima qualquer comparação teria de ser feita entre este oratório com as suas imagens..., as suas flores..., os seus frontais... os seus «volantes listados»... e outras «curiosidades» e os que ela, pobre missionária clandestina e desamparada em Londres, vai procurando, secretamente, erguer e adornar com muitas flores e onde recolherá, sempre que possível, os corpos dos que vão morrendo pela fé donde saem para receber sepultura católica, não sem antes deles ter recolhido as respectivas relíquias⁴²...

Em Pamplona – o espaço do palácio assim o permitia –, além do provável oratório da marquiza a que teremos que aludir, tinha ainda o marquês de Almazán outro «oratorio muy conviniente y secreto»⁴³ onde D. Luisa era disciplinada por ordem do marquês pela mão de «una persona muy sierva de Dios» – Juana de seu nome⁴⁴ – que, apesar de ser de «suficiente espíritu, secreto y cordura», muitas vezes exagerava no «señorio» e no número de golpes e nas humilhações, a ponto da sua severidade escandalizar a outra das pessoas encarregadas de lhe propinar as disciplinas⁴⁵. Nada mais sabemos deste oratório e nem sequer sabemos se é o mesmo que o outro «oratorio bajo muy secreto» onde muitas vezes era também disciplinada⁴⁶, mas podemos assegurar que havia ainda aquele «último oratório pequeño que estaba al cabo» de uns aposentos do palácio e por onde – recorda D. Luisa – mandava o marquês que «me llevasen desnuda y descalza, con los pies por la tierra fríisima, com una cofilla en la cabeza que recogía el cabello solamente, y una toalla por la cintura, una soga a la garganta, que algunas veces era hecha de cerdas de cilicios, y otras de cáñamo, y atadas las manos con ella». Era neste oratório – «una habitación cerrada y fuera del concurso de la casa, y parte muy secreta» – que, outras vezes, era Luisa de Carvajal cruelmente disciplinada⁴⁷, duramente calcada⁴⁸ e até esbofetead⁴⁹. Poderíamos ainda apontar, ainda que dele nada saibamos, o oratório próximo do quarto de dormir onde, de noite, acordando-a de surpresa, a levava Juana para a disciplinar e calcar, penitências que acompanhava «no sé

⁴² Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Epistolario y poesías*, Madrid, 1965, 346: «Recibimolas [las reliquias de estos últimos mártires] en el primero aposento de la puerta yo y mis compañeras, en procesión, con cruz y candelas encendidas y muchos ramos y flores que teníamos esparcidos en todo el camino hasta nuestra capilla que llamamos oratorio, do había muchas luces y flores...» (Carta nº 138, a Don Rodrigo Calderón, 21.6.1612).

⁴³ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 162.

⁴⁴ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 184.

⁴⁵ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 184, 185.

⁴⁶ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 184.

⁴⁷ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 182, 183, 184.

⁴⁸ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 185.

⁴⁹ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 183.

con que palabras de menosprecio»⁵⁰. Estes múltiplos oratórios, espalhados pelo palácio vice-reinal de Navarra – muitos deles nos fundos térreos da casa, como o sugerem as referências de Luisa à «tierra fria»⁵¹ ..., «terra friíssima»⁵² ... –, mais que lugares de oração, parecem ter sido lugares de violentas práticas ascéticas – talvez, por isso, nada sabemos acerca da sua decoração – que a piedade tremendista do marquês de Almazán foi espalhando pelos locais que, para tais práticas lhe pareciam apropriados. Por algo, a eles se refere, algumas vezes, D. Luisa como «secretos» ou «muy secretos».

O marquês de Almazán passava «algunas primaveras y parte del verano» numa «aldea a dos legoas de Pamplona de lindos campos y güertas». Nessa casa, que, ao parecer, não seria tão espaçosa como o palácio de Pamplona, apesar de possuir um «larguísimo corredor que daba sobre las güertas» – o que pode sugerir a sua grandeza –, «porque no había parte conveniente para oratorio», foi este organizado ao fundo desse mesmo corredor⁵³. A referência é importante na medida em que nos confirma o carácter improvisado – e, se calhar, tantas vezes, provisório – da ubicação desses lugares de oração. Dele nada mais conhecemos que essa prova de pavor que venceu com a insistência de seu tio – quem, aliás, «[la] probaba en estas cosas de miedo, enviando[la] sola a partes oscuras»⁵⁴ – e uma disciplina de meia hora que nele tomou⁵⁵.

Não é fácil decidir se a marquesa de Almazán tinha oratório próprio em Pamplona, já que a autobiografia de D. Luisa, escrita muito depois, parece sobrepor espaços e tempos. Efectivamente, se alguma vez, somos levados a crer que a disposição dos aposentos da marquesa era simétrica à de seu marido – um oratório e um aposento de leitura⁵⁶ –, em outros momentos diríamos estar o oratório de D. Maria de Cárdenas no seu quarto⁵⁷ e, neste caso, seria um aposento interior, pois nele deixava o marquês, quando tinha de sair, D. Luisa encerrada e levando a chave consigo... Porém, em alguma ocasião, D. Luisa diz-nos que o marquês a deixava encerrada «en el oratorio que él [...] tenía» nos aposentos da marquesa⁵⁸... De qualquer modo, este oratório, do qual apenas sabemos que servia não só para resguardar D. Luisa de contactos que o marquês

⁵⁰ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 185.

⁵¹ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 182.

⁵² Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 185.

⁵³ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 169.

⁵⁴ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 170 - 171.

⁵⁵ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 170.

⁵⁶ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 185.

⁵⁷ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 171.

⁵⁸ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 164.

não controlasse⁵⁹, mas também para, como vimos, a provar em «cosas de miedo», seria apenas mais um nesse universo palaciano povoado de espaços de oração e penitência...Um universo que, apesar da sua piedade, D. Maria de Cárdenas - de «desabrida y ápera condición»⁶⁰, mas excelente administradora e «procuradora de pobres»⁶¹ – não fazia seu, pois, apesar de ser «muy penitente, devota », «no se aplicaba a exhortar a estas cosas [altas penitências e alta oração] ni a más que lo tocaba a ser mujeres honradas y cuerdas»⁶²..., o que, evidentemente, não quer dizer que não utilizasse o seu oratório, ou, mais provavelmente, o do seu marido.

Em 1586, terminado o seu o vice-reinado, passou o marquês a Madrid, deixando a sua família em Almazán. A casa familiar tinha, no pátio - logo, independente da casa? -, uma capela «llena de reliquias de santos»⁶³ – lastimemos que também nada nos diga sobre elas -, mas, estranhamente, dada a condição do seu senhor, não possuía oratório. Nunca saberemos se tal situação se deverá à ausência do marquês ou à falta concreta de de condições da arquitectura interior do edifício. De qualquer modo, havia «una tribuna en casa que caía a la parroquia de San Miguel, do estaba el Santísimo Sacramento; y ibase a ella por un largo pasadizo muy antiguo que decían los alarifes que se estaba cayendo...»⁶⁴. Dadas estas condições, facilitavam-lhe a chave, e a tribuna, longe e isolada – «raramente quería nadie de la casa ir allá a missa ni a nada, sino yo solamente» –, convertía-se em oratório, com a insuperável vantagem de «hallar [se] a solas allí en la tribuna en la divina presencia del Santísimo Sacramento, [le] era de notable regalo y consuelo»⁶⁵. Naturalmente, porque a reverência do lugar e o pudor lhe impediam tal prática, D. Luísa não faz referência a que aí tomasse as «suas bien ásperas disciplinas» que, contudo, como em Pamplona, continuava. Era apenas um lugar de oração, não improvisado do ponto de vista arquitectónico, mas, sim, do dessa busca de solidão e intimidade que caracterizava o verdadeiro oratório. Por isso, compreendemos bem que pudesse escrever que «la soledad era grande y cosa devotísima para mí»⁶⁶. E se sabemos que nesses oratórios D. Francisco Hurtado de Mendoza «tenia [oração] tan fervorosa que daba muchas veces voces en ella, y a veces tantas lágrimas que, según él [...] decía, temía cegar presto» - «debían

⁵⁹ Luísa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 165.

⁶⁰ Luísa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 147, 166.

⁶¹ Luísa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 165.

⁶² Luísa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 165.

⁶³ Luísa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 193.

⁶⁴ Luísa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 191.

⁶⁵ Luísa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 193.

⁶⁶ Luísa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 193.

ser muy ardientes», comenta D. Luísa⁶⁷ –, y que, sob a sua direcção – que também implicava estreito controle⁶⁸ –, Luísa procurava ter «una hora de oración mental cada día» sobre «algún paso de la Pasión, por la myor parte; y otras veces la gastaba en meditación de la muerte, pecados, juicio e infierno⁶⁹», ignoramos se esses tempos de oração eram «metódicos», isto é, se o «relojillo de arena de cuartos» que possuía e utilizava para controlar o tempo das disciplina⁷⁰, era também usado para marcar o ritmo do seu tempo de oração. E convirá não esquecer que o P. Baltasar Álvarez recomendava a sua irmã e a D. Isabel de Salcedo que qualquer delas «entrando en el oratorio, tomará agua bendita, y pondrá el reloj de arena para señal de la hora...», antes de mais, desse quarto de hora de leitura espiritual que ele lhes aconselhava logo de manhã⁷¹. Curiosamente, nunca vemos o marquês de Almazán ou a sua sobrinha tomar água benta ao entrar no oratório... Não haveria?

Independentemente da pertinência destas questões e da nossa ignorância para lhes responder, o que interessa anotar, ao lado da sua quase constante provisionalidade, é a «construção» pessoal desse espaço de oração íntimo e – porque não? – acessível, e, assim, como pode deduzir-se dos testemunhos invocados – especialmente dos conselhos de Baltasar Álvarez a sua irmã e a D. Isabel de Salcedo –, tornava mais fácil, por mais próximo e mais imediato, o recolhimento. Desde este ponto de vista, era também, portanto, uma comodidade que, como estas dirigidas do célebre jesuíta, aproveitará também D. Leonor de Noronha, marquesa de Niza, que, como escrevia o seu marido a D. Vicente Nogueira que em Roma comentava, com o P. António Vieira, as austeridades da marquesa, «todas as tardes que [podia gastava] com as freiras da Madre de Deus», em Xabregas, «e todos os dias no oratório quatro horas ao menos».⁷²

O testemunho seguinte, um pouco mais tardio, dir-se-ia, porém, levar-nos para um tempo em que o oratório, mais do que um lugar de oração íntimo, parece representar, sobretudo, uma comodidade. Com efeito, num sermão pregado em Lisboa na quaresma de 1591, Fr. Pedro Calvo, O.P., criticando «profanos e sacrílegos que nos lugares santos e dedicados a seu serviço fazem cousas tão indecentes, que por a gravidade dellas [se não atreve] a dizellas», confessa: «Só vos direi o que vi pelos meus olhos, achando-me a caso em a sala de hü nobre. Estava nella hum almario grande com duas portas que se abrião e dentro hum altar; ali, diante de mim, se disse missa. Acabada ella se fechou o

⁶⁷ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 186.

⁶⁸ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 158.

⁶⁹ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 157, 152.

⁷⁰ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 170.

⁷¹ Baltasar ÁLVAREZ, *Escritos Espirituales*, ed. cit., 409.

⁷² José Ramos COELHO, *O primeiro Marquês de Niza*, ed. cit., 47.

almario. Entrei pera dentro a tratar do negocio a que hia; quando voltei pera fôra, achei na sala os filhos jugando a húa parte e os lacaios à outra. Dey ays de sentimento, por ver a pouca reverencia que se tinha a húa casa santificada e consagrada pela presença de Deos. O ide, ide ao templo, pois lá foi Christo, e não teve oratorio...»⁷³. As alusões do pregador, preciosas pelo que nos revelam sobre a configuração e ubiquação do oratório, são igualmente muito importantes pelo que nos deixam transparecer da sua generalização em casa nobres. E se a estas considerações juntarmos a citação, igualmente crítica, de Oleastro (o seu confrade Fr. Diogo de Azambuja) retirada do seu *In Isaiam prophetam commentarii* (Paris, 1622) – citado em latim e logo traduzido⁷⁴ – confirma-se nos imediatamente o que acabamos de sugerir. Efectivamente, diz Oleastro, na tradução de Pedro Calvo, «ay, e muitas vezes ay, que prevalece em nossos tempos entre christãos, mayormente nobres, hum costume, ou pera melhor dizer, abuzo, que querem muitos ter em casa seus oratorios, e igrejas, em que se diz missa, por não irem ao templo». «E – continua o pregador – chega este mal a tanto, que ainda nas festas e Páscoas principais buscão invenções, pera nem nesses dias irem a elle, morando na mesma cidade, e tão perto»⁷⁵. E, previne o pregador, não vale a pena argumentar com a permissão do Concílio Tridentino⁷⁶, pois, essa autorização exige que o lugar seja apenas dedicado ao culto divino e «dis ainda que vos amoeste que vades muitas vezes às vossas parochias, ao menos aos domingos e nas mayores festas, e vós nem nesse quereis lá ir, e como já temos dito, avendo de ser o lugar só dedicado ao culto divino, ay de muitos que o convertem em uzos profanos»⁷⁷. O exemplo que, de início, tinha recordado o pregador destinava-se a ilustrar, uma vez mais, as últimas críticas...

Os magros testemunhos estudados poderiam permitir sugerir que o oratório, de aposento íntimo destinado ao recolhimento e oração – de S. Jerónimo a D. Luisa de Carvajal – deverá, pelos anos finais do século XVI, ter passado a ser visto também como um simples móvel, de dimensões variáveis, contendo um altar – mais tarde, chegou a identificar-se com uma simples

⁷³ Pedro CALVO, O.P., *Homilias da Quaresma em duas partes divididas...* Lisboa, 1627, I, 431.

⁷⁴ Tendo sido o sermão pregado na 2ª Sexta-feira da Quaresma de 1591 na «Capella del Rey», segundo a notícia aposta no início, não se vê muito bem como possa ter Fr. Pedro tido acesso ao texto de Oleastro, cujo comentário a Isaias só veio a ser publicado em 1622. Poderá, porém, sugerir-se que a citação representa uma reelaboração posterior do texto pregado destinada à publicação em 1627.

⁷⁵ Pedro CALVO, O.P., *Homilias...*, ed. cit., I, 431 - 432.

⁷⁶ Fr. Pedro remete precisamente para *Concil. Trid. Ses. 22 decreto de observ.*, mas havemos de confessar que, utilizando o texto oferecido em *Conciliorum oecumenicorum decreta* (ed. preparada por Josepho Alberigo et alii), Bologna, 1973, não conseguimos localizar essa referência.

⁷⁷ Pedro CALVO, O.P., *Homilias...*, ed. cit., I, 432.

maquineta com imagens devotas⁷⁸ – independente do espaço envolvente – assim o lembra Pedro Calvo – e a ser considerado, antes de mais, não só uma comodidade – nele se celebrava o culto divino nos dias de preceito, dispensando a ida à igreja comunitária –, mas também, ao parecer, um sinal mais a juntar aos muitos já tradicionais do estatuto social nobre⁷⁹ – e, como indicam os dois dominicanos – Fr. Pedro Calvo e Fr. Diogo de Azambuja –, um privilégio que contribuía para a perda do sentido da vida comunitária centrada na paróquia. Assim, sem violência, poderão – só por prudência escrevemos poderão em lugar de deverão – interpretar-se as críticas do pregador e do exegeta. Na paróquia urbana, antes de mais? Assim o parece igualmente sugerir Fr. Pedro Calvo. Simples e profiláticos exageros parenéticos? Não sabemos, mas a sociologia histórica religiosa, ponderando o fenómeno, poderia tentar encontrar algumas respostas. Na Bolonha do cardeal Gabriele Paleoti (1566-1597), por exemplo, – portanto pelas mesmas datas das críticas dos autores portugueses –, sabemos que as igrejas dos regulares – essas igrejas que durante séculos foram os seus principais pontos de referência da vida religiosa – eram de longe mais frequentadas que as paroquiais⁸⁰... De qualquer modo e qualquer tenha sido, em Portugal, a extensão dessa realidade criticada pelos dois dominicanos, será sempre interessante anotar que, pelas mesmas datas, um franciscano arrábido, Fr. Rodrigo de Deus, nos seus *Motivos Espirituais* publicados em 1611 (Lisboa)⁸¹, mas dos quais, munidos de aprovação inquisitorial, corriam, manuscritos, já à volta de 1600, «alguns sumários», refere que «muytas pessoas illustres que tem capellães, para em seus oratorios lhes dizerem missa, porque além de se servirem delles em ministerios que não convém nem dizem bem com a dignidade sacerdotal, os fazem ordinariamente sem algum respeyto, estar esperando até o meyo dia e muytas vezes até mais tarde, que elles se levantem da cama para lhes dizerem missa e esta querem que seja muito de corrida. E para hirem caçar por geadas e frios, e outras cousas de seus appetites madrugão

⁷⁸ O recurso aos documentos literários assim o permite sugerir, pois, já pelos fins do século XVII, Fr. António do ROSÁRIO, franciscano missionário no Brasil, na sua *Feira Mystica, armada em hũa trezena do divino portuguez, Santo Antonio...*, Lisboa, 1691, 79 escreve: «Não passemos daqui sem ver, e reparar naquelle oratorio, que se está a vender com ricas, e devotas imagens, se poderá haver vaidade em obra tão santa...». Agradeço ao meu colega Dr. Pedro Tavares a gentileza de me ter assinalado este precioso testemunho.

⁷⁹ Antonio DOMINGUEZ ORTIZ, *La sociedad española en el siglo XVII* - I, 279.

⁸⁰ Paolo PRODI, *Lineamenti della organizzazione diocesana in Bologna durante l'episcopato del card. Gabriele Paleoti (1566-1597)* in *Problemi di vita religiosa in Italia del Cinquecento*, Padova, 1960, 353, em que apontava quanto pouco eram frequentadas as paróquias... em favor das igrejas dos regulares que durante séculos davam os seus pontos de referência da sua vida religiosa, especialmente na sua vertente devocional.

⁸¹ Luis de Sá FARDILHA, *D. Manuel de Portugal, leitor de Fr. Rodrigo de Deus, O. F. M.* in *Via Spiritus*, 4 (1997), 57-79 (63).

ante manhã e não perdem ponto... Mas que diremos, se estando muytas vezes o capelão celebrando no Oratorio alguns dos principaes da casa (que tem obrigação de dar bom exemplo aos de sua familia) se estão preguiçosamente no leyto, sem se quererem levantar para hirem assistir a tão alto sacrificio...»⁸². As críticas do arrábido português dir-se-iam uma confirmação desenvolvida das que faziam os dois dominicanos, se não soubessemos que nelas ecoam algumas das que traz o cartuxo António de Molina na sua *Instrucción de Sacerdotes* (Burgos, 1608)⁸³ e que já no *Diálogo de las Transformaciones* cujo autor M. Bataillon definiu como «un espíritu penetrado de erasmismo»⁸⁴, igualmente se criticam os cortesãos que, «porque se fueran acostar quando quería amanecer, luego mandan que esté aparejado un asalariado sacerdote que muy apriesa sacrifique a Dios junto a su cama a la hora de medio día...»⁸⁵. Como através dos tópicos transparece sempre alguma realidade – ou, melhor, talvez, uma perspectiva da realidade -, neste caso a comodidade é o traço que parece unir os senhores dos fins da primeira metade de Quinhentos aos dos fins do século..., conclusão a que, por outras vias, também se pode chegar e que, como vimos, era uma boa razão para ter, acessível e imediato, um lugar de recolhimento e oração... Criticável apenas o desvirtuamento e esvaziamento deste sentido dessa comodidade... Foi o que foi acontecendo? Necessitamos de mais e, principalmente, de mais variados testemunhos.

José Adriano de Freitas Carvalho

Abstract:

Several literary testimonies (particularly spiritual works) from the late 15th century to the end of the 16th century were the basis for this study in which the author seeks to establish the traditions associated to the oratory as a private and reclusive space for prayer. According to those testimonies the number of oratories increased significantly during that period, and, according to other testimonies, particularly from preachers and moralists, this situation led to serious misuses of those spaces. Simultaneously, there was an attempt to establish their function, as places of prayer and penitence, as well as how they should be decorated.

⁸² Fr. Rodrigo de DEUS, *Motivos Espirituales*, Lisboa, Francisco Xavier de Andrade, 1723, 52.

⁸³ Antonio de MOLINA, *Instrucciones sacerdotales*, III, 13, 14 (ed. de *Instrucción de sacerdotes*, preparada por Jesús Rios, O.P.), Salamanca, 1963, II, 141-149.

⁸⁴ Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, México, 1966, 667-668.

⁸⁵ Cristóbal de Villalón, *Diálogo que trata de las Transformaciones de Pitágoras...*, Madrid, 1931 (N.B.A.E., 7. Orígenes de la Novela, II, 2), VIII, 129.

Devoções ligadas à igreja da Misericórdia e Sé Primaz de Braga.

Documentação exemplificativa

Ao estudar a Irmandade e Santa Casa da Misericórdia de Braga fui deparando com o registo de aspectos devocionais a que esta instituição estava ligada, quer por sua própria iniciativa quer pelo seu apoio a iniciativas de devotos ou de outras instituições. Destacarei neste artigo algumas variações que no decurso dos tempos ficaram associadas às procissões de Quinta-Feira Santa, a nova expressão da devoção ao Senhor *Ecce Homo* e as procissões que até finais do século XIX se faziam pelo tempo com o empenhamento da Santa Casa da Misericórdia e da Confraria de Santa Maria Madalena do Monte.

Passando a outro espaço de culto – a Sé Primaz de Braga – deter-me-ei nas devoções a S. Pedro Apóstolo, a S. Pedro de Rates e a S. Pedro Mártir.

I

A procissão de Quinta-Feira de Endoenças

1 - Preparação espiritual e gastos em sermões

A procissão de Quinta-Feira Santa, também chamada Procissão de Quinta-Feira de Endoenças ou do Senhor *Ecce Homo*, era a grande festividade que manifestava de forma mais pública e solene a ligação da Misericórdia às comemorações quaresmais. O capítulo II do Compromisso feito em 1628 e com aprovação régia de 1630 diz a certo passo, ao tratar das obrigações dos irmãos, que eles deviam disponibilizar-se «*Quinta-Feira de Endoenças à tarde para acompanhar a procissão que neste dia se faz, conforme ao que se dirá abaixo no capítulo vinte e três deste Compromisso*». Em tempos anteriores esta procissão era efectuada a horas bem distintas das que este Compromisso refere. O Breve Apostólico do Papa Pio IV, datado de 12 de Abril de 1560, revela-nos esses horários ao conceder à Santa Casa licença para «*fazer a procissão de Quinta-Feira Santa logo depois do sol posto e que os fiéis que a acompanharem*

posam lucrar as indulgências que ganhavam quando esta procissão se fazia depois da meia-noite».

A Santa Casa da Misericórdia dava às celebrações da Quaresma um empenhamento assinalável. Elas estavam previstas no Compromisso, particularmente a procissão de Quinta-Feira Santa, mas também em vários termos que, a propósito, se lavravam ao aproximar-se a data da sua realização, são explícitas. A organização e o itinerário eram aspectos a que as Mesas dedicavam especial atenção. Mas antes, nas cinco semanas precedentes, havia pregações na igreja da Misericórdia. Esses actos religiosos foram incrementados no início do século XVII com uma decisão tomada em 9 de Fevereiro de 1603: *«que todas as quartas-feiras da Quaresma houvesse pregação com missa e que se achassem todos os irmãos juntos para assistirem a este santo acto»*¹. Eram cerimónias realizadas com alguma solenidade, como se vê pelo termo de 1 de Março de 1776 ao ser deliberado que os capelães da Casa cantariam o Miserere nas tarde da Quaresma e que o tesoureiro efectuará o pagamento correspondente.

De entre os pregadores desses sermões constam os Padres de S. Francisco e de outras Ordens Religiosas bem como membros do Cabido. Os dados disponíveis permitem-nos conhecer a evolução dos custos das pregações. Por vezes, especialmente em finais do século XVIII, vemos que a esmola atribuída teve em conta a categoria do pregador.

Vejamos algumas das deliberações relacionadas com esses actos e referências a custos dos mesmos:

- 1702 – 10.000 réis aos frades de S. Frutuoso pelos sermões da Quaresma;
- Abril de 1723 – Foram gastos 24.000 réis com os sermões da Quaresma;
- 26-5-1726 – 18.000 réis pelos cinco sermões das quartas-feiras da Quaresma;
- 2-4-1727 – Uma moeda de ouro (4.800 réis) por cada sermão;
- 7-4-1728 – Cinco moedas de ouro pelos cinco sermões da Quaresma;
- 25-3-1729 – 4.800 réis, *«na forma costumada»* por cada sermão da Quaresma;
- 27-11-1729 – *«que o senhor Provedor elegeisse pregador para a Quaresma»*;
- 11-3-1733 – *«que se não fizessem sermões pagos pela Casa pois o Compromisso não os determinava»*; os provedores pagá-los-iam, *«querendo que*

¹ No termo de 6 de Abril de 1795 a indicação da esmola dada ao pregador está como sendo «dos domingos da Quaresma». Estes sermões foram estabelecidos às quartas-feiras da Quaresma, como vemos acima. Todavia, ter-se-iam realizado, pelo menos em alguns anos, aos domingos (ver também a referência a 1778).

os houvesse, e que não querendo pagá-los que se não fizessem»; à margem foi registada a revogação efectuada em 19 de Janeiro de 1735;

19-1-1735 – Restabeleceram-se os sermões da Quaresma pagos por conta da Casa, «pela esmola que em Mesa se determinasse»; discordava-se, nessa parte, do termo de 11 de Março de 1733 porque «não era justo faltasse com os tais sermões quando o Compromisso deles não faz menção»; de novo se fez o sermão ao recolher da procissão, «como já se praticou o ano passado com agrado e consolação espiritual»;

26-1-1735 – Decidido que para os sermões da Quaresma «se chamasse para pregador ao Padre Frei Norberto» (não sabemos de onde era);

6-11-1735 – Ainda estava longe a Quaresma mas já se tratava da elaboração do programa das cerimónias que se iriam realizar e volta-se à questão de haver ou não sermões na Santa Casa nas quartas-feiras da Quaresma; diz-se que, embora o Compromisso os não mandasse fazer expressamente, concordava-se com a decisão de Janeiro passado pois, pela obrigação imposta pelo Compromisso de que os irmãos do serviço da Mesa assistissem a eles, «*tacitamente veio a dispôr se fizessem*»; votou-se que, além desses sermões, houvesse também outro sermão da Paixão ao recolher da procissão de Quinta-Feira de Endoenças, «*como já se praticou o ano passado com agrado e consolação espiritual do povo*»; por cada sermão seria dada a esmola de 4.800 réis, como também constava dos termos de 19-3-1720, 7-4-1728, 25-3-1729 e outros; para as pregações das quartas-feiras da Quaresma e sermão da Paixão em Quinta-Feira Santa votou-se o Padre Pregador-Geral Frei António dos Prazeres, Religioso de S. Bento, Conventual no Mosteiro de Rendufe, «*de quem esta Mesa fez eleição*»;

6-4-1737 – Pagaram-se, «*com toda a satisfação*», quatro moedas de ouro de 4.800 réis pelos sermões das quartas-feiras da Quaresma;

11-12-1737 – Encomendaram-se os sermões das quartas-feiras da Quaresma;

24-1-1741 – Decidiu-se que houvesse sermão na Quinta-Feira Maior ao recolher da procissão (haveria seis sermões e não apenas os cinco das quartas-feiras);

5-4-1741 – Deram-se seis moedas de ouro pelos seis sermões da Quaresma (4.800 réis a cada pregador);

30-6-1741 – Para pagamento dos sermões da «*Quaresma do ano passado*», isto é, de 1740, mandavam-se pagar 12.000 réis (apenas 2.400 réis por cada sermão);

26-4-1748 – 12.000 réis que se mandaram pagar «*ao Padre Guardião de S. Francisco*» pelos sermões da Quaresma;

2-3-1749 – Foi dito em Mesa que, porque «*o Pregador de Quarta-feira passada no sermão que fez nesta Casa se houve com alguma imprudência a respeito do*

que lhe não pertencia, se resolveu mandar aviso ao Guardião de S. Frutuoso para dar uma satisfação a esta Mesa».

27-6-1749 – 12.000 réis aos Religiosos de S. Francisco pelos sermões da Quaresma.

Abril de 1750 – 12.000 réis pelos sermões da Quaresma foram pagos ao síndico dos Padres de S. Francisco;

Março de 1751 – 16.800 réis pelos sermões da Quaresma.

3-4-1751 – Foi decidido dar *«três moedas e meia ao Pregador que pregou a Quaresma nesta Igreja a quem esta Mesa, além da esmola costumada que são 12.000 réis, lhe mandou dar mais uma moeda de ouro com atenção a que, além de ser chamado tarde para a dita função por não haver quem a quisesse fazer, havendo falado nisso a vários pregadores ainda em tempo, que todos se escusaram, e o fazer o dito pregador com boa satisfação, e que se lhe mandou dar de mais a dita moeda de ouro por esmola».*

7-4-1756 – *«2.400 réis por cada sermão da Quaresma».*

28-3-1762 – Foi deliberado pagar 28.800 réis pelos sermões da Quaresma feitos pelo Mestre Fr. Joaquim Rebelo.

12-4-1763 – 24.000 réis aos Religiosos do Carmo por *«cinco sermões de cinco tardes da Quaresma».*

4-4-1764 – Foi deliberado pagar ao pregador pelos sermões da Quaresma 24.000 réis.

25-7-1764 – *«que o provedor desse os sermões da Quaresma a pessoa que bem desempenhasse o ministério».* Não é dada explicação para esta recomendação tão cedo efectuada. Poderemos admitir que os sermões desse ano não agradaram e que, por isso, deveria haver o máximo cuidado para a escolha de um pregador categorizado.

1-7-1765 – Foi decidido que se pagasse ao Pregador Fr. Manuel de Santa Gertrudes 6.400 réis.

20-11-1765 – Foi decidido dar os sermões da Quaresma ao Fr. António de Coimbra, assistente no Convento de S. Frutuoso desta cidade. Este Mestre Coimbra era Lente de Artes no Colégio de S. Frutuoso.

1-4-1767 – Foi mandado passar bilhete de cinco moedas de ouro de 4.800 réis para pagar ao pregador *«das domingos da Quaresma».*

11-4-1770 – Autorizado o tesoureiro a pagar 34.000 réis ao Frei João da Graça pelos cinco sermões que pregou *«nesta nossa igreja nas domingos da Quaresma».*

22-3-1771 – Que o tesoureiro pagasse os sermões *«ao pregador desta santa Casa que pregou esta Quaresma os domingos desta que foram cinco domingos*

pelos quais se lhe mandou dar a quantia de 28.800 réis em atenção ao grande zelo com que pregou e exortou os pecadores à verdadeira contrição».

12-11-1775 – Decidiu-se eleger para pregador dos sermões da Quaresma de 1776 ao Mestre em Teologia Fr. José de Arouca, Religioso Conventual em S. Frutuoso, e que a esmola de cada sermão não excedesse 4.800 réis.

5-6-1778 – O termo lavrado nesta data é interessante por revelar uma situação pouco habitual sobre a pregação dos sermões da Quaresma. Mesmo que a sua entrega fosse realizada com a necessária antecedência, podiam ocorrer incidentes que inviabilizavam a que se concretizassem do modo como estavam programados para o calendário das festividades do ano em causa. Assim aconteceu com os sermões de 1778. A 5 de Junho desse ano a Mesa explicou em termo então lavrado o que acontecera que impediu essa parte das festividades da Quaresma na igreja da Santa Casa da Misericórdia: tendo-se escusado o pregador que inicialmente fora contratado para esses actos, a Mesa entregara dois sermões dos domingos da Quaresma a dois Religiosos Mestres do Convento de Nossa Senhora do Carmo da cidade de Braga. Porém, estes não os pregaram». Os restantes sermões da Quaresma, *«por causa das missões que os missionários fizeram em todos os domingos e dias santos nesta cidade»*, não tinham podido ser entregues porque os pregadores convidados se tinham recusado a aceitá-los *«por causa de terem pouco tempo»*. Deste procedimento resultou a falta de pregações em 1778. Mas os Religiosos do Carmo foram recompensados porque o motivo que os impediu foi involuntário: a Mesa *«mandou dar aos ditos Religiosos do Carmo, pelo seu trabalho de os ter estudado os ditos sermões, a quantia de 6.000 réis repartidos para ambos os ditos Religiosos»*.

6-4-1795 – Pagaram-se ao pregador luvas, *«além de se lhe pagar conforme o costume»*. Os sermões dessa Quaresma mereceram um acréscimo de 4.800 réis ao seu pregador, *«de mais da esmola costumada»*, e *«em atenção a ser pobre e fazer os ditos sermões com toda a satisfação e desempenho»*.

9-9-1798 – Foi deliberado que o provedor *«satisfizesse com um donativo ao Deão por este aceitar os sermões das tardes da Quaresma equivalente ao seu merecimento»*. Seriam os sermões para a Quaresma de 1799.

Setembro de 1798 – Votou-se que o provedor satisfizesse com um donativo ao Deão *«por este aceitar os sermões das tardes da Quaresma e equivalente ao seu merecimento»*. Tratava-se da preparação da pregação para a Quaresma de 1799.

18 de Março de 1799 – Passada bilheta de doze moedas ao tesoureiro *«para um donativo do pregador da presente Quaresma, na conformidade de um termo antecedente»*! Esta quantia, bem superior a qualquer das já verificadas, resultou de deliberação tomada em Setembro anterior.

1808 – Nesse ano cada sermão da Quaresma teve a esmola de 6.400 réis. Embora sem atingir a verba de 1799 foi um valor bem superior ao habitual, provavelmente em consequência de maior esplendor que teriam tido as cerimónias religiosas efectuadas no interior da igreja da Misericórdia por ter sido proibida a procissão pública de Quinta-feira de Endoenças.

Vejamos agora algumas referências a gastos em sermões já no século XIX:

21-6-1809 – *«que se desse ao pregador que o foi nas tardes da Quaresma a quantia de vinte e quatro mil réis, atendendo-se a que o desempenhou muito bem nas três primeiras tardes e que assim continuaria se, para desgraça, não acontecesse a invasão dos franceses que o impossibilitaram de continuar»*. Não obstante a boa qualidade dos sermões, podemos admitir que na média de 8.000 réis, valor que superou o do ano anterior, se integrou, provavelmente, uma compensação por o pregador não ter podido concluir a tarefa de que se encarregara;

11-2-1829 – *«como estava próxima a Quaresma e ser costume antigo o fazer esta Santa e Real Casa os sermões da mesma Quaresma se propôs em Mesa, e foi aprovado unanimemente, os houvesse e se procurasse um Pregador de Virtude e Prudência capaz para os fazer»*. Da despesa desses sermões foi incumbido o mordomo da Casa. Não encontrei o seu custo nos termos próximos;

8-1-1830 – *«que se fizessem os sermões das tardes das domingos da Quaresma na forma do costume praticado em outros anos, em qualquer das igrejas, desta Casa ou do hospital, qual melhor se escolher»*. Registamos esta deliberação por ela confirmar explicitamente que pela época em análise a igreja do hospital era utilizada mesmo para aquelas cerimónias que habitualmente tinham lugar na igreja da Santa Casa.

2 - Organização da procissão: aspectos gerais

O acompanhamento desta procissão pelos irmãos era uma obrigação estatutária e o desrespeito por esta norma era merecedor de sanção disciplinar². Um dos casos elucidativos desta obrigação e da aplicação de sanção pelo seu incumprimento ficou assinalado no termo de 27 de Abril de 1765. Manuel José

² A mais antiga informação que encontramos sobre recompensa concedida aos irmãos da Irmandade e Santa Casa da Misericórdia que se associassem às celebrações da Semana Santa data de 7 de Janeiro de 1736 e refere-se à procissão do Enterro organizada pelo Cabido da Sé Primaz.. Trata-se de uma Bula pela qual lhes são concedidas «as mesmas indulgências que se ganham em Roma, acompanhando a Procissão do Enterro que se faz em Sexta-Feira Santa na Sé Primaz».

de Faria, ourives da prata, morador na Rua Nova, era irmão da Santa Casa e, como tal, recebera notificação escrita pelo escrivão e assinada pelo provedor para «acompanhar a procissão de Quinta-Feira Santa com uma lanterna de prata». Mas não obedecera, «antes andara vendo a dita procissão de capote». Sendo então chamado à Mesa para «dar a razão que teve para não assistir com beca na referida procissão e satisfazer ao que se lhe ordenou, não obedecera nem viera». Novamente avisado para comparecer neste dia 27 de Abril à Mesa que então se reunia, «com pena de o riscarem pelas desobediências que tinha feito, dissera que já não era cedo para o fazerem»! Ponderada a sua contumácia e desobediência notória, discutiu-se a pena «que se lhe devia impôr e que merecia». Decidiu-se que fosse riscado de irmão da Irmandade da Santa Casa da Misericórdia e que «se lhe desse aviso para nunca mais acompanhar».

Outros casos mais encontrámos assinalados nos termos de Mesas. Um deles em 1769. Dois irmãos tinham sido eleitos e aprovados para na Procissão de Quinta-Feira Santa «levar cada um deles sua lanterna, na forma costumada». Para a informação necessária tinha-se-lhes enviado aviso por escrito. Julgava-se, pois, que satisfariam com a sua obrigação. Porém, «sucederá faltar a ela o dito António Monteiro sem alegar causa ou desculpa alguma por onde fosse aliviado e se nomeasse outro para ir em seu lugar para levar a dita lanterna, e isto sendo visto andar por esta cidade vestido e composto no dito dia». Entretanto apresentara uma certidão do médico «por onde queria persuadir não poder levar a dita lanterna». A Mesa ponderara «o que se devia obrar neste caso» e considerou que a dita certidão, «além de ser apresentada muito tarde e fora de tempo por se ter feito a procissão no dia 23 do corrente, não o escusava, pois dela não consta ter impedimento algum para pegar na dita lanterna e ser muito bem notório ter ele muito boa saúde e que este facto era escandaloso e de muito mau exemplo para os irmãos desta Casa, pois, vendo se não castigavam semelhantes desobediências, deixariam de cumprir as suas obrigações sem fazerem caso nem terem respeito às determinações desta Mesa, nem ainda quando são dirigidas para o serviço de Deus, e principalmente em um tal dia, e isso sem terem atenção e política com esta Mesa em se desculparem nela em tempo devido, tendo justa causa para isso, como praticou o António Monteiro, além de constar que ele, por timbres e caprichos sem fundamento e irracionáveis, deixou de levar a dita lanterna». Decidiu-se então que fosse riscado e que jamais fosse admitido nas suas funções. Desta decisão dar-se-lhe-ia conta e far-se-ia «clareza à margem do seu assento no livro dos irmãos».

O capítulo XXIII, ao tratar do modo com que se havia de ordenar a procissão das Endoenças, explicita melhor como então se fazia essa procissão. Começa por dizer:

«Quinta-Feira de Endoenças se costuma a Irmandade da Misericórdia ajuntar para ir visitar em procissão algumas igrejas e sepulcros em que estão o Santíssimo Sacramento e com esta demonstração exterior, espertar o povo cristão ao devido sentimento da paixão de Cristo Redentor nosso que a Igreja celebra neste santo tempo e juntamente mover o efeito de penitência aos fiéis cristãos que reconhecerem seus pecados e para sua satisfação quiserem fazer alguma satisfação penal nos dias em que o mesmo filho de Deus quis pagar por nós derramando seu precioso sangue. O provedor e mais irmãos da Mesa tomarão tempo conveniente para aparelharem as coisas necessárias com muita aplicação e farão tudo o que lhes for possível para que este acto se faça com muita autoridade e piedade.

Sairá a procissão da Igreja da Misericórdia às oito horas da tarde pela porta travessa e entrará na Sé pela porta de S. Geraldo e tomando os claustros entrará outra vez na Sé e sairá pela porta principal. Irão pelas ruas costumadas por onde ultimamente vai e se tornará a recolher pela Sé à Misericórdia entrando pela porta principal dela. Diante da procissão irão os fogaréus e logo as lanternas no fim das quais irá uma bandeira das da Casa que levará um irmão nobre e atrás dela seguirá a mais gente que levar cera e depois disto a bandeira da Irmandade levada por um irmão nobre a qual seguirão todos os irmãos por uma parte e outra com tochas nas mãos muito por ordem. Entre eles irá a bandeira com a imagem do Ecce Homo que levará um irmão oficial a qual acompanharão os padres; cada uma destas bandeiras levará duas tochas, uma de cada lado, e as levarão dois irmãos, um nobre e um oficial. No fim delas a imagem do Ecce Homo de vulto que vai no andor levada por devotos. Logo atrás, no fim da procissão, irá o Crucifixo que de novo se manda fazer para este efeito, o qual levará o escrivão da Casa ou um capelão dela. Acompanharão por uma parte e outra o Ecce Homo e Crucifixo doze tochas que irão nas mãos de doze irmãos, seis nobres e seis oficiais, cercando-os a todos sacerdotes e mais padres cantando a coros em canto de órgão o Salmo de Miserere Mei Deus a que responderão outros sacerdotes que também irão divididos em coros entre a Irmandade. Nenhuma destas imagens irá debaixo de pálio por se evitarem os inconvenientes que nisso pode haver.

Para a procissão ir ordenada haverá alguns irmãos que a vão governando com varas nas mãos, os quais serão nobres e poderão ir até oito e com eles alguns outros da mesma qualidade que levem doces e o mais que for

necessário para a consolação dos penitentes para os quais o mordomo da Casa dará ordem que se curem com muito cuidado».

No primeiro parágrafo é anunciada a visita a certos templos mas nele não está descrita a forma como ela era efectuada. Também nos assentos das Mesas não aparece expressamente assinalada a realização da procissão de Quinta-Feira-Santa como sendo de visita a algumas igrejas e sepulcros. A concretização dessas visitas não é constatada com regularidade. Em face das informações recolhidas nos termos julgo que, com o tempo, aquela visita às igrejas e sepulcros, estatutariamente estabelecida, fora sendo posta de lado. Sabemos pelos termos que era costume fazer-se, seguindo um itinerário definido pelas ruas da cidade, a procissão de Quinta-Feira de Endoenças pelas oito horas da noite – *«da tarde»*, aliás como determinava o Compromisso, embora fosse, de facto, já noite ou a anoitecer, dada a época em que recai a festa da Páscoa. Em 1743, e na sequência de uma determinação de D. João V que proibia a realização de procissões à noite, a Mesa deliberou que esta procissão se fizesse pelas três horas da tarde dando, desse modo, *«satisfação aos decretos do soberano»*, protector da Santa Casa³. Diz-nos o mesmo termo que o mordomo teria que diligenciar para que o pátio e os ornamentos precisos fossem apresentáveis, porque os que havia estavam *«incapazes de servir de dia por estarem rotos e não capazes de servir»*. Devia também ser dada parte à música da mudança de horário *«para as horas determinadas»*. Nesse ano e nos seguintes deparámos com a procissão do Senhor *Ecce Homo* realizada em plena tarde ficando, assim, facilitada a realização daquelas visitas no decurso do cortejo processional de Quinta-Feira Santa. A visita a algumas igrejas e sepulcros ficava restabelecida.

Para que esta procissão diurna fosse realizada com dignidade eram necessários paramentos decentes o que também se impunha pelo facto de a igreja estar então restaurada. Em 13 de Junho de 1744 foi deliberada a execução de paramentos novos. Era preciso que as alfaias de culto estivessem a condizer com o espaço onde iam decorrer. Decidiu-se então fazer pátio de veludo e capa de asperges, por não haver paramentos suficientes e por a procissão de Quinta-Feira Maior ser então feita de dia. Com os elevados gastos efectuados nas obras o casco ficara desfalcado. Era preciso refazê-lo. Para isso mandava-se cumprir

³ Apesar de a Irmandade e Santa Casa da Misericórdia ser da imediata protecção régia, a intervenção dos monarcas em assuntos de natureza estritamente religiosa não era habitual. Mas o regalismo reformador, que nesses tempos orientava a governação e a direcção da igreja bracarense por um meio irmão de D. João V de quem também ficaram marcas reformistas no exercício dos seus actos pastorais – o Arcebispo D. José de Bragança – ajudam a perceber esta determinação.

o que se havia já decidido: que os tesoureiros deixassem sempre ficar 200.000 réis até se refazer o casco.

Não obstante o restabelecimento das visitas, voltaremos, pouco tempo após, a constatar que era a procissão das *«oito horas da noite»* que merecia as deliberações das Mesas da Irmandade e Santa Casa da Misericórdia, o que dificultava o cumprimento das visitas estatutariamente determinadas.

De facto os anos passaram e as visitas em procissão prevista nos capítulos II e XXIII do Compromisso foram sendo esquecidas. Mas elas regressaram ao programa da procissão de Quinta-Feira de Endoenças. Um termo de 1826 informa-nos de forma clara sobre a visita a algumas igrejas e sepulcros em procissão através de uma designação nova: *«Procissão das Estações de Quinta-Feira-Maior»*.

Entretanto voltaram a decair. Ao aproximar-se a Semana Santa do ano de 1864 faz-se uma avaliação do modo como costumavam decorrer as procissões de visita a *«algumas igrejas e sepulcros em que estão o Santíssimo Sacramento»*, como recomendava o Compromisso no 23º capítulo. Fala-nos o termo de 9 de Março desse ano de 1864 da ponderação que a Mesa fazia sobre o primeiro assunto: que *«se achava tão enfraquecida a visita ordenada a algumas igrejas e sepulcros que apenas se limitava à reza do responso RESPICE QUESIMUS em frente e direcção de algumas igrejas a portas fechadas, à excepção da Sé e Misericórdia, e que sendo esta visita a parte, motivo e fim especial da procissão de Endoenças, lhe parecia se devia executar à risca o Compromisso a tal respeito»*. Embora as disposições régias de 1743 tivessem contribuído para que essa parte da procissão de Quinta-Feira Santa ficasse de mais fácil satisfação, concluímos que se voltava de tempos a tempos ao seu incumprimento.

Procurando encontrar uma proposta razoável para solucionar esta questão e estimular esta devoção a Mesa reunida naquele dia 9 de Março de 1864 deliberou aplicar o que dispunha o alvará de 18 de Outubro de 1806, no que dele se podia extrair sobre esta matéria, e aplicar à Misericórdia de Braga, bem como o que o capítulo 34º do Compromisso da Misericórdia de Lisboa designava para as mesmas visitas. Foram ainda lembrados os capítulos do Compromisso da Irmandade e Santa Casa da Misericórdia de Braga que tratavam destes assuntos. A hora marcada no parágrafo 2º do capítulo 23 não convinha porque, por ser noite, se achavam fechadas as igrejas a essa hora, *«em execução de Pastorais e outras Ordens do Exmo Arcebispo Primaz»*. Era, portanto, *«forçoso acomodar a essas ordens uma diversa hora da tarde que permita a visita durante o dia»*. Discutida a questão da hora e dos templos a visitar, votou-se por unanimidade que, na forma do Compromisso da cidade de

Lisboa, «se começasse a visita em procissão às quatro horas da tarde e se fizesse às igrejas colocadas nas Ruas e Campo do antigo trânsito». Ficava, assim, decidida uma alteração a esse parágrafo do Compromisso da Misericórdia bracarense. Para divulgação destas disposições seriam publicados editais «para ciência e convocação dos irmãos». Por eles eram também convidados os fiéis que quisessem acompanhar a Irmandade, «levando cera na forma do parágrafo 2º do capítulo 23». Também era dado conhecimento aos administradores das igrejas visitadas. Desta deliberação seria também dado conhecimento «aos Administradores das igrejas visitadas».

Mas anos depois, em 3 de Abril de 1867, aparece-nos de novo alterada esta decisão relacionada com a hora das celebrações das festividades de Quinta-Feira Santa por parte da Irmandade e Santa Casa da Misericórdia, já que nessa Mesa foi decidido que a procissão de Endoenças sairia às «oito horas da noite» e acrescenta, «sem fogaréus e com a solenidade costumada». Aquele termo não explicita melhor o assunto, pelo que desconhecemos se ficou anulada a visita às igrejas e sepulcros.

3 – Fogaréus

Ao longo do período estudado constatámos que a inclusão dos fogaréus na procissão de Quinta-Feira de Endoenças, além de outros aspectos da sua organização, merecia deliberações específicas da Mesa para ser ou não autorizada. O termo de 19 de Fevereiro de 1775 é bastante elucidativo sobre a razão da inclusão dos fogaréus no cortejo processional e de certas críticas por vezes feitas. Talvez por desconhecimento do significado dessa componente da procissão, facto agravado por algumas perturbações que por vezes ocorreriam, foi então ponderado «que o irem os fogaréus na procissão de Quinta-Feira de Endoenças se fazia escandalosa pelas pessoas místicas». Mas havia uma justificação histórica: «aqueles fachos» eram «uma verdadeira figura dos que levaram os Israelitas na procissão de Cristo Senhor Nosso», por isso os fogaréus serviam «para imitar esta lembrança, que é o fim para que se ordena esta procissão, a qual, em semelhantes termos se pratica em quase todas as cidades e vilas deste Reino e nesta forma a manda observar o Compromisso desta Irmandade». Depois de discutida esta matéria, «se venceu por número legítimo de favas fossem os fogaréus na forma antiga e que para irem na procissão se mandassem pôr prontos em forma de servirem».

No ano seguinte esta justificação teria pesado na deliberação da Mesa pois por ela foi decidido que a procissão de Quinta-Feira-Santa se faria na forma costumada e que nela sairiam os fogaréus, «para o que concorreria o celeireiro

com a despesa necessária». Em 1778 far-se-ia a procissão de Quinta-Feira de Endoenças, «na forma do Compromisso e costume».

Por outros termos de Mesas é igualmente verificada a ponderação que merecia a saída dos fogaréus nesta procissão. O termo de 29 de Março de 1795 é um deles: a Mesa decidiu realizar a procissão de Quinta-Feira Santa com toda a solenidade que mandava o Compromisso e, de acordo com as disposições de 22 de Fevereiro anterior, que os fogaréus saíssem, «segundo o antigo costume e determinação do Compromisso». Impôs ainda a condição de se fazer apenas a despesa que fosse indispensável para dar de comer aos homens que levassem os fogaréus e para pagamento do salário que se ajustasse. Foi incumbido desta diligência o celeireiro Basílio Peixoto de Freitas.

Contudo, apesar das disposições contidas nestes dois termos, a procissão não teve a presença dos fogaréus. O termo de 6 de Abril esclarece-nos sobre essa alteração ao que fora decidido. Nele ficou declarado que essa ausência ficou a dever-se à aceitação de um pedido do Prelado. Ele solicitara, «de mercê e de favor, por esta vez somente», que os fogaréus não entrassem na procissão de Endoenças. A Mesa anuiu «por lhe querer fazer esse obséquo, atendendo a que concorre com suas esmolas para o hospital, e não por outra razão alguma ou motivo». Não eram, por conseguinte, quaisquer razões de subordinação à hierarquia eclesiástica que determinaram a anuência à vontade do Prelado. As disposições do Compromisso e a dependência do poder régio eram as únicas, ou, pelo menos, as principais condicionantes das deliberações das Mesas de então, para além da ponderação que elas faziam sobre as diversas matérias que lhes implementar.

Apesar de não terem saído os fogaréus, a despesa com o comer que se deu aos homens que os levariam e com os novelos de alcatrão para os mesmos fogaréus já estava efectuada. Por isso foi levada em conta, como se tivesse havido procissão com a sua participação. Em 27 de Maio seguinte a Mesa deliberou que esses novelos de alcatrão se dessem de esmola ao hospital.

Nos livros das despesas efectuadas pelos tesoureiros ou pelos celeireiros ficaram registados gastos com os homens que levaram os fogaréus. Um dos mais antigos registos data de Junho de 1615: o tesoureiro pagou os 280 réis que o celeireiro despendera «com os homens que levaram os fogaréus». Em 1686 os fogaréus foram levados por 25 homens⁴. Com eles, com os novelos,

⁴ Arquivo Distrital de Braga/Fundo da Misericórdia, Livro 525. No Livro 526, que é do mesmo celeireiro e para o mesmo ano de 1686-1687, diz-se que os fogaréus foram levados por 26 homens. Embora referentes ao mesmo ano, há algumas diferenças entre esses dois livros. No Livro 526 do Fundo da Misericórdia, além das pensões do referido ano, foram também registados os pagamentos de algumas pensões atrasadas.

canhotas e carqueja foram despendidos 1.250 réis. Outros gastos eram feitos com o homem que punha os novelos, colocava e tirava os ferros e levava as escadas: nesse ano o mesmo celeireiro despendeu 250 réis com estes serviços⁵.

Mas são os livros de termos que mais nos elucidam sobre os vários aspectos da procissão de Endoenças. Por dois termos já de começos do século XIX vemos o que permanecia ou o que se alterara nessa cerimónia religiosa. Em 1807 e em 1810 os termos dizem-nos que as Mesas determinaram expressamente que em Quinta-feira Santa, *«na forma do costume dela e do nosso Compromisso, se faça a procissão com os fogaréus e mais cerimónias do estilo»*. Porém, em 1828 ficou registada deliberação diferente: que a procissão fosse da forma expressa no Compromisso, *«menos com fogaréus, e isto atendendo à exaltação dos espiritos que actualmente reina e também que aquela instituição tem divergido muito do seu fim»*. Estava-se numa época de perturbações políticas. Por isso e também pelo desvirtuamento que se vinha verificando do papel da instituição dos fogaréus, decidia-se a sua exclusão da procissão. Posteriormente eles voltariam a integrá-la, embora nem sempre com a postura devida. De facto, no ano seguinte já os fogaréus voltaram a fazer parte da procissão de Quinta-feira de Endoenças, bem como *«tudo o mais que o mesmo Compromisso determina e na forma do antigo costume nesta Casa praticado»*. Para garantir a ordem foi mesmo decidido que, *«sendo preciso, se pedisse a competente tropa para adorno, decência e tranquilidade»*.

Em 24 de Março de 1863 tomar-se-á uma deliberação que nos dá esclarecimentos mais detalhados: o provedor dizia, *«atendendo a não ter sido possível no ano pretérito obstar aos abusos que se costumavam praticar por ocasião da saída da procissão de Quinta-Feira-Maior com fogaréus, apesar das providências que então se empregaram, e sendo a vozeria com que costumam ser seguidos os ditos fogaréus imprópria de tal solenidade e, por certo, oposta à intenção daquela instituição, que a procissão saísse sem os mencionados fogaréus»*. Depois de discutida, esta proposta foi aprovada. Com ou sem fogaréus, a procissão de Quinta-Feira Santa continuou, regra geral, a fazer-se. Não obstante as perturbações que a inclusão dos fogaréus provocou em alguns anos, constatámos continuar a ser evidente a preocupação das Mesas com a realização da procissão de Endoenças e que nela se foram incorporando aspectos novos. O registo de 3 de Abril de 1886 é elucidativo. Determinara-se que ela se fizesse *«com o esplendor do costume»*, isso se o tempo o permitisse, e *«que os anjos para a mesma procissão fossem fornecidos pelos armadores João*

⁵ Mais de século e meio depois a despesa com os fogaréus era bem mais elevada: em Abril de 1859 o celeireiro, Manuel José Vieira da Rocha, fez com os fogaréus a despesa de 20.160 réis.

Baptista Braga e José Pereira da Cunha, sendo a metade por cada um». Acompanhariam a procissão 60 orfãos do Colégio de S. Caetano⁶. Ela continuava a seguir o «antigo giro», pois no-lo informa o termo de 12 de Março de 1890.

4 – Música, suas modalidades e custos; os penitentes

No ano de 1892 houve excepção à regular realização da procissão de Endoenças: em Mesa de 11 de Março, e em virtude das obras que se faziam na igreja da Misericórdia, decidiu-se que nesse ano não houvesse a costumada procissão do Senhor *Ecce Homo*. Enquanto que antes de 1822 ela havia sido suspensa por razões económicas, agora eram as obras que se efectuavam no templo a causa da sua suspensão⁷.

A música era outra componente destas procissões de Quinta-Feira de Endoenças. Com ela, através do mestre da capela, despendia-se uma quantia razoável. O primeiro registo que encontrámos reporta-se a 1610 – 800 réis. Ao longo do século XVII registámos a evolução desta despesa: de 1614 a 1618 aparece o gasto de 600 réis. Desde então constata-se um crescimento assinalável: dos 960 réis de 1620 passou-se para 4.000 réis a partir de 1669 com uma excepção em 1681 – 5.000 réis. A partir de 1699 o gasto de 4.500 réis é o valor que encontraremos nos tempos imediatos.

Por meados do século XIX assinalam-se outras despesas que revelam certa evolução na organização da procissão, inclusivamente com a adopção de outras formas de música. São exemplificadoras as despesas que ficaram registadas para os anos de 1853 a 1860. Peguemos nos dois últimos anos:

– Em Abril de 1859, pelo acompanhamento da procissão de Endoenças foram pagos 19.200 réis a José Maria Pernau, mestre de música instrumental do

⁶ Antes de ocupar as actuais instalações, o Colégio dos Orfãos estava instalado num edifício da actual Praça do Município. Em 1887 ficou assinalada reserva idêntica e uma explicitação quanto à saída da procissão de Endoenças: que ela seria realizada na forma dos anos anteriores mas, «caso o tempo o não permita, que saísse por dentro da Sé».

⁷ Pelo termo de 13 de Março de 1822 sabemos que em anos anteriores se não havia efectuado esta procissão. Voltava nesse ano a ser restabelecida: «que sendo a festividade das Endoenças na Quinta-Feira-Mor da Semana Santa uma das mais principais desta Casa, a qual provisoriamente se achava suspensa por motivos de economia, somente, e tendo-se em conta que as despesas dessa festividade não impediam realmente o desempenho de outras obrigações, a Mesa resolveu «que ela se fizesse da mesma forma que dantes se fazia».

Regimento de Infantaria nº 8 de Braga⁸. Ao mordomo foram pagos 8.825 réis da despesa que fez com «os cocos, ruge-ruge e oficiais de justiça para a guarda» na procissão de Endoenças realizada em 21 de Abril. Foram-lhe também dados 9.600 réis para pagar ao mestre da música do *Miserere*, José Maria dos Santos Esmeriz, que foi nessa procissão. Ao tenente-ajudante do mesmo Regimento, Júlio José da Fonseca, foram pagos 11.040 réis do «importe da gratificação para as praças do mesmo corpo que foram na procissão de Quinta-feira de Endoenças». O capelão-mor gastou 23.800 réis «da despesa feita da missa, vésperas, serventes e padres da procissão de manhã e à noite de Quinta-feira de Endoenças».

– Em 1860, além dos 9.600 réis gastos com «a música de vozes que acompanhou a procissão de Quinta-Feira Santa», foi «mandada dar às praças de cavalaria que da cidade do Porto vieram para sossego e tranquilidade da procissão de Quinta-Feira de Endoenças» a gratificação de 10.500 réis; ao Regimento de Infantaria nº 8 foram dados 11.120 réis «para a força do mesmo corpo que acompanhou a procissão de Quinta-Feira de Endoenças» e «com os cocos que levaram o andor do Senhor Ecce Homo na procissão de Quinta-Feira Santa e com a guarda militar na igreja da Santa Casa» foram gastos 10.510 réis.

Se os músicos participavam nestas procissões, um outro grupo de pessoas integrava-as também. Eram os penitentes. Para atenuar o seu sacrifício e sofrimento as Mesas providenciavam a distribuição de doces (marmelada, confeitos e açúcar). Em Março de 1614 gastaram-se 1.010 réis nestes artigos que se destinaram aos penitentes e os sobejos entregaram-se ao hospital. Em 1612 tinham-se gasto apenas 440 réis em açúcar e confeitos para os penitentes, pelo que não teria havido «sobejos» para o hospital, pelo menos não há essa indicação. E não se estranhe o oferecimento de vinho. No mês de Março de 1614 gastaram-se, além daqueles 1.010 réis, mais 1.260 réis em 4 almudes de vinho para «o lavatório dos penitentes e para as procissões e fogaréis, por se não ajuntar pela cidade mais que quatro canadas, pouco mais ou menos».

5 – Itinerário

O itinerário desta procissão organizada pela Irmandade da Misericórdia fora motivo de deliberação da Mesa em 23 de Março de 1625. Este órgão de

⁸ Havia também música em outras cerimónias do tempo quaresmal, como a dos *Misereres* dos sermões da Quaresma. O termo de 13 de Abril de 1774 mostra-nos a autorização dada pela Mesa para o pagamento de 6.000 réis por essa música.

gestão projectava então a saída da procissão pela porta da Sé e, seguindo pela Rua do Poço (actual Rua Dom Gonçalo Pereira), iria direita à porta de Santiago para se dirigir à Rua do Anjo. Recolheria «*na forma costumada*» mas não temos informação do percurso final. Nesse assento, embora vagamente, aparece a distinção das competências de iniciativas por parte da Mesa da Misericórdia e por parte da Irmandade. As sugestões de alteração – a da Mesa e que acima fica apontada e a da Irmandade que se presume ter sido apresentada ou que era simplesmente a manutenção do tradicional trajecto – provocaram outra reunião para ser novamente ponderada a questão apresentada. De facto, três dias depois, retomar-se-á a defesa do itinerário costumado na parte inicial da procissão para se evitarem os inconvenientes que se tinham apresentado em Mesa. Esses inconvenientes não são explícitos no termo nem nele se encontra informação sobre todo o itinerário tradicional. Assentou-se então que a procissão fosse pela Rua Dom Gualdim, «*como dantes ia*» e daí à porta de Santiago, «*como está assentado no termo atrás*», ou seja, no termo de 23 de Março. Conciliavam-se assim as duas propostas, sobretudo na parte inicial da procissão: mantinha-se o percurso do cortejo pela Rua de D. Gualdim Pais mas depois dirigia-se à porta de Santiago.

No projecto de Compromisso feito nesse ano de 1625 ficou estabelecido o itinerário da procissão tendo em conta o que fora objecto de discussão em Mesa efectuada em Março desse mesmo ano. Nele ficou confirmado que daí em diante a saída da procissão seria pela Rua Dom Gualdim em direcção à porta «*que novamente se abriu*» junto à torre dos Padres da Companhia de Jesus. Daí passaria às Ruas do Anjo, de S. Marcos e do Souto para se recolher pelos Açougues Novos «*por onde agora se costumou*», pois iria «*mais direito, com mais conveniência e melhor governo*». Continuaria assim a seguir a Rua D. Gualdim, mas com uma alteração que era a passagem na porta recentemente aberta. Também a recolha, alterada havia pouco, ficava consagrada no Compromisso pelos motivos aludidos. A referência a Açougues novos, situados na actual Avenida de S. Miguel-o-Anjo, encontra-se escrita sobre uma rasura que parece ser da palavra Velhos. Tratou-se de um lapso que foi corrigido. É que Açougues Velhos tinha passado a ser a designação da actual Rua do Cabido, depois que os açougues passaram para a «*rua desse nome*». Seria pelos Açougues Novos que a procissão recolheria «*mais direito, com mais conveniência e melhor governo*». Vindo o cortejo processional pela Rua do Souto, o caminho mais adequado seria o de passar pelo Arco da Porta Nova e, pelos Açougues Novos, encaminhar-se para a entrada principal da Sé aonde recolheria.

O Compromisso de 1628 é claro quanto à organização da procissão e seu percurso inicial. Sairia pela porta travessa e daí, pela porta de S. Geraldo, entraria na Sé para dela sair pela porta principal. Seguiria *depois «pelas ruas costumadas por onde ultimamente vai»* e recolheria pela Sé à Misericórdia «entrando pela porta principal dela».

6 - Pálio, Crucifixo e Senhor *Ecce Homo*

Conhecidas as decisões sobre a preparação dos fiéis, organização da procissão, fogaréus, música, penitentes e percurso da procissão de Quinta-Feira de Endoenças, falemos agora da evolução da sua organização. Três aspectos merecem ser destacados pelas modificações que em relação a eles foram sendo introduzidas e que nos são revelados pelos livros de assentos e Compromissos. Referir-nos-emos ao Pálio, ao Crucifixo e ao Andor do *Ecce Homo*.

O projecto de Compromisso de 1625 confirmava que o pálio fosse levado na procissão, como, aliás, era costume. Depois, em 9 de Novembro de 1628, e na forma do Compromisso Novo, elaborado nesse ano, optou-se por não haver pálio em nenhuma das procissões que a Santa Casa fizesse e que se mandasse fazer um Crucifixo «para se levar nelas, como nas mais partes do reino». O assento de 8 de Abril de 1629 dá-nos mais pormenores sobre as imagens que iam nesta procissão – *Ecce Homo* e Crucifixo – e revela-nos que o provedor, Revdo Luís Correia, já tinha mandado fazer à sua custa a Imagem do Crucifixo e que havia perguntado, oportunamente, como havia de ir na procissão. É surpreendente a decisão que havia sido então tomada e de que o referido assento nos dá conta. Usou-se nesse ano de 1629 o pálio, como antes era costume, mas debaixo dele foi o Crucifixo em lugar do andor do *Ecce Homo* que passou para outro lugar e sem pálio. Sabemo-lo pelo termo de 8 de Abril de 1629: «*foi proposto pelo provedor que ele tinha mandado fazer à sua custa a imagem do Crucifixo para se levar na procissão de Quinta-Feira de Endoenças, na forma do Compromisso novo, do qual ainda não viera confirmação de Sua Majestade*» e que os mesários «*vissem a forma em que havia de ir a dita procissão*». Assentou-se «*que o Crucifixo fosse debaixo do pálio na forma em que até agora ia o Ecce Homo e o Ecce Homo fosse diante sem pálio, com quatro tochas, e nessa conformidade foi a dita procissão*». Depois de encerrado segue-se um acrescentamento a este termo: «*Que o pálio foi levado pelos nobres e todos ao redor do Crucifixo*»⁹.

⁹ Em 1 de Março de 1776 a Mesa deliberou substituir os cravos de ferro do Crucifixo por uns cravos em prata porque estava «indecente» com aqueles.

A exclusão do púlpito nas procissões de Endoenças e nas do tempo acabaria por não se verificar, contrariando não só o que fora decidido em Mesa de 9 de Novembro de 1628 como no próprio Compromisso nesse ano elaborado. De facto, em vários assentos posteriores, a começar pelo de 8 de Abril de 1629, verificámos a presença do púlpito nas procissões da Irmandade da Misericórdia, nomeadamente na de Endoenças. Eles dão-nos pormenores sobre a questão do púlpito, do *Ecce Homo* e do Crucifixo. Pelo de 20 de Março de 1633 sabemos que ficou determinado que nessa procissão não fosse levado o Crucifixo pelo escrivão mas sim pelo capelão da Casa, *«por ser mais decente levá-lo nas mãos um sacerdote»*. Em 24 de Março de 1641 decidiu-se que na mesma procissão fosse o Senhor Crucificado debaixo do púlpito e levado por seis sacerdotes, irmãos da Santa Casa, *«para mais ornato e honra de Deus»*. Iria, assim, *«a majestade e veneração devida»*. Acrescentava-se ainda que não podiam *«nele pegar leigos»*.

A veneração da imagem do Senhor *Ecce Homo* voltaria a ser motivo de posteriores divergências de opinião por parte dos responsáveis da Santa Casa, nomeadamente nos anos de 1680-1681 e 1681-1682. Diz-nos um termo de 11 de Dezembro de 1681 *«que, na Mesa passada, se resolveu que a imagem do Ecce Homo, por assim parecer era mais decente e não convinha estar patente todos os dias e que por esse respeito se perderia a devoção dos fiéis, se retirasse do lugar onde estava para dentro da casa do mordomo e se pusesse em lugar decente. E, porquanto, por razões que de novo se consideram nesta Mesa, se achou que, de nenhuma maneira, convinha se tirasse do lugar onde estava a dita imagem do Ecce Homo, se assentou que a dita imagem estivesse no mesmo lugar e altar onde estava. Outrossim, se assentou em Mesa a que assistiram também os deputados, que a relíquia do Santo Lenho que estava na casa do mordomo com alguma indecência, se pusesse no altar onde estava o Ecce Homo, no lugar que ocupava a imagem de S. Pedro Mártir, e que esta se pusesse no outro altar colateral de Nossa Senhora da Piedade, aos pés da mesma (...), da maneira que estava no altar donde se tirava e que tudo se obrasse com toda a decência (...). Declararam, outrossim, com a presença de todos os irmãos e deputados, que a relíquia do Santo Lenho no lugar e nicho aonde se pusesse se fechasse com três chaves e destas tivesse uma o provedor da Casa, outra o escrivão e outra o mordomo (...); quando fosse necessário expôr-se e sair a público o Santo Lenho, virão todos e, em sua presença, abrisse o sacrário onde estiver e, em sua presença, se fechará também»*.

Vemos pelo exposto que o andor do Senhor *Ecce Homo* era parte essencial da procissão de Endoenças.

7 - Outros aspectos da Procissão de Endoenças

Por algumas deliberações verificámos que iam sendo introduzidas alterações condizentes com os novos gostos e meios disponíveis. Assim, em 1880 a mudança de itinerário era aconselhada pela dificuldade *«da descida do andor da imagem do Ecce Homo pela porta travessa»*. Como meio de evitar tal dificuldade, foi proposto que a procissão, saindo na forma habitual pela porta lateral da igreja da Misericórdia, *«seguisse o trânsito do costume até ao Arco da Porta Nova e daí Campo da Alegria, Rua de S. Miguel-o-Anjo, até entrar na Sé»*. Esta proposta foi unanimemente aprovada. Para que fosse devidamente conhecida dos fiéis, foi decidido *«que se amunciasse nos jornais tal alteração»*. Em 1883 foi decidido *«que se fizesse a procissão do Senhor Ecce Homo na forma dos anos anteriores»* e que se fizessem *«os emblemas da Paixão para os anjos da procissão»*. Em 1886 deliberou-se *«que a procissão de Quinta-Feira de Endoenças se fizesse com o esplendor do costume, se o tempo o permitir, e que os anjos para a mesma procissão fossem fornecidos pelos armadores João Baptista Braga e José Lourenço da Cunha, sendo a metade por cada um»*. Em 1887 resolveu-se que a procissão de Endoenças, *«que tem lugar Quinta-Feira-Santa, fosse feita na forma dos anos anteriores e, caso o tempo o não permita, que saísse por dentro da Sé»*.

Outro aspecto que importa destacar é o da reparação frequente do andor e imagem do Senhor *Ecce Homo* que ia na procissão de Quinta-Feira-Maior, a *«procissão do Senhor Ecce Homo»* ou da Cana Verde. Com a armação do andor eram anualmente efectuadas despesas, pelo menos quando a Santa Casa não estava equipada com adornos e guarnições em estado capaz de se fazer a preparação do andor de forma condizente com a solenidade que se queria dar a essa procissão e que dignificasse a Irmandade e Santa Casa da Misericórdia. Em alguns anos era necessário fazer-se despesa em alugueres de ornamentos se o dito andor não tivesse coisa que o adornasse e se, por falta de verba ou por falta de tempo, não se pudesse fazer com os recursos da Casa. É esclarecedor o termo de 12 de Março de 1749 que nos diz que era preciso *«fazer uma armação de adorno e guarnição para o andor do Senhor Ecce Homo que vai na procissão de Quinta-Feira Maior, visto não ter o dito andor coisa que se orne e ser necessário todos os anos fazer-se despesa em alugueres»*. Resolveu-se, por isso, incumbir o provedor do hospital e o mordomo da Casa de mandarem fazer *«o dito ornamento e armação na forma que se lhes recomendou e que, podendo ser, seria de veludo roxo, irmão do do pálio e capa que serve na procissão, e que se guarneria de galão e franção fino de ouro, na forma do pálio e capa; depois de feita se guardará na mesma gaveta aonde estes costumam estar para*

que se não haja de emprestar, na forma do termo de Junta que a respeito do páblio e capa se fez (...) e as penas nele impostas as havemos aqui por expressas e declaradas». Outra deliberação foi a de se mandar fazer um pano de portada bordado com toda a perfeição para servir sempre numa porta da Santa Casa. Para que também pudesse servir na porta principal «nas funções da igreja desta Casa», seria executado com a adequada «proporção e grandeza».

Entretanto, um novo costume se introduzira como complemento da procissão de Endoenças levada a efeito pela Irmandade da Misericórdia. Em 1756 vemos uma disposição da Mesa, então presidida por António Pereira Pinto d' Eça, relacionada com uma ceia que se vinha dando na noite de Quinta-Feira Maior a alguns participantes nessa procissão. Em 17 de Abril desse ano, por proposta do provedor da Santa Casa, ficou registado que havia alguns anos se tornara costume «o dar o escrivão uma ceia na mesa dela na noite de Quinta-Feira Maior, recolhida que seja a procissão, (...) em gratificação às pessoas que levavam o Senhor e outros adjacentes a eles, o que é causa de muitas pessoas perderem o jejum com isso e escandalizar a outras, no que se ofende muito a Deus Nosso Senhor; se algum escrivão o não faz muito se lhe estranha, não obstante o mandar a cada um o seu mimo, no que faz considerável despesa». Acrescentava que «os que se ocupam naqueles ministérios o devem fazer sem interesse algum, por serem irmãos desta Santa Casa. E por respeito da sobredita despesa, deviam algumas pessoas aceitar a sobredita ocupação, sendo para ela capazes, e não ser justo que por este motivo tenha esta Santa Casa no seu serviço prejuízo, nem ser decoroso que para acto tão pio haja esperança de interesse, o que se deve evitar, proibindo-se ao escrivão que pelo tempo for desta Santa Casa para que mais não dê semelhante ceia nem mande mimo algum por respeito da sobredita procissão; fazendo o contrário fique privado dos sufrágios desta Irmandade; as pessoas que são precisas para a solenidade daquela procissão serão nomeadas pela Mesa e que nenhuma poderá faltar sem legítima causa, com cominação de ser riscado de irmão». Esta proposta foi aprovada por unanimidade. Não se justificavam, pois, tais gastos. Contudo, um pequeno beberete várias Mesas o ofereceram a alguns participantes. Diz-nos o termo de 29 de Março de 1826 que se abonara ao mordomo da Casa, António José Fernandes Guimarães, «toda a despesa feita na procissão das Estações de Quinta-Feira Maior, à noite, com a música da mesma e com o refresco que se lhe mandou aprontar para os oficiais da Guarda que foi na procissão e para os mais convidados». Implica aquela designação o cumprimento de uma componente da procissão de Endoenças que muitas vezes fora descurada, como vimos: a visita em procissão a algumas igrejas e sepulcros

em que estava o Santíssimo Sacramento, mas agora, sem dúvida, realizada à noite.

Vê-se pelos termos citados e outros, que a Irmandade da Misericórdia se empenhava não só na organização das procissões de Endoenças mas também procurou dar-lhes grandiosidade e crescente fervor religioso. A sua preparação merecia a atenção das Mesas.

Estas festividades quaresmais eram, como as outras que as Mesas da Santa Casa da Misericórdia de Braga levavam a cabo, assinaladas com esmolas extraordinárias distribuídas por pessoas necessitadas. A melhoria da panela dos presos pela festa da Páscoa era uma modalidade dessa esmolaria. Também os servos eram contemplados com rações ou outras esmolas pela mesma época festiva.

8 - Outra forma da devoção ao Senhor *Ecce Homo*

Na sequência desta devoção ao Senhor *Ecce Homo* que a Irmandade e Santa Casa da Misericórdia satisfazia com solenidade, temos a instituição de outra festividade ao Senhor *Ecce Homo* na primeira década do século XIX. No período das invasões francesas a Santa Casa da Misericórdia conheceu alguns obstáculos às suas habituais formas de culto, tanto na sua igreja como fora dela. No ano de 1808 verificou-se uma atenuação em algumas festividades religiosas de cariz público, por determinação do governo francês que governava Portugal em consequência das invasões francesas. De entre elas, e como nos informa o termo de 3 de Abril de 1808, consta a proibição das procissões da Quaresma. Em observância dessas ordens «*se determinou que na Quinta-feira Santa não houvesse procissão pelas ruas públicas mas que em tudo o mais na igreja desta Casa se observasse o costume e na Sexta-feira Santa fosse a Irmandade acompanhar a procissão do Enterro do Senhor que faz o Reverendo Cabido dentro da igreja da Sé e se fizesse assim constar aos nossos irmãos para a irem acompanhar*».

Resultava desta proibição uma limitação aos habituais actos de culto. Para compensação, e como as celebrações dentro da igreja da Misericórdia não ficaram proibidas, o Revdo capelão-mor em 1 de Abril de 1810 solicitou à Mesa licença para fazer uma festa, na primeira oitava da Páscoa, à Sagrada Imagem do Senhor *Ecce Homo*. Desejava fazê-la com toda a solenidade e com o Senhor exposto. Era uma nova festividade em honra do Senhor da Cana Verde, nascida da proibição referida e feita já depois do luto dos dias de Paixão e Crucificação. Votou-se que «*não só se fizesse a festa mas que, por não haver gasto de cera na procissão, se fizesse com a cera que se achasse no trono*». Recomendou-se ao

mordomo «*que tivesse cuidado na dita função*». Ficava desta forma assegurada em mais esse ano de crise a celebração da devoção ao Senhor *Ecce Homo*. Dava-se satisfação e continuidade a uma antiga devoção com uma nova forma de culto ou com um acto de culto complementar desde que a tradicional procissão foi restabelecida. Ao capelão-mor competia a parte religiosa e ao mordomo competia supervisionar a despesa necessária. Começou, assim, a festa ao Senhor *Ecce Homo* na segunda-feira da oitava da Páscoa. Esta festividade tinha na exposição do Santíssimo Sacramento o principal acto de culto. O termo de 16 de Março é um dos que claramente explicita esta componente das cerimónias: «*que a festividade do Senhor Ecce Homo tivesse exposição durante todo o dia de segunda-feira, onze de Abril*».

Na década de 1820 vemos já assinalada uma maior participação dos devotos na organização desta festividade. Uma crescente liberdade cívica acompanhada de uma mentalidade em mudança explicam esse empenhamento. Não se assistia apenas a uma maior participação dos cidadãos nas áreas do poder mas também se acentua a intervenção em manifestações culturais e religiosas. Efectivamente, nos começos da monarquia constitucional, vê-se reforçada a devoção ao Senhor *Ecce Homo* na igreja da Misericórdia com iniciativas dos fiéis. Vários termos registam esta iniciativa e participação. Um deles foi lavrado em 22 de Março de 1826: «*permitiu-se e facultou-se aos devotos de Nosso Senhor Jesus Cristo Ecce Homo que fizessem a festa na forma do costume nesta Santa e Real Capela, prestando-se-lhes os paramentos e a cera para a banquetta do altar-mor e dos dois colaterias do mesmo*». Pelo de 9 de Abril de 1827 vê-se que foi dada «*licença aos devotos do Senhor Ecce Homo para fazerem a festa ao mesmo Santo nesta Real Capela, facultando o mordomo os paramentos e a cera para a banquetta do altar-mor e dos dois colaterais, na forma do costume*». São diversos os termos que assinalam a regularidade desta festividade ao ser neles mencionada a concessão da licença para a sua realização «*na forma do costume*».

Não obstante algum período de apagamento e de ter sido reposta a antiga procissão de Endoenças, esta nova festividade continuará a verificar-se. Duas das deliberações da década de 1850 bem o evidenciam. Em termo de 29 de Junho de 1852 ficou registado que, a requerimento do escrivão, a Junta confirmou a resolução de 9 de Abril desse ano, segundo a qual havia o antigo costume de se fazer uma festa à dita imagem com o produto das esmolas oferecidas pelos devotos. Ele ficava autorizado a receber «*as esmolas oferecidas à imagem do Senhor Ecce Homo com a obrigação de fazer-lhe uma festa ou, pelo menos, cantar-lhe uma missa segundo as forças das esmolas obtidas, das quais informaria a Mesa para esta decidir*». Em 5 de Abril de 1858 ficaram

registados os 7.220 réis gastos com a festa do Senhor *Ecce Homo*. No ano seguinte, as festas do Senhor *Ecce Homo*, realizadas nesse ano a 9 de Abril, tiveram uma despesa de 7.160 réis.

Em Abril do ano seguinte – 1859 – o capelão-mor entregou ao tesoureiro 11.030 réis do «importe do produto das esmolas deixadas na caixa do Senhor *Ecce Homo*» e recebeu 6.720 réis da despesa que fez com a festa do Senhor *Ecce Homo* em 25 desse mês de Abril.

II

Preces pelo tempo

Além das iniciativas próprias das Mesas da Irmandade e Santa Casa da Misericórdia de Braga, também as devoções de alguns fiéis os levou-os a eleger esta instituição para, no seu templo ou noutras igrejas, poderem dar satisfação a particulares expressões de fé. Por seu lado, a Confraria de Santa Maria Madalena do Monte colaborou com a Santa Casa na realização das procissões pelo tempo ou procissões de penitência. Elas faziam-se para rogar a Deus melhores condições climáticas em diferentes ocasiões do ano em que a normalização do clima era indispensável ao bom resultado dos trabalhos agrícolas. Eram, por isso, realizadas com mais frequência pelo Outono pois visavam alcançar a graça de redução de chuvas para que as colheitas se pudessem fazer sem perdas. Mas as súplicas pelas chuvas também aconteciam se elas escasseavam sendo época normal de ocorrerem ou se o tempo seco estivesse a prolongar-se demasiado. Por isso continuariam o juiz e mesários da Irmandade de Santa Maria Madalena da Falperra a solicitar à Irmandade da Misericórdia licença para que a imagem de Santa Maria Madalena e a do Bom Jesus da Agonia fossem expostas na igreja da Misericórdia a fim de receberem «preces públicas para a chuva que tão precisa é, a fim de evitar a miséria e fome pública». Pelo mesmo motivo a Irmandade da Misericórdia acedia à solicitação. Era habitual efectuarem-se no decurso de três dias, com itinerários diferentes mas recolhendo todas elas pela porta principal da Sé. Como muitas outras celebrações, também estas procissões tinham o acompanhamento de música para as tornar mais solenes.

Dessas procissões integradas em preces pela melhoria de condições climáticas temos notícia não só pelo projecto de Compromisso de 1625 como ainda por vários assentos desses tempos, entre os quais o de 11 de Junho de 1617. Sabe-se por ele que fora deliberado pela Mesa da Santa Casa da Misericórdia fazer-se nessa ocasião procissões pelo tempo e convidar os

senhores do Cabido, como, aliás, era costume depois de escolhidos os dias em que se fariam. Da forma como era então organizada essa procissão fala-nos o termo de 15 de Setembro de 1630 dizendo-nos que, «*votando-se na forma costumada, assentou-se que nas procissões pelo tempo fosse o Cristo Crucificado na forma que dantes se levava, em andor com pálio que levariam pessoas que tivessem sido na Mesa provedores ou escrivães e, não se achando presentes, seriam outras pessoas das mais qualificadas que se achassem*». De novo, em 22 de Abril de 1632, tendo-se ponderado sobre fazer-se procissões pelo tempo «*e se era bem que nelas fosse o Cristo Grande com pálio e em cujas mãos havia de ir o pálio*», decidiu-se, por mais votos, «*que fosse o pálio nas mãos dos irmãos mais qualificados que se achassem*».

O termo de 6 de Abril de 1663 revela-nos que essas procissões se efectuavam nos mesmos dias em que o Cabido tinha idêntica iniciativa: «*(...) foi proposto que, visto estar e ir o tempo tão rigoroso de chuvas que por sua causa se perdem todas as novidades e ter o Cabido ordenado fazer procissões e que, conforme o costume, sempre esta Irmandade saiu na tarde em que o Cabido saiu pela manhã, e como os danos que o tempo fazem são grandes, se assentou e venceu por todos os da Mesa se fizessem as procissões*».

Apreciamos detalhadamente pelos termos de Mesa a realização destas procissões no decurso do período de 1678 a 1701. Os meses em que mais se realizaram foram os meses de Maio, de Junho e de Agosto com um total de cinco, seis e oito, respectivamente. Nos meses de Dezembro e de Março apenas apurámos uma em cada um deles; nos meses de Setembro dos diferentes anos encontrámo-las em três deles; em meses de Abril do mesmo período efectuaram-se duas tal como em meses de Julho e Novembro. No mês de Novembro de 1690 não houve preces pela mudança de condições climatéricas mas sim celebrou-se uma missa cantada de acção de graças pelo tempo, sinal de que nesse ano o «Verão de S. Martinho» teria aparecido oportunamente sem que as chuvas e o frio fossem excessivos. O tesoureiro Gonçalo Lopes Vilaça registou em Novembro de 1690 o gasto de 2.000 réis com «*os músicos que assistiram na missa cantada que se disse em acção de graças pelo tempo*».

No século seguinte continuámos a encontrar a realização destas procissões, como, por exemplo, é revelado pelo termo de 31 de Julho de 1724. Nele se lê que, sendo proposto fazer-se procissão do tempo, «*pela grande esterilidade que havia*», resolveu-se «*que a houvesse na forma do antigo costume*». Mas pelos termos de 11 de Agosto de 1726 e do dia seguinte constatámos que à realização destas procissões se depararam obstáculos pois o provisor punha em causa o direito de a Santa Casa efectuar, por sua exclusiva iniciativa, tais procissões. No primeiro dia fora «*proposto que, pela grande*

esterilidade que havia pela falta de águas, fazia o Reverendo Cabido desta cidade procissões de preces e que era uso antiquíssimo sair esta Irmandade em procissão pela cidade com o Bom Jesus desta Santa Casa nas três tardes dos três dias com a dita procissão aonde o Reverendo Cabido ia de manhã com a sua procissão ir esta de tarde e mais a alguma igreja aonde nos parecesse mais conveniente, como no seguinte dia se destinará, na forma do antigo costume que se faz nos mais anos. Por parecer a esta Mesa bem considerado o fazer esta procissão com a decência possível, se determinou se fizesse no dia seguinte na forma antiga». O termo do dia imediato, que foi lavrado tendo também presentes os advogados Manuel Pessoa, Licenciado Custódio Barroso de Carvalho e o Licenciado Manuel Tinoco de Magalhães, regista a anulação desta deliberação: «que se tinha determinado haver no dia de hoje [procissão pelo tempo] mas que teve esta Mesa uma leve notícia de que o provisor queria lhe pedissem licença para se fazer; e como esta Casa goza dos privilégios de real e está em posse antiquíssima de nunca pedir semelhantes licenças se [propôs] não sair em procissão todas as vezes que há necessidade de tempo, sem para ela concorrer mais autoridade que a vontade desta Mesa da Misericórdia. Como isenta que é, nunca sucede lugar ao ordinário para coisa alguma [e] se resolveu que pela posse em que estamos e provisões dos senhores reis se não pedisse licença nem houvesse procissão». Esta proposta foi aprovada «por maior número de favas nemine discrepante se não faça em nenhum tempo procissões que seja necessário pedir licença nem insinuá-la». As procissões pelo tempo não se fizeram então mas este contratempo haveria de ser sanado e a Santa Casa voltaria a realizá-las.

Em 1737 a Irmandade de Santa Maria Madalena aparece associada à Irmandade da Misericórdia nesta devoção. Notámos essa associação especialmente pelo termo lavrado em 13 de Outubro desse ano: «foi proposto que vinha Santa Maria Madalena para esta cidade para com ela se fazer preces pelas calamidades do tempo e se assentou se recebesse nesta Santa Casa». Através das procissões pelo tempo e de outros actos de culto – veneração e preces – que a Irmandade da Misericórdia efectuava no interior do templo com a presença da imagem de Santa Maria Madalena, ficou institucionalizada, a partir daquele ano, a ligação das duas Irmandades na realização das cerimónias pelas melhorias climáticas.

Verifica-se que desde então os confrades de Santa Maria Madalena solicitavam à Irmandade da Misericórdia que custeasse os gastos com as vestes da imagem da Santa. Esses pedidos eram atendidos, pois, por diversas vezes, foram despendidas verbas para esse efeito. Parece, assim, que a apresentação decente da imagem de Santa Madalena do Monte da Falperra era como que uma

incumbência da Irmandade da Misericórdia¹⁰. Dos diferentes pedidos daquela Confraria e da sua satisfação pela Santa Casa ficaram-nos testemunhos nos termos lavrados pelas Mesas da Misericórdia. Em Outubro e Novembro de 1737 e em 1738 e 1750 deparámos com exemplos dessas petições.

Posteriormente continuaram a ser apreciadas petições do juiz e irmãos daquela Confraria *«para colocar na capela desta Santa Casa a imagem da sua padroeira e aí, temporariamente, ser exposta à veneração dos fiéis»* ou ser incorporada nas procissões que se faziam pelo tempo. Com alguma regularidade os mesários dessa Confraria pediam licença para conduzirem a milagrosa imagem da sua igreja da Falperra à igreja da Misericórdia, *«por causa do rigor da estação»*, como é dito em 25 de Setembro de 1829. *«Generosamente»* a Mesa concedia a licença solicitada, lê-se no mesmo termo. Pretendia-se com esta palavra expressar uma concessão voluntária sem qualquer vinculação para licenças futuras. Por isso mesmo se diz algumas vezes que a petição foi atendida *«por esta vez somente»*.

Continuará esta devoção ao longo do século XIX. Pelas peculiaridades evidenciadas, destacaremos as cerimónias que se efectuaram em Novembro de 1806 na igreja da Misericórdia e em outros espaços da cidade e das quais fazia parte o culto a Santa Maria Madalena. Fala-nos o termo de 12 desse mês de uma petição conjunta dos irmãos do Bom Jesus do Monte e dos confrades de Santa Maria Madalena. Diz-nos que, *«por se achar nesta igreja a imagem de Santa Maria Madalena que tinha vindo para alcançar de Deus o bom tempo de que se necessitava para as colheitas, e como havia de recolher-se para a sua capela com o acompanhamento da nossa Irmandade, como era costume, e porque para haverem de conduzir uma imagem de Nossa Senhora das Dores que o Revdo Jerónimo Rebelo deixou para se colocar no santuário do Bom Jesus do Monte, pediam que lhe desse licença para a colocar na nossa igreja e depois, no mesmo dia que houverem de acompanhar a Santa Madalena, lhe fizessem a graça de a levar na mesma ocasião a dita imagem à igreja de S. Vitor aonde ficariam ambas as imagens para serem colocadas pelos seus respectivos irmãos aos seus santuários»*. Mostra-nos este registo que dessa vez se efectuariá com a participação da Irmandade da Misericórdia uma procissão de recolha de Santa Maria Madalena de forma mais solene que habitualmente e que a igreja de S. Vitor acolheria a sua imagem e a de Nossa Senhora das Dores, oferta de um

¹⁰ A Irmandade e Santa Casa da Misericórdia atendeu também a outras petições da Confraria de Santa Maria Madalena do Monte, como o conceder por termo de 1 de Julho de 1777, e para ornato da igreja de Santa Maria Madalena, *«protectora dos pobres»*, a esmola de umas grades de pau preto que se tinham tirado da igreja da Misericórdia no decurso de obras de restauro da mesma e que *«não tinham utilidade alguma para a Santa Casa»*. Foi aprovada por unanimidade essa deliberação.

devoto ao santuário do Bom Jesus, para depois seguirem para os respectivos templos acompanhadas dos correspondentes irmãos e confrades. Até à igreja de S. Vítor a Irmandade da Misericórdia acompanhou aquela procissão.

Não seria costume esta Irmandade acompanhar Santa Maria Madalena até à sua igreja. Mas a Mesa fá-lo-ia, pelo menos algumas vezes: também em 31 de Outubro de 1809 foi determinado que *«se fizesse uma festa do costume a Santa Maria Madalena e que esta Mesa a acompanhasse no dia da retirada»*.

Para a década de 1850 temos vários registos de despesas relacionadas com estas solenidades. Uma foi a de 1.460 réis gastos na missa a Santa Madalena em Novembro de 1857. Encontrámos também o registo da despesa de 5.640 réis que se fizera com a *«festividade em acção de graças ao Senhor da Agonia e Santa Maria Madalena na igreja da Santa Casa»* no dia 20 de Novembro de 1859. Nota-se neste e em outros termos que, embora o Bom Jesus ou o Cristo Crucificado da Santa Casa fosse levado desde tempo *«antiquíssimo»* nas procissões que a Santa Casa fazia pelo tempo, no século XIX aparece nelas o Bom Jesus da Agonia da igreja de Santa Maria Madalena da Falperra.

O termo de 28 de Janeiro de 1864 é um dos que nos elucidam não só quanto aos motivos das procissões de penitência como também quanto às imagens que nelas iam e quanto à colaboração das duas Irmandades na sua organização e realização: *«Que tendo o juiz e mesários da Irmandade de Santa Maria Madalena da Falperra obtido desta Mesa licença para colocar na igreja desta Irmandade as imagens da dita Santa e do Bom Jesus da Agonia para receberem preces públicas para chuva, que tão precisa é, a fim de evitar a miséria e fome pública, se costumava implorar a Clemência Divina com procissões de penitência em que sejam conduzidas as ditas imagens, o que esta Mesa não podia deliberar sem a concorrência da dita Irmandade, motivos por que tinha mandado, aliás, convidado, para esta sessão o juiz e secretário da mesma Irmandade. E, sendo discutida a proposta, foi ao final deliberado por unanimidade que se fizesse a procissão no dia 31 do corrente pelas seis horas da tarde, com prática antes da saída, na forma do costume, ficando a Irmandade de Santa Maria Madalena de convidar os eclesiásticos necessários e conduzir os andores por irmãos e devotos e a Irmandade da Misericórdia de acompanhar a procissão e pagar as despesas do costume; que desta deliberação se desse conhecimento ao Senhor Arcebispo Primaz, na forma do estilo, convocando-se toda a Irmandade para a dita procissão»*.

Havia também acção de graças quando as condições climáticas tinham sido e estavam a ser favoráveis. Já o vimos. Volta a registá-lo o termo de 17 de Novembro de 1859 que *«foi presente um ofício da Irmandade de Santa Maria Madalena em que pedia licença para celebrar uma festividade em acção de*

graças à mesma Senhora por se ter alcançado a melhora do tempo que se desejava na presente estação, requerendo, por isso, os paramentos da Capela desta Santa Casa. Resolveu-se que se prestassem [sic] não só os paramentos mas a cera e tudo o mais necessário para a mesma festividade a que a Mesa devia assistir, considerando-a como sua própria».

Uma vez ou outra o acolhimento de Santa Maria Madalena no templo da Irmandade da Misericórdia não se verificou para lhe serem feitas preces e procissões com a sua imagem por melhores condições climáticas. Sabemos pelo termo de 3 de Setembro de 1883 que o provedor despachou favoravelmente uma petição para um acolhimento temporário. Ignoramos os motivos do pedido mas sabemos que a licença foi concedida «*em vista da urgência do pedido*»¹¹. Não sabemos exactamente por quanto tempo esteve a imagem de Santa Maria Madalena na igreja da Misericórdia. Provavelmente essa presença verificou-se por mais de três meses, já que o termo de 15 de Dezembro desse ano refere que a Irmandade da Misericórdia havia recebido um ofício daquela Confraria ou Irmandade «*convidando esta Real Irmandade a acompanhar a sua Padroeira no dia 16 do corrente, até à capela de S. João da Ponte*». Desconhecemos a decisão tomada, já que o termo termina a referência a esse assunto dizendo apenas: «*de que a Mesa ficou inteirada*».

Já a findar o século XIX continuam a chegar às Mesas da Irmandade da Misericórdia petições do juiz de Santa Maria Madalena do Monte «*para colocar na capela desta Santa Casa a imagem da sua padroeira e aí, temporariamente, ser exposta à veneração dos fiéis*». Em 7 de Agosto de 1897 assim ficou registado. A Mesa resolveu anuir ao pedido, como, aliás, era costume. Teria estado Santa Madalena à veneração dos fiéis cerca de duas semanas. Em 26 desse mesmo mês a Mesa da Irmandade da Misericórdia era informada de que a Irmandade de Santa Maria Madalena conduziria «*processionalmente a sua padroeira para a capela de S. João da Ponte, de que a Mesa ficou inteirada*», no dia trinta desse mês às 5 horas e trinta minutos da tarde. Era a primeira etapa do regresso de Santa Maria Madalena ao seu templo. Mostram-nos estes registos que continuava a verificar-se a descida de Santa Maria Madalena à cidade e que, «*como de costume*», era recebida na igreja da Misericórdia. Mas era então, nas últimas décadas do século XIX, no mês de Agosto que essa cerimónia se realizava. O antigo costume de ser recebida a imagem de Santa Maria Madalena do Monte na igreja da Misericórdia havia-se, entretanto, fixado nesse mês, sem ter já como motivo particular as preces pelo tempo.

¹¹ Talvez fosse a realização de obras no templo de Santa Maria Madalena que provocou a retirada da imagem enquanto elas decorriam.

III

Culto a S. Pedro de Rates, a S. Pedro Mártir e a S. Pedro Apóstolo na Sé Primaz

1 – Na Arquidiocese de Braga foi estabelecido no começo da 1ª metade do século XVI o culto a S. Pedro de Rates, lendário primeiro prelado bracarense e alegadamente discípulo do Apóstolo Santiago. Foi considerado um dos patronos da Sé de Braga. Dom Frei Baltasar Limpo sediou a capela de S. Pedro de Rates na Sé Primaz. Para este templo fez trasladar em 1552 as relíquias que se consideravam pertencer a um seu antecessor que nos primeiros tempos do Cristianismo teria sido martirizado e estava sepultado na igreja de Rates¹². Para assegurar o culto a este santo na sé catedral, o prelado instituiu uma capela e nela instalou um coro composto de cinco capelães. Era a capela de S. Pedro de Rates, embora também posteriormente chamada de S. Pedro Mártir, o que pode causar alguma confusão pela idêntica designação do alegado bispo e discípulo de Santiago acima referido (segundo a «tradição» martirizado em Rates e aí sepultado), e do dominicano Pedro de Verona, conhecido sob o nome de S. Pedro Mártir depois do seu assassinio em Itália, entre Como e Milão, em 1252, e da rápida canonização que Inocêncio IV lhe concedeu em 1253, santo último este venerado a 29 de Abril e com capela instituída na Sé Primaz talvez na década de 1640 por devoção do cidadão bracarense Diogo Monteiro¹³.

A ligação de Dom Baltasar Limpo ao culto a S. Pedro de Rates aparece documentada não só nos livros do Registo Geral do Cabido mas também nos livros de termos e outros da Irmandade e Santa Casa da Misericórdia¹⁴. Por essa documentação, bem como pela inscrição no túmulo onde se guardaram os restos que foram considerados como pertencentes ao corpo de S. Pedro de Rates,

¹² Esta igreja já se chamava S. Pedro de Rates, mas o seu orago era, evidentemente, S. Pedro Apóstolo.

¹³ Ao deparar-se-nos a designação «Mártir», parecia-nos umas vezes tratar-se de um só Santo enquanto outras vezes se nos afiguravam dois. A confusão instalava-se até porque desconhecíamos a veneração do dominicano S. Pedro, inquisidor e «mártir». Agradecemos ao Sr. Dr. Pedro Tavares os esclarecimentos prestados e o incentivo para irmos «em busca de um S. Pedro perdido», como nos dizia. Demos alguns passos nessa procura, mas outras pistas iremos explorar para melhor conhecermos um culto patrocinado pelo Santo Ofício em Braga.

¹⁴ Esse Prelado quis ser sepultado na capela de S. Pedro de Rates. Também o Arcebispo de Vermoim Cristovão Leão teve nela a sua sepultura. No Livro 109, «livro antigo das missas da Casa», lê-se que foi sepultado na capela de S. Pedro Mártir. No Livro 108 do F.M., que é o livro do registo das obrigações dos legados, ficou registado que pela festa dos Fiéis de Deus, depois de celebrada a missa cantada de Requiem na Santa Casa pela alma do Revdo Arcebispo Crisdovão Leão, «se iria dizer um responso à sacristia de S. Pedro de Rates, da Sé, aonde está sepultado».

conhecemos este culto a que a Santa Casa da Misericórdia esteve também ligada pelas disposições do Prelado instituidor¹⁵. Era obrigação do Revdo Cabido o pagamento do juro do dinheiro aplicado em 3 de Junho de 1562 nessa mesma capela pelo Arcebispo Dom Baltasar Limpo à Santa Casa da Misericórdia, instituição vocacionada para a prática da caridade. Destinava-se esse rendimento à satisfação dos dotes para casamentos de orfãs. Embora o incumprimento daquela obrigação tenha provocado uma ou outra demanda entre as duas instituições, ficou bem assinalado o cumprimento das cláusulas que envolviam a Santa Casa da Misericórdia e de que é exemplo a seguinte informação: em 18 de Setembro de 1588 dois membros do Cabido, «*ambos juntamente administradores da capela do bem-aventurado Mártir Senhor S. Pedro de Rates*», e depois de dias antes lhes ter sido «*tomado conta do rendimento e despesa da dita capela*», compareceram na Santa Casa da Misericórdia e, depois de abatidas as despesas ordinárias e extraordinárias da dita capela, entregaram 74.000 réis que sobravam. Essa quantia foi carregada em receita no respectivo livro da tesouraria e destinava-se a «*despender em casar orfãs, dando a cada uma orfã cinco mil réis do seu dote (...) conforme instituição da dita capela*»¹⁶.

Pelo que acima ficou dito e também por outros registos lavrados nos livros de termos e nos dos tesoureiros, quer sejam bem mais antigos, quer posteriores, bem como pela vontade manifestada por muitos fiéis em terem missas de sufrágio no altar desse Santo, apercebemo-nos que foi grande o culto a S. Pedro de Rates, às vezes invocado como S. Pedro Mártir, nos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX, pelo menos. A concessão da categoria de altar privilegiado ao altar onde se venerava este mártir é uma prova do culto que se lhe fazia na Sé Primaz. As missas celebradas nesse altar por obrigação da Santa Casa, em consequência de disposições de devotos que tinham instituído legados com essa obrigação, passaram a ter a esmola de 140 réis por deliberação de Mesa de 10 de Março de 1769, «*visto não haver sacerdotes que por menos esmola quisessem satisfazer as ditas missas*».

Quando em 1578 o Papa Gregório XIII indulgenciou e privilegiou *in perpetuum* um altar que o Arcebispo Dom Frei Bartolomeu dos Mártires quisesse escolher na Sé de Braga, o Prelado bracarense escolheu precisamente o altar de S. Pedro Mártir ou S. Pedro de Rates. Por uma Bula Apostólica o Papa concedia «*que a toda a pessoa que mande dizer uma missa no altar que Sua Senhoria deputar pela alma de algum defunto que esteja no purgatório, essa tal*

¹⁵ Na inscrição gravada no túmulo, o santo é identificado como S. Pedro Mártir. Ou seja: tratava-se dos despojos do «Mártir Senhor S. Pedro de Rates», como depois se dirá.

¹⁶ A.D.B./F.M. Livro 450. Não é explicada a diferença de 6.000 réis para completar os 80.000 réis que totalizam os dotes das 16 órfãs.

alma fique livre de culpa e pena». Em texto de 23 de Abril de 1579, escrito por Diogo de Paiva Brandão, que veio a ser irmão da Irmandade da Misericórdia, o Arcebispo Primaz, Dom Frei Bartolomeu dos Mártires, apresentava essa Bula escrita em latim num pergaminho e, em sua satisfação, destinava para altar privilegiado o de S. Pedro de Rates¹⁷.

Para além do que podemos ver nos diversos Livros da Santa Casa da Misericórdia, também nos do Registo Geral do Cabido, nas Memórias de Braga, de Bernardino José de Freitas, e nos Fastos Episcopais, de Monsenhor José Augusto Ferreira, algumas informações sobre a veneração de S. Pedro de Rates na Sé de Braga¹⁸.

O termo de 15 de Julho de 1631 é um dos mais antigos que salientada a devoção que havia a este Santo. Sabe-se por ele que o Cónego Luis de Figueiredo foi autorizado pela Mesa a dizer, para sua consolação, todas as missas no altar de S. Pedro, enquanto se não determinasse o contrário.

De finais do século XIX registámos um assento de Mesa que revela a perduração dessa devoção. Em 24 de Janeiro de 1891 foi lavrado um termo que nos mostra estar ainda bem viva esta devoção. Por ele vemos que D. Adelaide Pereira Henriques de Carvalho, da Rua de S. Vicente, estabelecia a forma de ser efectuado o seu enterro e várias condições e sufrágios em reconhecimento dos bens deixados. Entre essas condições destacamos a vontade de que se metessem dentro do seu caixão os dois retratos de seus manos pintados a óleo e que estavam na sala *«para irem consigo para a sepultura»*; que no dia do seu falecimento se rezasse uma missa no altar de S. Pedro de Rates da Sé Primaz; que se rezassem diversas missas, umas por sua alma e outras pela de seus

¹⁷ A.D.B./Registo Geral do Cabido cx. 257 - doc. nº1. Nesse documento o escrivão identifica o altar como o de S. Pedro Mártir. Quem fez a identificação e catalogação do documento chamou-lhe altar de S. Pedro de Rates que é festejado a 26 de Abril pelo calendário bracarense. Revelam estas designações ser qualquer uma delas adequada à veneração do alegado primeiro prelado bracarense. Um outro S. Pedro Mártir – de Verona –, cuja festa tem lugar a 29 de Abril, ainda não estava integrado no culto prestado aos Santos na Catedral de Braga ou na igreja da Misericórdia. Seria, por então, normal a invocação de S. Pedro de Rates como S. Pedro Mártir. Essa invocação isoladamente apresentada pode efectivamente causar alguma confusão com o culto àquele S. Pedro Mártir canonizado em 1253 e que se vê introduzido na igreja da Santa Casa da Misericórdia a pedido dos oficiais do Santo Ofício.

¹⁸ Nos Fastos lê-se na folha 475: instituição de um coro na capela de S. Pedro de Rates. Diz depois que em 7 de Junho de 1555 foi lavrado um instrumento público de instituição de um coro de cinco capelães na capela de S. Pedro de Rates que deviam rezar as horas canónicas e celebrar duas missas diárias. O Cabido era obrigado a fazer pela alma de Dom Baltasar Limpo dois aniversários, um no dia em que falecesse – 31 de Março – e outro no dia 4 de Novembro, disposições que se cumpriram até à Lei da Separação. Deixou vários bens vinculados a essa capela, entre eles as rendas da igreja de Vilar de Mouros.

familiares. Para a satisfação dessas disposições deixava ao hospital 200.000 réis e um oratório com uma imagem de Cristo Crucificado.

2 – Tiradas as dúvidas que se nos punham, sabemos agora que o culto a S. Pedro Mártir – de Verona, inquisidor – também foi prestado na Catedral bracarense, talvez na mesma capela que o culto ao alegado primeiro prelado da diocese de Braga. Mas foram cultos distintos, cada qual com as suas verbas e cláusulas próprias.

A igreja da Misericórdia veio mais tarde a acolher o culto ao inquisidor S. Pedro Mártir, prestado pelo Juiz e oficiais do Santo Ofício, que solicitavam licença às Mesas para a festividade do seu patrono. As Mesas davam a licença solicitada mas *«por esta vez somente»*. Pretendiam com essa cláusula não tornar a cedência da igreja da Misericórdia para essa celebração num direito adquirido. Nesse altar de S. Pedro na igreja da Misericórdia, colocado do altar do lado da Epístola, achava-se *«a imagem de Nossa Senhora da Piedade com sua diadema de prata e abaixo está uma imagem de Santo António com o Menino Jesus, com resplendores de prata, e dos lados estão dois Anjos estofados com suas tochas na mão, e, no mesmo altar, está a Imagem de S. Pedro Mártir que é dos Familiares do Santo Ofício, cuja imagem não tem adorno algum mais que uma catana de pás na cabeça e uma espada na mão»*¹⁹.

Em 10 de Março de 1648 Diogo Monteiro fez um contrato com a Santa Casa da Misericórdia para a instituição de uma missa quotidiana *«na sua capela de S. Pedro Mártir»*, sita nos claustros da Sé Primaz nas instalações que abrigaram a Confraria da Misericórdia, quando D. Diogo de Sousa lhe concedeu melhores espaços. Ficava revogado o contrato que tinha feito em 10 de Janeiro de 1644 pelo qual havia aplicado 200.000 réis a duas missas semanárias, às terças-feiras, no altar do Senhor *Ecce Homo* da Santa Casa da Misericórdia. De notar que a primeira licença concedida data precisamente de 1644. Provavelmente a capela de S. Pedro Mártir na Sé Primaz foi instituída neste ano²⁰. Pelo novo contrato, Diogo Monteiro aplicava três mil cruzados para que se pagassem 60.000 réis trimestralmente no pagamento àqueles capelães. Seriam 40.000 réis em dinheiro e, pelos restantes 20.000 réis, duzentos alqueires de pão *«ou os 60.000 réis, na escolha de vossas mercês»*. Era obrigação dos ditos capelães a celebração da missa quotidiana. O rendimento dos 200.000 réis do

¹⁹ A.D.B./F.M. Livro 495 fls. 1/v e 2. Este Livro contém o inventário da fábrica da igreja efectuado em 1752.

²⁰ De notar a colaboração de duas instituições – Cabido e Santa Casa da Misericórdia – na gestão de uma capela. Pelas duas o instituidor distribuía os encargos relativos aos aspectos de culto e aos aspectos económicos.

contrato anterior convertiam-se em recompensa pelo trabalho da administração da nova capela e em esmolas aos pobres. Reforçava esta instituição com 50.000 réis cujo rendimento se destinava aos pobres ou, caso o juro dos três mil cruzados baixasse, para se inteirarem os 60.000 réis que destinava aos capelães do coro de S. Pedro Mártir.

Estes capelães ficavam também obrigados a acompanharem a procissão das Endoenças, as procissões do tempo e a assistirem no ofício dos irmãos da Irmandade que anualmente se fazia. Mas não teriam qualquer outra «*porção*» por essas obrigações. As Mesas da Misericórdia prefeririam estes capelães para a entrega de missas que sobrassem da distribuição aos capelães da Casa.

Em 8 de Dezembro de 1651 foi assinado um novo contrato. Diogo Monteiro, «*movido de bom zelo, piedade e devoção*» e porque queria «*o dito contrato sempre firme e valioso*», deu mais 50.000 réis para, caso os juros baixassem, melhor assegurar rendimentos que permitissem satisfazer as cláusulas instituídas no contrato anterior. Somavam todas as verbas instituídas 1.500.000 réis.

Uma série de 45 documentos avulsos registam os pedidos dirigidos às Mesas da Irmandade e Santa Casa da Misericórdia para a celebração da festa a S. Pedro Mártir e neles as licenças concedidas. Um mais antigos data de 30 de Abril de 1641. Trata-se do pedido dos Familiares do Santo Ofício para fazerem «*a festa de S. Pedro Marte [sic] com sua missa e pregação no seu altar na dita Casa da Misericórdia*». O último documento datado é o nº 44 e data de 1819. Por tais documento sabe-se que a festa constava de missa cantada e pregação. Em boa parte deles dizia-se que se dava licença para que os requerentes fizessem «*a sua festa como os mais anos*». Em algumas licenças há mais pormenores sobre tal festa, como, por exemplo, se vê na de 1644, a primeira com que deparámos: eram concedidos paramentos – vestimenta, dalmática, pano de púlpito e frontal – fazia-se no altar-mor e emprestava-se «*o ornamento branco de seda e franjões e pano de púlpito*». O mordomo ficava responsável pelo empréstimo deste paramentos.

É, porém, a partir de 1700 que vemos com mais frequência e clareza as referências a este culto a S. Pedro Mártir de Verona na igreja da Santa Casa da Misericórdia e ao cuidado do juiz e oficiais do Santo Ofício. Nas licenças concedidas as Mesas da Santa Casa da Misericórdia punham, habitualmente, a declaração: «*por este ano somente*. As Mesas pretendiam com essa cláusula não tornar a cedência da igreja da Misericórdia para essa celebração num direito adquirido.

Nos alvares da Revolução de 1820 – como é lógico – o culto a S. Pedro Mártir decaiu. A última petição e licença concedida para a celebração da festa

anual em Abril em honra deste santo data de 1819. Desde aí não temos mais informações sobre a realização de festividades em honra de S. Pedro Mártir.

3 – Quanto à introdução da devoção a S. Pedro Apóstolo na Sé Primaz não encontramos informação exacta mas, pelos estatutos que da Irmandade de S. Pedro Apóstolo ficaram, sabe-se que aí era venerado e que foi o Arcebispo Dom Baltasar Limpo quem concedeu licença para ela utilizar determinados espaços – a capela de S. Pedro de Rates existente na Sé Catedral desde 1552.

Era uma Irmandade de clérigos. Dela conhecemos os seus estatutos reformados em 1675 com 48 páginas e 44 capítulos. A eleição dos oficiais da Irmandade de S. Pedro Apóstolo fazia-se no dia da festa deste Santo, às duas horas da tarde, *«no lugar mais conveniente da Sé»*. O processo da eleição é descrito com minúcia no capítulo III. Destacava-se aí que não podia haver reconduções, excepto o escrivão e um dos mordomos, mas isso no lugar de deputados, *«para informar aos que de novo entram»*. Qualquer pessoa que andasse em demanda com a Irmandade ou qualquer seu parente em 2º grau não podia ser eleita. Do acto eleitoral far-se-ia termo no livro das eleições.

O capítulo XVII tratava dos limites da Irmandade a fim de determinar os clérigos que a ela podiam pertencer. Diz-nos que os clérigos seculares de ordens sacras que residissem em Braga e arrabaldes podiam ser irmãos. Para melhor esclarecimento é explicitada a noção de arrabaldes. Eram *«as ruas contíguas umas às outras que ficam fora da muralha até à última, inclusivé, que está em rua que parte com o campo, aldeia ou estrada»*. Acrescentava que *«no tempo presente as casas da residência de São Vitor, casa da quinta de Matos que possui João da Costa e casas que estão junto a São Vicente, casas da quinta de Diogo de Magalhães de Barros e do licenciado Estevão Pessegueiro da Silva, casas da quinta de Bretos que possui o alcaide-mor, casas que estão des do mosteiro da conseição té a cangosta que vai p.a a fonte de Orjaes, casas da residência de São P.o de Maximinos, casas de quinta da Coniga de D. Violante da Cunha fiquão na aldeia, que os clerigos que vivem nelas e nas contíguas que podem ser Irmãos.*

Declaramos que os que vivem nas cangostas da Cruz da Pedra p.a São Sebastião, do Campo de São Tiago p.a tras São Marcos, e dahi p.a nossa Sra a branca e na travessa desta p.a Sancta Anna, que estão dentro dos limites.

Os cavaleiros ou freires das ordens militares não podem ser irmãos inda que vivam dentro dos limites, salvo se tiverem ordens sacras.

Ordenamos que se não aceite por irmão daqui em diante clerigo algum que viver fora do limite, e ainda que os da mesa o receba não fica sendo irmão

e os q o receberão são obrigados as perdas e dannos da Irmand.e e os que admenistrão a o riscar, e lhe emcarregamos a consciencia a todos».

Pelo capítulo XXVIII conhecemos que o Reitor e mais oficiais da Irmandade do Apóstolo São Pedro tinham obrigação de fazer *«um officio de nove lições em voz entoada e assim mais uma missa ao outro dia entoada pelo irmão defunto»*. Porém, como a experiência havia mostrado *«que em a tal entoação não se segue a ordem devida, porque uns acabam quando outros começam, o que causa escândalo»*, a Irmandade solicitou e obteve em 12 de Outubro de 1641 licença do Cabido para *«cantarem a tal missa de requiem a cantochão»*.

Por esses estatutos sabemos também que, por falta de casa própria, a Irmandade de S. Pedro Apóstolo foi acolhida nesta Sé, embora num dos seus melhores lugares. No primeiro capítulo, esse acolhimento é explicado como *«reconhecimento da primazia do pontificado»*. A razão apresentada é interessante pelas comparações e justificações expressas, nomeadamente, e sem minimizar S. Pedro de Rates, o relevo dado ao estatuto de São Pedro Apóstolo no conjunto dos santos da igreja. Também a esperança em vir a ser colocada a Irmandade em casa própria é patenteada. Pelo interesse das explicações apresentadas transcreveremos na íntegra este capítulo.

Primeira parte - Do sitio da Irmandade

Cap. 1º

«O que a alguns pode ser admiração que esta Irmand.e nascida nas mãos, e patrocínio de seu protetor, o príncepe dos Appóstolos São P.o athé oje não tenha casa ppria, mas esteja depositada na capela dedicada ao glorioso patrão desta cid.e seu prim.ro pontífice, São P.o Martir, antes deve ser misterio, porq. sendo algumas cousas, e sussessos a resp.to dos homens q. as não immaginão, cosa a resp.to de Deos que ou as intenta ou as permite todas são conselho, e cremos o glorioso São P.o Martir tem dado o melhor lugar de sua casa ao príncepe da igreja, São P.o, assi pla veneração que lhe deve, como a maior, e cabeça, como tâobem plo amor q lhe merese pla semelhança q. cõ ele tem, pois alem de ambos serem do mesmo nome cada qual delles he príncepe, hum de toda a Igr.a, outro da Bracharensense, hum prim.ro Bispo de Roma, e outro primro Bispo de Braga. E não he menos poítico o prim.ro e glorioso S. P.o Martir, com o Appóstolo São P.o do que foi o sancto cortesão L.ço com o primeiro Martir Sancto Estevão, que por lhe ter levado Estevão a primasia do Martirio quando seu corpo se depositou no tumulo em q. estava o de São L.ço se afastou L.ço cortesm.te a huma p.e dar a Estevão a mão direita, o mesmo cremos succedeo nesta Casa de São P.o Martir, aonde entrou São P.o Appostolo

a receber ao prim.ro e melhor lugar em reconhecim.to da primasia do ponteficado, e se quisermos inquerir a causa porque o Srõ, quer que prim.ro esta Irmand.e de São P.o Appostolo esteja em emprestimo do q. em ppriedade de casa, acharemos que foi amesma que Deos teve p.a não querer Casa ppria até o Reinado e imperio de Salamão, mas habitou, todos aqueles tempos e seculos, nas tendas e tabernaculos dos filhos de Israel, e a mesma q. Joseph teve p.a se mandar depositar em Egito p.a ao depois ser levado, e tresladado à terra propria de Palestina, porq. esperaava Deos hum Rei sabio e pacifico q. o tirasse das tendas de Israel p.a casa ppria, e Joseph esperava hum Moises Sancto que o mudasse de tumulto alheo, p.a a propria sepultura, e jazigo; assi cremos tem Deos reservada esta gloria de mudança de São P.o Appostolo p.a casa propria a algum pacifico sabio e sancto varão, q rima ao glorioso São P.o appostolo de emprestimos p.a propriedade, e depósitos p.a dominios e senhorios de propria casa e cappela, e os tempos descobrirão a quem o ceo tinha concedida a honrra e merecim.tos de fundador, porq. dado que o Principe dos Appostolos esteja mui acomodado na cappela de São P.o Martir e não lhe possa ser ingrata a companhia, nem em rigor alhea a casa pois a respeito do vicário de Christo, não lhe fica dstricto algum estranho nem diocese alhea, nem casa, ou Igr.a onde não tenha jurisdição contudo he limitada huma casa a dous patrões aos quaes podia ser estreito o mundo todo».

Por escritura de 8 de Março de 1717 ficamos a saber alguma coisa mais sobre a veneração de S. Pedro de Rates e de S. Pedro Apóstolo do que conseguiríamos se utilizássemos exclusivamente a documentação do Fundo da Santa Casa da Misericórdia ou do Registo Geral do Cabido e dos Manuscritos também disponíveis sobre o assunto. Nesse dia compareceram nos Paços Arcebispais da cidade de Braga o Revdo Manuel Falcão Cota, Abade da Igreja de S. João do Souto e Prior da Irmandade de São Pedro sita na Santa Sé Primacial, e Manuel Rodrigues Vieira e Constantino de Araújo como procuradores da dita Irmandade para a representarem na escritura de contrato e obrigação que o tabelião Álvaro de Araújo Barbosa ia lavrar²¹. Na procuração por eles apresentada dizia-se que o Arcebispo lhes fazia mercê «*da capela do glorioso S. Geraldo e uma missa quotidiana*». De facto, decorrido mais de um século depois da ajuda de Dom Baltasar Limpo, também o Arcebispo Dom Rodrigo de Moura Teles auxilia a Irmandade do Apóstolo S. Pedro: «*depois de ter reedificado à sua custa a capela do glorioso S. Geraldo, sita no claustro da Sé, [...] fizera mercê à dita Irmandade da dita capela*». O decreto do Arcebispo,

²¹ A.D.B./R. G. C. - cx. 251 doc. nº11.

agora reduzido a instrumento público, resultara de petição que lhe fora dirigida pela Irmandade. Nela o Prior e outros irmãos do serviço da Irmandade do glorioso Apóstolo S. Pedro diziam que, por causa das obras que se fizeram na capela de S. Pedro de Rates, «adonde foi instalada a dita Irmandade pelo Ilmo Sr. Dom Baltasar Limpo, que santa glória haja, foi preciso ficar esta desacomodada, sem casa adonde se recolha, vivendo hoje em um claustro». Dessa precária situação resultavam danos aos seus bens: «caixões despegados com intento de se roubar a dita fábrica». Neles estava «o mais precioso da Irmandade». Mas ela «não se achava com cabedais para fundar casa própria» e como eram dela irmãos muitos capitulares e coreiros, «era melhor conservar-se a dita Irmandade na mesma Sé». Fora por tudo isso que se dirigiram ao Prelado solicitando-lhe «lugar determinado aonde se recolhesse».

Ficavam desta forma as duas Confrarias com instalações independentes. A do Apóstolo S. Pedro passou para a capela de S. Geraldo e a de S. Pedro Mártir ficava em capela do claustro de Santo Amaro²².

Em 13 de Março de 1718 esta reforma dos estatutos da Irmandade do Apóstolo S. Pedro ficou confirmada através de alvará do Arcebispo. Surpreende-nos a leitura dos primeiros parágrafos do texto dessa reforma, pois a quem lê se insinua a ideia de que foi S. Pedro Apóstolo a receber S. Pedro de Rates na sua casa sita na Sé Primaz:

«Que incompreensíveis são os reconditos juizos de Deos: e que inescrutavel he o alto das riquezas da sua sabedoria infinita? Pois este immenso e insondavel Mar que o humano juizo, por limitado, não pode comprehender, e so reverentemente prostrado chega a adorar, la se deixa perceber por huns invitados fins, que vençidos os difficultosos ignorados meyoys logrão felizes os homens da sua Sabedoria Infinita e Liberal e dos seus altissimos juizos o incompreensivel manifesto nos effeitos.

Quem vio e não deixou de admirar a Irmandade do Pricepe dos Apostolos, o glorioso São Pedro, depois de tantos annos conservada em esta Santa See de Braga, Primas das Hespanhas, qual a Nao em q o mesmo S.to Apostolo navegava fluctuando entre varias ondas, picando o vento contrario de diversos affectos, temendo o ir-se a pique nos mares das humanas paixões, como refere S. Matheus no cap. 14, e calmado o vento, serenado o mar,

²² Pelo Livro das despesas da tesouraria verificámos que o tesoureiro do ano de 1719-1720 registou o pagamento do quartel semestral de 30.000 réis aos capelães de S. Pedro Mártir como sendo aos «capelães de Santo Amaro», designação que tinha a ver com a localização da capela de S. Pedro Mártir nesse claustro da Sé Primaz. Além desse valor em dinheiro recebiam também medidas de pão.

socegadas as ondas e, segura do naufrágio, tomar terra felis, porto fechado e ceo aberto na capela do glorioso São Geraldo, Ilmo Patrão desta cidade Augusta e huma das preciosas rutilantes pedras que ennobrecem esta Mitra Primas que ha-de dizer senão venerar o incomprehensível dos reconditos juizos de Deos e gozar do alto das riquezas de sua infinita sabedoria nos effeitos manifesto.

Asim o reconhecem os nossos discursos e asim o venerão os nossos affectos para q de tudo se dem a Deos as glorias e o confessem sempre admirável em os seus santos o q claramente manifesta a narração seguinte:

Para a capela do Principe dos Apostolos S. Pedro trasladou as reliquias do glorioso São Pedro de Rattes o Ilmo D. Fr. Balthasar Limpo em o anno de 1552: querendo o Primeiro Bispo de Roma e primeiro Prelado da Igreja Catholica que o primeiro Prelado da Igreja Bracharense e Primeiro Primas de todas as Hespanhas tivese lugar e fosse collocado na sua capa.

Em esta se conservou a Irmandade do Apóstolo São Pedro athe o presente anno de 1717 e, como o pequeno sittio e obras q nella se fizerão não permitia o melhor comodo de Irmandade tam numerosa, attendendo a este fim e outros bem considerados principios, o Ilmo Sr D. Rodrigo de Moura Telles, Arceb. de Braga Primas, concedeo como Principe e doou como Sr o uso e mais sittio in perpetuum da capela do glorioso São Geraldo reedificada a expensas suas para com decorosa satisfação do Apóstolo São Pedro, pois, asim como este tinha recebido na sua capela ao primeiro Prelado de Braga, o glorioso São Pedro de Rattes, asim era justo desempenho q o Patrão de Braga, o Bem aventurado São Geraldo recebece também na sua capela ao primeiro Prelado de todo o orbe catholico, o Principe dos Apostolos e Nosso Pai São Pedro, acçois q todas redundão em major gloria de Deos e venerações que devemos a tam illustres e gloriosos Prelados.

Consta da doação do Ilmo Sr Arceb.o Primas, feita por instrum.to publico na Notta do Tabelião Alvaro de Araujo Barbosa aos 8 de Março deste presente anno de 1717 e como das suas disposições q aceitamos, se precisa a Irmandade do glorioso Apostolo São Pedro a variar de estilo do seu governo e a accomodarse ao uso da capela do Milagroso São Geraldo fazendo as suas funções conforme o sittio, se detreminou q os seus Estatutos se reformassem em parte e por acordão q se fez no libro dos termos deste anno a folhas 57 se convocou a Irmand.e para elegerem seis irmãos q reformassem os dittos Estatutos na parte q lhes parecece».

Abstract:

This work sums up the ceremonies of the Holy Thursday pageant held in Braga, as well as other devotions connected with lent term carried out by the Brotherhood of Mercy. A few alterations introduced throughout the times either permanently or occasionally, reveal the social and cultural behaviour most characteristic of the time in addition to showing the religious and political influences exerted by the establishment.

When the processions callin on God's help for the improvement of weather conditions have taken place in Braga, the above mentionaed Brotherhood of Mercy used to work together with the Cathedral's College of Canons in carrying out those devotional events.

Maestras iletradas

No cursaron estudios universitarios, no tuvieron profesores ni preceptores para iniciarlas en el cultivo del intelecto. Lo que aprendieron a nivel humano fue por autodidactismo. Pero agradaron a Dios, y Él les mostró la auténtica Sabiduría; permitiéndoles traspasar las fronteras de lo material y acceder a realidades que por inaccesibles para el común de los mortales, con frecuencia son tachadas de ilusorias.

Dios las llamó y su respuesta fue un SÍ rotundo. Lo sintieron tan próximo en su lejanía que no escatimaron esfuerzos para alcanzarlo. Se detuvieron a contemplar la trayectoria de su vida hasta ese momento vocacional y la consideraron indigna, sucia, empecatada. Entonces se dedicaron perentoriamente a limpiar el alma por el camino de la penitencia y la mortificación o – lo que es lo mismo – siguieron la *vía purgativa*. Para no desfallecer, tuvieron que alimentar su espíritu con la oración, meditación e imitación de Cristo, que las introduciría por el atajo alternante de la *vía iluminativa*. Ambas sendas, recorridas con el amor y humildad gratos al sublime Amador, confluyen en una meta que hará livianas todas las dificultades futuras hasta concluir la vida terrenal: esa meta anhelada por todos es la *vía unitiva*.

Sin pretensiones de aportar nada nuevo, sino como mero planteamiento dentro de la inabarcable problemática del espíritu, someto a su consideración algo que ha suscitado mi curiosidad en horas de reflexión y lectura: cómo ante la indiscutible validez de su magisterio, la difusión escrita del mismo conlleva atestiguar de manera más o menos explícita, el milagro manifiesto de Dios en una inteligencia humana, que admira más si es femenina.

A lo largo de los siglos, son muchas las transmisoras de esa Sabiduría que no se aprende en los libros sin que medie la «chispa» de la Gracia. La mayoría de ellas carecieron de una cultura básica elemental y hubieron de ser autodidactas a la hora de adquirir los rudimentos precisos para satisfacer sus ansias de conocimiento.

En el Kempis se dice por boca del Maestro de maestros:

«Yo soy el que enseño al hombre la ciencia y doy más claro entendimiento a los pequeños, que ningún hombre puede enseñar.

«Al que Yo hablo, luego es sabio y aprovecha en el espíritu. [...]»

«Yo soy el que levanto en un punto el humilde entendimiento, para que entienda más razones de la verdad eterna que si hubiese estudiado quince años. [...]» (Imitación de Cristo, Tercer tratado, Cap. XLVIII)

La verdad de este aserto se patentiza en múltiples mujeres, a través de todos los tiempos; pero, ¿qué ocurre con la transmisión de su magisterio?

Así como los hombres de reconocida sapiencia espiritual, ya en vida, veían difundir sus escritos dentro de la mayor extensión espacial posible, las mujeres exponían inicialmente su mensaje mediante comunicación oral, o – si acaso – a través de lo que he dado en llamar «literatura sumergida», limitada a ámbitos reducidos de confidencialidad. A su muerte, evidenciada la validez doctrinal, se procuraba fijarlo por escrito, siendo los promotores autoridades masculinas.

En las épocas y espacios geográficos de las «maestras» que he seleccionado para este trabajo, la fijación manuscrita o impresa de sus obras conlleva el planteamiento de una justificación convincente, que parece apoyarse en Jesucristo cuando exclama: *«Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y discretos y las revelaste a los pequeñuelos»* (Mateo 11, 25). Por supuesto, las mujeres de entonces se consideraban incluidas entre «los pequeñuelos».

La versión castellana del *Llibre de les dones*, de Francesc Eiximenis, publicada en Valladolid en 1542 bajo el título de *Carro de las donas* (se dedica a la reina doña Catalina de Portugal), ante el argumento de que «la mujer es de menor dignidad que el varón», suscita la duda entre «algunos doctores» sobre «si las mujeres que fueren a la Gloria, si tendrán allá la misma figura que tenían aquí, o si les será mudada en figura de varón» (L. I, Cap. XIII).

Conforme con que las mujeres aprendan a leer (L. II, Cap. XXVI), evoca a la reina Constanza (posiblemente la hija de Alfonso VIII), quien *«reprendía a los hombres que decían que por escusar las hijas de muchos males y peligros las vedaban que no supiesen leer ni escribir, y también lo vedaban a sus mujeres, diciendo que les era ocasión de mal. Antes, era esta buena reina de opinión que lo debían aprender, porque con saberlo alcanzaban a ver los buenos dichos y doctrinas de los santos; y las maravillosas escrituras y ejemplos de las santas y devotas mujeres pasadas, siervas y amigas de Dios»*. En cuanto al aprendizaje conveniente para la doncella, considerando que *«ha de tener maestra hasta que se case o la ponga Dios en estado para su servicio»* (L. I, Cap. XXXV), sus principales maestras – no maestros – han de ser la Santísima Virgen y la virtud de la caridad, que cuenta con un modelo ejemplar en santa Cecilia.

Me valgo de la misma obra para presentar la primera de las maestras, que he seleccionado para esta reflexión.

Ángela de Fulgino – o Foligno – (Siglos XIII-XIV)

Constituye un modelo ejemplar para Eiximenís, que la incluye en el Libro III, dedicado a las viudas. En el capítulo XIV argumenta *«cómo la devota viuda cristiana debe seguir antes la vida contemplativa que la activ»*; y en el XVII *«se ponen algunos notables acaecimientos y vida que pasó la bienaventurada viuda santa Ángela de Fulgino, para ejemplo de las buenas viudas»*.

La llamada, o vocación, de Ángela de Fulgino se produjo cuando aún vivía atada por lazos afectivos familiares y obligaciones inherentes a su condición de hija, esposa y madre.

Fruto de la contemplación ante la Cruz, fue «alumbrada y enseñada» de la necesidad que tenía de despojarse de todo lo terrenal, así como de sí misma, para consagrarse más libremente a Jesucristo. Su respuesta inmediata de desasimiento coincidió simultáneamente con la pérdida sucesiva de madre, marido e hijos. Ya nadie impediría su nueva andadura.

El *Libro* de Ángela de Fulgino, que muerta ésta se encargó de coordinar y estructurar uno de los discípulos franciscanos, Fray Arnaldo, había sido dictado por ella misma. Su contenido queda claramente reflejado en la Introducción, donde se dice cómo *«trata del proceso por donde nuestro Señor la guió»*; los dieciocho «pasos o escalones» que constituyeron la base de su ascesis; las «consolaciones» recibidas, tanto de Dios como de sus hijos espirituales; y, lo que es más importante a nuestros efectos, *«trata de la doctrina y enseñanza de esta santa madre, en que nos muestra el verdadero camino para cómo podamos seguir las pisadas de nuestro Redentor. La cual doctrina es toda sacada de aquel libro de la vida escrito de dentro y de fuera, que es Jesucristo nuestro Señor, Dios y hombre verdadero»*.

Los dieciocho pasos o escalones (cada uno de los cuales constituye un capítulo) corresponden claramente a las vías purgativa e iluminativa. A partir del capítulo XX, vemos cómo Ángela de Fulgino se va adentrando por la vía unitiva. Entre los capítulos que pudiéramos llamar doctrinales, cabe destacar:

Cap. LII. «De su doctrina y enseñanza de esta santa. Primeramente, cómo se pueden conocer y haber certidumbre sobre que Dios venga en el ánima».

Cap. LVII. «Del recogimiento del alma». Es uno de los más largos y elocuentes respecto a la espiritualidad franciscana».

Cap. LVIII. «Del libro de la vida, que es Jesucristo Dios y hombre, en el cual se conoce y enseña y se aprende todo lo que conviene a nuestra salud».

Cap. LXII. «En que trata de la oración».

«[...] y este conocimiento en ninguna manera se puede haber ni alcanzar sino leyendo continuamente en el sobredicho libro de la vida. Conviene a saber, en la vida y muerte de Cristo. Y como la tal lección y doctrina en ninguna manera se puede alcanzar sino por la oración devota y

pura y humilde y violenta y atenta y continua que sea no solamente de la boca, más del corazón y de todas las fuerzas y potencias del ánima. [...]».

Defiende las dos formas de oración: la «corporal» (o vocal) y la «mental». *La primera – dice – no ha de dejarse por la segunda. Conviene la corporal, aunque «hase de hacer con atención [...]». La oración mental corta la lengua que no puede hablar; y en tal y en tanta manera el ánima está llena de Dios, que no se puede ocupar ni pensar otra cosa sino cerca de Dios. Y por eso de esta oración mental viene a la supranatural.»*

Cap. LXIII. «Que trata de la virtud de la humildad».

«Sin la humildad, vana es y sin fruto la oración. [...]»

Cap. LXIV. «De la virtud de la caridad».

«La caridad y el amor de Dios es la mayor de todas las virtudes [...]» (Es uno de los capítulos más largos).

El capítulo LXX contiene su «testamento y postrera amonestación». En él queda claramente explícito cómo, a instancias del Maestro divino, quiere que su mensaje, su ejemplo de mujer elegida por Dios, trascienda y perdure para bien de otras muchas almas:

«[...] Y como yo os prometí, no quiero llevar conmigo a la sepultura lo que os puede a vosotros aprovechar, y lo que quiero decir no lo digo de mío, todo es de Dios y él me lo manda decir; porque plugo a la divina bondad darme a mi cuidado y solicitud de todos sus hijos e hijas, que son en este mundo allende y aquende la mar; y yo los guardé como pude, y me dolí por ellos, y más son muchos los dolores que por ellos sufrí [...]».

Ángela de Fulgino sintió a sus discípulos como hijos. Este carisma de madre-maestra es común a todas las mujeres que en su incondicional amor a Dios alcanzan la cima de la mística y consecuente dominio de la Sabiduría sobrenatural.

Su muerte se produce el 4 de enero de 1309. El deseo de Ángela, eco de la voluntad divina, se cumpliría ampliamente.

Fray Arnaldo expone en el primero de los dos prólogos incluidos en el libro:

«Porque la inflación del saber mundano terreno y diabólico del soberbio espíritu de aquellos que dicen mucho y hacen poco, quédase confuso por la sabiduría eterna de Dios, despertó Dios una muger de estado seglar, obligada al mundo y a su marido, enlazada con hijos y riquezas, simple en saber, flaca de fuerzas, mas por la virtud infusa en ella divinalmente por la Cruz de Jesucristo Dios y hombre, rompió los lazos del mundo y subió a la altura de la perfección evangélica y a la perfecta y muy sabia sabiduría de la Cruz de Jesucristo. [...] Y tú, eterno Dios, [...] hiciste loca la sabiduría de este mundo,

cuando contra los varones pusiste una mujer; contra los soberbios, una humilde; contra los engañosos astutos, una simple; contra los letrados, una idiota»¹

Esta salvedad en cuanto a la maravilla que Dios puede obrar en una mujer humilde, simple e idiota, se refuerza con la aseveración que hace el mismo prologuista:

«[...] E yo en todo este libro no añadí ninguna cosa a sus palabras; pero muchas cosas dejé de escribir; porque no las podía comprender con mi entendimiento. Otrosí, fueron examinadas todas estas cosas, disponiéndolo nuestro Señor, por dos frailes menores dignos de fe [...]; fueron así mismo examinadas todas estas cosas por el señor Jacobo de Columpna y por ocho frailes menores, letrados muy famosos [...].»

El magisterio de Ángela de Fulgino traspasó las fronteras de Italia. En España entró por la puerta grande, a instancias del Cardenal Cisneros, traducido al romance bajo el título de *Libro de la bienaue[n]turada sancta Angela de Fulgino: en el qual se nos muestra la verdadera carrera p[ar]a seguir las pisadas de nuestro rede[m]ptor y maestro Jesuchristo*. Toledo, 1510.²

Un siglo más tarde, Francisca de los Ríos, adolescente que frisa los trece años, acomete la traducción de la obra latina, creyendo – según ella misma explica – que no existía ninguna versión en castellano. La dedica a la que más tarde sería reina Isabel de Borbón, por entonces Princesa de España. Se publica en Madrid, en la Imprenta de Juan de la Cuesta, el año 1618. En la aprobación de fray Baltasar de Ajofrín, fechada a 27 de febrero del mismo año, se pone de manifiesto cómo «consumados maestros de espíritu hallarán mucho que aprender».

Catalina de Siena (Siglo XIV)

Otra italiana, Catalina de Siena (1347-1380), también terciaria («mantellata»), recibe muy niña aún la llamada del que Es, y se incorpora a las Hermanas de la Penitencia de Santo Domingo en 1363, no sin reparos de las propias «mantellate», que originariamente habían sido todas viudas.

La que merecería el título honorífico de doctora de la Iglesia, concedido por primera vez a una mujer, quiso dejar bien clara la fuente de su magisterio experiencial y revelado:

¹ La primera acepción de «idiota» en el *Diccionario de Autoridades* es «el ignorante, el que no tiene letras» otra: «hombre plebeyo o del vulgo» como derivada de la voz griega «idiotis». Eiximenis tuvo muy presente este prólogo, del cual copia algunos fragmentos casi literalmente. Así: «[...] contra los varones soberbios pones una humilde mujer; contra los hombres engañosos y astutos pones una mujer simple; contra los letrados, una mujer sin letras».

² Corresponden a esta edición los textos, que he transcrito, actualizándolos para una más fácil lectura. Así procedo con las demás transcripciones (excepto los títulos, que reproduzco literalmente). No obstante, respeto algunos giros y formas de expresión que considero aproximan al autor y a su tiempo.

«[...] Nada de cuanto se refiere a la vía de la salvación me ha sido enseñado por ningún hombre o mujer, sino exactamente por el mismo Señor y Maestro, el Esposo precioso y dulcísimo de mi alma, Jesucristo, bien por medio de su inspiración o bien hablándome [...]»³.

Y en otra ocasión afirma:

«Vi los misterios de Dios, que ningún viviente puede repetir, porque la memoria no le acompañaría, ni hallaría palabras adecuadas para explicar cosas tan sublimes. Fuese la que fuese la palabra que dijera, permanecería tan distante como el barro lo está del oro.» (*Capua, Libro II, Cap. VI, 213*)

Su devoto discípulo y biógrafo Raimundo de Capua, en la deliciosa biografía que de ella nos dejó, dice que si era elocuente escribiendo aún fascinaba más escucharla.

Catalina, como tantas otras, obedeció el imperativo ineludible de transmitir cuantos conocimientos sobrenaturales iba adquiriendo merced al magisterio divino: «[...] Casi dos años antes de morir le fue revelada por el cielo una tal claridad en la Verdad que Catalina se vio obligada a difundirla por medio de sus escritos; por ello rogó a sus amanuenses que, apenas se dieran cuenta de que entraba en éxtasis, estuvieran preparados para transcribir todo lo que saliera de su boca» (*Capua, Libro III, Cap. III, 349*).

Como hombre culto, versado en letras, Raimundo de Capua pone de relieve la perfección lingüística y literaria con que la singular «mantellatta» expresa los profundos contenidos de su mensaje: «Si alguien examina el libro que ella compuso en su propia lengua, ciertamente bajo el dictado del Espíritu Santo, ¿cómo podrá imaginar o creer que ese libro fuera escrito por una mujer? El modo de expresarse es sin duda sublime, hasta el punto de que apenas se puede hallar un modo de hablar en latín que corresponda a la altura de su estilo; yo, que me esfuerzo en traducirlo, lo experimento cada día. Los conceptos que contiene son tan altos y profundos que si los oyéramos en latín los creeríamos más de Aurelio Agustín que de cualquier otro [...]» (*Capua, Prólogo, I, 8*).

Como discípulo de su hija de confesión, Raimundo de Capua evidencia el carisma de madre-maestra, que acabo de resaltar al referirme a Ángela de Fulgino: «En consecuencia, todos nosotros llamábamos madre a la Virgen, porque ella era verdaderamente para nosotros la madre que, sin lamentos y sin inquietud, nos paría de día en día del seno de la mente, esperando hacernos a imagen y semejanza de Cristo, y nos nutría asiduamente con el pan de la sana y útil doctrina.» (*Capua, Libro II, Cap. XI, 301*).

³ En Beato Raimundo de CAPUA, *Santa Catalina de Siena*. Barcelona, 1993, Libro I, Cap. IX, 84. Los textos están tomados de esta edición de la *Legenda Maior*, que estimo es la última castellana. Citaré en lo sucesivo a renglón seguido por "*Capua, Libro ..., etc.*»

Y como tal madre, Catalina a la hora de su muerte – igual que acabamos de ver en Ángela de Foligno – cuida con solicitud de esos hijos que van a sentirse como ovejas sin pastor. Intentará dejarles lo mejor de sí misma; además de la confianza en su protección desde el más allá:

«Apenas la virgen presintió, quizá no sin una revelación divina, que se le acercaba la hora de la muerte, reunió en torno a ella a toda la familia que le había dado el Señor y que la había seguido hasta Roma.

«Tuvo lugar un largo y memorable coloquio en el cual los exhortó al provecho de las virtudes [...]»

«Concluyó sus palabras con el precepto del Salvador, exhortándolos humilde e insistentemente a amarse los unos a los otros [...]. En el amor, decía, demostrarían verdaderamente ser y querer continuar siendo sus hijos espirituales» (Capua, Libro III, Cap. IV, 360, 362)

Muere el 29 de abril de 1380; es elevada a los altares el 29 de junio de 1461, por el Papa Pío II.

En España, ya había entrado mediante la liturgia, los sermones y algún manuscrito, cuando en los albores de la imprenta, el año 1499, sale en Valencia de los talleres del alemán Cristóbal Cofman una biografía traducida de la Crónica de San Antonio de Florencia; a Castilla llegará doce años más tarde, a instancias del Cardenal Cisneros que elige nuevamente para esta edición al impresor Arnao Guillén de Brocar: *La vida de la bienaventurada Sancta Caterina de Sena trasladada de latin en castellano por el reuerendo maestro fray Antonio de la Peña de la Orden de los predicadores. Y la vida de la bienaventurada Soror Joana de Orbieto: y de Soror Margarita de Castello*, Alcalá de Henares, 1511. Esta traducción sí corresponde a la *Legenda Maior*, de Raimundo de Capua.

En el prólogo, que el traductor dedica al Cardenal, dice refiriéndose a los «sabios de aquella sabiduría que es terrena, animal y diabólica, pues con ella no procuran salvo riquezas, deleites y honras»:

«[...] El Señor, en confusión de ellos y por su poco fervor y mucho descuido que tienen [...], para mostrar su omnipotencia elige pajas delgadas con que ablande las gruesas barras de acero, [...] pone y levanta en su santa Iglesia mujeres flacas y aún niñas, que les hagan ventaja y vergüenza, como aún algunas veces hizo en la ley vieja, que en defecto de los varones puso mujeres que juzgasen y governasen el su pueblo de Israel. [...]»

En 1512, Cisneros vuelve a promover la difusión catheriniana, dando a imprimir a Guillén de Brocar la *Obra de las epístolas y oraciones de la bienaventurada virgen sancta Catherina de Sena de la Orden de los Predicadores. Las quales fueron traduzidas del toscano en nuestra lengua castellana por mandado del muy Illustre y Reuerendíssimo señor el Cardenal [...]*

Obra de gran influencia para el espíritu de la pre-reforma, es un fiel exponente de la doctrina de esta santa doctora. Aconseja constantemente a sus destinatarios que se ejerciten en la virtud de la paciencia, de la humildad y en el amor a Cristo crucificado, unido al amor al prójimo, como base del progreso espiritual. «*En Dios concebimos las virtudes y en el prójimo se paren*» – dice en su Epístola 193, dirigida a otra dominica.

Es curioso observar cómo las dos santas italianas, promovidas por Cisneros en el siglo XVI, en el XVII serán impulsadas por dos mujeres. De Ángela de Fulgino, ya he citado la traducción que hace Francisca de los Ríos; la vida de Catalina de Siena es poemizada por Isabel de Liaño, quien al parecer contó con muchas dificultades para publicar su obra. Ella lo atribuye a ser fémica, puede que aún influyera más su discutible númen poético. Al fin saldrá a la luz en Valladolid el año 1604, bajo el título de: *Historia de la vida, mverte, y milagros de santa catalina de Sena, diuidida en tres libros. Compuesta en octava rima por doña Isabel de Liaño natural de Palacios de Campos; dirigida a la Reyna Nuestra Señora doña Margarita de Austria.*

Juana de la Cruz Vásquez. «La Santa Juana» (Siglos XV-XVI)

La que merecería el apelativo de «La Santa Juana» por consenso popular, ya en vida, vino al mundo en España el año 1481, en un pueblecito llamado Azaña – hoy Numancia de la Sagra – de la provincia de Toledo. Sin que haya podido constatarse documentalmente, se fija su nacimiento el 3 de mayo; quizás porque sí se sabe que profesó, fue elegida abadesa y murió ese mismo día en que se celebra la festividad de la Santa Cruz.

Apenas contaba siete años cuando quedó huérfana de madre. Tal vez fue esta carencia y consecuente desamparo lo que decidió su incorporación al beaterio de Santa María de la Cruz de la villa de Cubas en torno a los quince años, bajo el apellido religioso «de la Cruz», que abrazaría para mejor abrazar a Cristo. Por otra parte, conviene tener en cuenta que – según la tradición – la Cruz de este Monasterio de Santa María de la Cruz y de la Santa Juana de Cubas, fue colocada por la Virgen, tras aparecerse a una pastorcita llamada Inés. Aún hoy numerosas personas confiesan que su proximidad les provoca reacciones extrañas. Así pues, en el caso de la «Santa Juana» diríase que su elección imprime carácter.

Juana de la Cruz tuvo que leer necesariamente las vidas de Ángela de Fulgino y Catalina de Siena, publicadas por el Cardenal Cisneros; hasta me atrevo a afirmar que él mismo se las enviaría. Para la predicadora de Cubas, sería aleccionador el conocimiento de ambas místicas, iletradas como ella, y también maestras merced al magisterio divino. Una de sus lecturas favoritas se sabe que era el *Floretto de san Francisco*, cuya edición sevillana de 1492 fue

recuperada por el Profesor José Adriano de Freitas Carvalho en facsímil (Oporto, 1988).

Dentro de la vida conventual, las especiales condiciones que demuestra Juana de la Cruz a través de los distintos oficios que va desempeñando, culminan en su elección como abadesa en 1509, antes de la edad reglamentaria. Contaba veintiocho años. Ese momento cumbre coincide con el apogeo de su actuación como predicadora, que recoge – al menos en parte – el «*Conhorte*» (o Conforte), cuyo título evidencia el propósito que la mueve.

Tras una serie de fenómenos psicossomáticos decisivos para su definitiva conversión espiritual, entre los que se incluye un mutismo transitorio, hacia los veintiséis años comenzó a manifestarse en Juana el don de la predicación, quizás porque esa era la forma en que Dios quería que transmitiera su magisterio.⁴

Instrumento fiel al servicio de la voluntad divina, Juana de la Cruz se consideró «trompeta» o «flauta» de Dios, y en cuanto tal aceptó difundir la fe de Cristo ruidosamente, como mejor la percibiera el pueblo, de forma que retumbara con fuerza en los oídos y se grabara en los corazones. Era necesario que las gentes sencillas sintieran la necesidad de gozar con las delicias sobrenaturales haciéndoselas accesibles, palpables, placenteras.

El caso de Juana de la Cruz tenía que resultar llamativo, por cuanto generalmente eran las mujeres quienes se nutrían de la enseñanza que vertían en sus sermones oradores masculinos. Pero, por otra parte, si bien la oratoria sagrada contaba con grandes y elocuentes predicadores en la Corte y diversos ámbitos urbanos, el campesinado carecía de sermoneadores que llevaran a su comprensión lo que el analfabetismo les impedía conocer. De ahí que el papel desempeñado por la predicadora de Cubas durante trece años cubriera, aunque en muy pequeña proporción, uno de los espacios geofísicos más necesitados de esta falta de apostolado.

¿Qué comunicaba esta lugareña en sus sermones? ¿Conocía las Artes de predicar? Las conociera o no, transmitía lo que Dios le inspiraba: «*Y dijo su Divina Magestad que cada vez que viene a hablar en esta voz, venía con gran deseo de salvar a todos y con gran caridad y amor que tiene con todos los hijos de los hombres*» (*Conorte*, XLII, 15)⁵. Nada más lejos de su intención que hablar por sí misma como exégeta o teóloga, aunque ser instrumento sonoro portador del Verbo divino suponga mucho más.

⁴ Catalina de Siena también gozó de este don: «*El Señor la había dotado de un lenguaje muy erudito, para que supiese hablar en todo lugar. Sus palabras ardían como pequeñas llamas y nadie, escuchándola, podía sustraerse al calor de aquellas palabras inflamadas*». (Capua, Prólogo I, 8-9)

⁵ Libro del Conorte, que es el que se escribió de los sermones que predicava Santa Juana estando elevada. Real Biblioteca de El Escorial, Mss. J-II-18. Véase infra, nota 10.

Un testigo contemporáneo, el padre Francisco de Torres, a quien me referiré más adelante, aporta el siguiente testimonio: «[...] enseña, mueve y deleita más que todos los elocuentísimos oradores, en un estilo humilde y llano según la costumbre del Espíritu Santo». ⁶

De hecho, pronto su auditorio se amplió e hizo tan heterogéneo que, además de los parroquianos lugareños y personas de fe ahítas por escuchar mensajes divinos, comprendía los personajes de mayor relevancia, encabezados por el Cardenal Cisneros y el emperador Carlos V.

La santa Juana, por inspiración o de manera inconsciente, utilizó además todos los recursos esenciales para ganar el corazón humano, propios de su condición femenina: sensibilidad para la captación de detalles, intuición, sutilidad y la ternura tan necesaria a todo ser vivo.

¿Cómo no iban a conmovirse los corazones de quienes la oían relatar como sigue el Misterio de la Encarnación?:

E nuestra Señora, oyendo las palabras del Ángel, esforzóse mucho e alegróse diciendo: «Aunque yo no sea digna de tan grande bien, pues me dices que tengo de permanecer siempre virgen, e lo que de mí naciere ha de ser santo, venga luego». E hincó las rodillas, e alzó las manos al cielo con grande fervor e humildad, diciendo: «Ahé la sierva del Señor, sea hecho en mí según tu palabra e su santa voluntad». E así como acabó de decir estas palabras, luego entró toda la Trinidad en su vientre virginal. E primeramente entró el Padre a aparejar la morada del Hijo; e luego entró el Hijo a vestirse la humanidad, e luego entró el Espíritu Santo a formar e edificar el cuerpo. E primeramente pensó el Padre en su memoria cómo se edificaría aquel sagrado cuerpo; e luego vino la Sabiduría e Discreción, que es el Hijo, e parió la Palabra, diciendo: «Desta manera se hará». E luego se movió el Espíritu Santo, el cual es las fuerzas e voluntad del Padre y del Hijo; y empezó a edificar un cuerpecito de niño muy blanco e purísimo: y edificóle unos ojos, los más lindos e amorosos e misericordiosos, que nunca jamás fueron ni serán; e unas narices las más lindas e afiladas que nunca se viesan; e una boca, la más dulce e graciosa que jamás hubo ni habrá; e unos brazos e manos, las más lindas e delicadas que nunca hombre tuvo ni tendrá. E unas piernas e pies, los más tallados e lindos que se podían decir ni pensar. E así le edificó e formó en aquel sagrado cuerpo de nuestro Señor Jesucristo los más lindos miembros e facciones que nunca criatura tuvo. E por eso es dicho de Él que es más hermoso sobre todos los hijos de los hombres. [...] (Conhorte I, 5) E así como nuestra Señora tornó en sus sentidos e se sintió preñada fue tan grande e admirable el gozo que ella hubo que no se podría comprehender ni decir ni pensar. E tan gran deleite e consolación recibía cuando sentía bullir el niño

⁶ Cita tomada de Annie FREMAUX-CROUZET: Alegato en favor de «las mujeres e idiotas»: aspectos del franciscanismo feminista en la *Glosa* de Francisco de Torres a *El Conorte* (1567-1568) de Juana de la Cruz, p. 111 (Separata del libro *Homenaje a José Antonio Maravall*, 1986)

Jesús en el vientre que hincaba las rodillas e ponía las manos adorándole e abajaba la cabeza deseándole besar [...]» (Conhorte, I, 8).

Juana, consciente defensora de su condición femenina, contempla con embeleso cómo Dios elige una mujer humilde y sencilla para encarnarse en ella, haciéndola partícipe de uno de los misterios más sublimes de la creación. A partir de la Virgen María, la mujer virgen alcanza valores de maternidad trascendente; con ella se evidenciará que ser madre está por encima del acto carnal, que con o sin él se puede alcanzar esa categoría; o, dicho de otra manera, que simplemente por él no se es madre. A partir de María, habrá muchas madres en Cristo, como lo fueron las seleccionadas para este análisis.

Su experiencia del amor de Dios, Amor perfecto y absoluto – al que no cabe atribuir ninguno de los condicionantes propios de la naturaleza humana – le infunde un criterio universalizador. De ahí que con magistral sencillez intente llevar a los corazones el convencimiento de que *«Dios es de tal condición que si por hijo le quiere recibir cada persona en su ánima, por hijo se da y Él nacerá en cada uno de los corazones que le recibieren [...]». E si el ánima le quiere y desea en esposo e amigo y en compañero o hermano, por semejante se les da, para que le gozen e gusten las sus dulcedumbres. E si le desea en padre e socorro e amparo, por semejante se le da e defenderá cualquiera ánima que debajo de su defensión e amparo se pusiese»*. (Conhorte, XIII, 8). Y en otro sermón en que parece querer acercar aún más el mensaje divino al oído humano, transmite: *«E dijo el Señor [...]: E todos los que me quisiéreis en padre, en padre me hallaréis. E los que me quisiéreis en madre, en madre me hallaréis. E los que me quisieren en esposo, en esposo me hallarán. E los que me quisieren en hermano, en hermano me hallarán. E los que me quisieren en amigo o prójimo o compañero, por semejante me hallarán [...]»* (Conhorte, 62, 9).

El beneplácito del Cardenal Cisneros frente a esta figura femenina del franciscanismo se pone de manifiesto al nombrarla párroco de la parroquia de Cubas el 9 de marzo de 1510, nombramiento que sería revalidado mediante confirmación del papa Julio II el 4 de julio y por decreto del propio Cisneros a 28 de diciembre del mismo año. Pero ni el aplauso ni el éxito envanecerían a la sierva de Dios. Su bien asimilada espiritualidad de la prerreforma y, sobre todo, la sabiduría que le había comunicado el Maestro de maestros, la mantuvieron en la templanza de la escucha respecto a posibles mudanzas. Juana sabía que no debía dejarse envanecer por la gloria ni aniquilar por la adversidad. En efecto, pronto la salpicaron una sucesión de convulsos acontecimientos, que desembocarían en la Contrarreforma o más bien Reforma contraluterana. La hipersensibilidad que brota como consecuencia de ciertas desviaciones «alumbradistas» influye para que se mire con recelo a los místicos, elementos raros al fin para el común de los seres humanos.

Juana de la Cruz acabó por verse relevada alevosamente del cargo de abadesa, que volvió a ostentar de nuevo cuando su cuerpo se había paralizado.

Ya sólo la sostenía el espíritu. Pero desde la invalidez física siguió contando las maravillas de Dios y testimoniando cómo una mujer iletrada, de origen humilde, había podido convertirse en portadora de sabiduría trascendente.

Entre sus contemporáneos, tuvo un gran defensor en el franciscano Francisco de Torres, quien glosó el *Libro del Conorte*.⁷

Fray Francisco admira la doctrina teológica de Juana de la Cruz, que dice «*se la dio el que sólo es maestro de todos*» (fol. 138b). Sostiene ponderativamente cómo «*esta simple lo sabe todo, ninguna cosa por alta y profunda que sea ignora*» (fol. 196b). Abunda en los juicios manifestados respecto al magisterio de Ángela de Fulgino y Catalina de Siena, como elegida para castigar a los intelectuales ensoberbecidos. Confiesa abiertamente su fe en lo que transmite, hasta el extremo de afirmar: «*Quisiera más sus letras y su espíritu y vida que no la mía*» (fol. 38b). Y en otro lugar del texto: «*Esta bendita sea mi maestra*» (fol. 160b).

Su vida se divulgó profusamente en letras de molde hasta nuestros días, desde la biografía del Padre Daza (1610)⁸ hasta la reciente y deliciosa de la franciscana María Victoria Triviño⁹. Su obra, sin embargo, no se dio a la imprenta hasta nuestros días. Al fin, este año ha salido a la luz el *Libro del Conorte*, en una completa y minuciosa edición crítica realizada por Inocente García de Andrés y publicada por la Fundación Universitaria Española.¹⁰ Fray Francisco de Torres había expresado su confianza de que los sermones acabarían por imprimirse «con letras de oro»; pues bien, si esta edición no alcanza tal riqueza ornamental, María Victoria Triviño anuncia en su citada biografía como se «está preparando el sermón de la Encarnación [...] en una magnífica edición de lujo, tan hermosa como pocos textos han merecido en las artes gráficas. Podrá sacar oro quien quisiera».¹¹

⁷ Las glosas, tanto de éste como de otros dos censores: el también franciscano Francisco Ortiz y un detractor anónimo, están hechas sobre el manuscrito referenciado en nota 5. Las citas dadas a continuación corresponden al mismo. Se indica folio y columna.

⁸ Obviamente, me refiero a las biografías impresas que se escribieron con posterioridad a su muerte. En realidad, la primera y más valiosa es la que dictó Juana de la Cruz a su amanuense y hermana conventual María Evangelista. Constituye una curiosa combinación de autobiografía-biografía. Se conserva manuscrita en la Biblioteca del Monasterio de El Escorial, bajo el título: *Comienza la Vida y fin de la bienaventurada virgen Sancta Juana de la Cruz, monja que fue profesora de quatro botos en la Orden del señor san Francisco en la qual vivió perfeta y sanctamente* (letra de finales del siglo XVI, 137 fols.; signatura K-III-13).

⁹ *Mujer, predicadora y párroco. La Santa Juana (1481-1534)*. Madrid, 1999 (BAC Biografías, 1). Como podrá observarse, inicia una nueva colección de la BAC.

¹⁰ Inocente GARCÍA ANDRÉS: *El Conhorte: Sermones de una mujer. La Santa Juana (1481-1534)*. 2 vols. Madrid, 1999.

¹¹ M^a Victoria TRIVIÑO, *Mujer predicadora y párroco*, 248.

Teresa de Jesús (Siglo XVI)

Al igual que Catalina de Siena – a la que admiró con veneración –, el magisterio de esta otra gran doctora de la Iglesia tiene trascendencia universal. También en ella se ha comentado la escasa formación cultural. Es evidente que su autodidactismo se vio muy favorecido por la afición a la lectura y una inteligencia poco común.

Nadie como la santa fundadora carmelita supo hacer comprensible lo inefable; nadie como ella ha sabido fundir lo excelso y sublime con lo sencillo y cotidiano. En sus escritos, busca la proximidad con el interlocutor. Experimentada en el diálogo vivo e íntimo con Cristo, pretende establecer una comunicación familiar con sus lectores, a los que trata en tono coloquial, como si los tuviera consigo. Pero a la vez, tiene tan en cuenta la comunicación emisor-receptor, que emplea un estilo diferente para adaptar su mensaje a los destinatarios. Sirven de ejemplo las dos redacciones de *Camino de Perfección*, pensada una para las monjitas de San José y dirigida la segunda a un auditorio más amplio, lo que resta intimidad.

Cuando Teresa de Jesús escribe *Camino de Perfección* puede decirse que ya ha alcanzado la plenitud espiritual y literaria. Acumula suficientes experiencias como para poder erigirse en maestra de unas vírgenes ilusionadas y prudentes, que desean tener encendidas sus lámparas a la llegada del Esposo. Sus hijas le piden que haga para ellas un libro-guía, porque mientras tienen cerca a la Madre todo se les facilita; estando ausente, surgen dudas y faltan fuerzas.

Este libro de praxis constituye todo un programa de vida: el camino de perfección espiritual, a través de una convivencia comunitaria; pero aún es más. Como bien lo define el carmelita Pablo Maroto: «*El Camino de Perfección es un código de espiritualidad, el libro programático de una Reforma*».¹²

Para transitar tal «camino» la autora propone un instrumento eficaz que conduce a la unión con el Esposo: la oración, médula central de la obra.

Teresa de Jesús es quizás la única, entre las «maestras» de este ensayo, que preparó la edición tipográfica de un libro suyo. En 1578, ella personalmente supervisó una copia de Toledo, que serviría para la primera edición de Évora (1583). No llegó a verla impresa.

Si *Camino de Perfección* representa la ascética teresiana, el *Libro llamado Castillo Interior*, o *Las Moradas* constituye la cumbre de la pedagogía mística.

Lo escribe a instancias del Padre Gracián. En principio, parece que su intención fue ofrecer simplemente un breve y práctico tratado sobre la oración; pero a medida que iba escribiendo, brotaban a borbotones de su pluma las

¹² Daniel de PABLO MAROTO, *Introducción a Camino de Perfección*, Madrid, 1971, 7.

múltiples experiencias acumuladas. Lo único que hace es recoger casi al dictado la evolución ascendente de su espíritu. La infatigable lucha por unirse al Amado, irá dejando en ella huellas imborrables, que será fácil recordar. ¿Inspiración? Otros místicos no han logrado superar la inefabilidad.

Todos ustedes tendrán presente la estructura de esta gran obra alegórica. Cómo el castillo (el alma humana) está habitado por un Rey (Dios) y diversas gentes (las potencias y sentidos). La puerta de acceso es la oración. Una vez dentro, han de recorrerse diversas moradas hasta llegar a esa estancia central donde se encuentra el gran señor, dueño del castillo.

No obstante la profundidad de este tratado, que parece invitar a un lenguaje teológico hermético, abstruso, Teresa de Jesús sorprende con su transparente lenguaje habitual, chispeante a veces, y próximamente afectivo. Todo recurso es válido para esta mujer que, por todos los medios a su alcance, trata de clarificar esa posible comunicación, vivenciada por ella, entre Dios y el hombre. ¿Qué hay, pues, detrás de los medios expresivos que utiliza? La verdad de Dios en ella, que defenderá a todo trance de cualquier interpretación errónea: *«No digo sólo que no digamos mentira [...], sino que andemos en verdad delante de Dios y de las gentes, y así tendremos en poco este mundo, que es todo mentira y falsedad y, como tal, no es durable»* (Moradas sextas, X, 6-7).

Como ya saben ustedes, las «séptimas moradas» constituyen la consumación del vínculo místico. La experimentada maestra se esmera en transmitir a sus hijas los últimos avisos sobre esta experiencia: *«Plega a su Majestad [...] menee la pluma y me dé a entender cómo yo os diga [...] para que entendáis lo que os importa, que no quede por vosotras el celebrar vuestro Esposo este espiritual matrimonio con vuestras almas»* (Moradas séptimas, I, 1-2). *«Es un secreto tan grande y una merced tan subida lo que comunica Dios allí a el alma en un instante y el grandísimo deleite que siente el alma, que no sé a qué lo comparar. [...] No se puede decir más que – a cuanto se puede entender – queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios. [...] Es como si cayendo agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río o lo que cayó del cielo; o como si un arroyico pequeño entra en la mar [...]»* (Moradas séptimas, II, 2-4).

Pero como «santa-puente» que es, con las manos asidas a Dios y los pies en la tierra, alerta: *«Es menester no poner vuestro fundamento sólo en rezar y contemplar; porque si no procuráis virtudes y hay ejercicio de ellas, siempre os quedaréis enanas; y aún plega a Dios que sea sólo no crecer, porque ya sabéis que quien no crece, decrece»* (Moradas séptimas, IV, 9). Y les muestra cómo lo más seguro es no querer sino lo que quiere Dios (Moradas sextas, IX, 16), animándolas a una acción enérgica y vigorosa tras la meta deseable, porque «el amor jamás está ocioso» (Moradas quintas, IV, 10).

Aunque corrieron diversas copias manuscritas, la impresión de esta obra magna no se produciría hasta la edición de las obras completas, de manos de fray Luis de León, en 1588.

¿Qué no podríamos citar aquí en cuanto a críticas ponderativas y reconocimiento doctrinal de esta fundadora? Desde sus contemporáneos, entre los que se me ocurre nombrar a San Pedro de Alcántara y Fray Luis de León, hasta nuestro siglo, en que se la reconoce como primera española doctora de la Iglesia, teólogos, literatos, filósofos y otros muchos intelectuales han admitido la sabiduría de esta «iletrada», que alcanzó la cima del saber teológico-afectivo, erigiéndose en madre y maestra de uno de los puntales de la espiritualidad: la mística carmelitana. Pero tampoco podemos olvidar la sombra inquisitorial que se cernió sobre ella, manteniéndola en actitud de alarma permanente hasta su muerte. Nada más elocuente que la frase tan repetida en el «a-Dios»: «*En fin, Señor, soy hija de la Iglesia*».

María de la Antigua. Clarisa/Mercedaria. (Ss. XVI-XVII)

Me voy a referir ahora a un caso extraordinario y especialmente ejemplar para el tema que nos ocupa. Se trata de una religiosa de origen portugués, por cuanto uno de sus padres lo fue. En la primera biografía, que sobre ella escribió en 1975 el mercedario fray Andrés de San Agustín¹³, éste dice que la madre, Ana Rodríguez, era portuguesa; el padre, Baltasar Rodríguez, extremeño. Sin embargo, fray Pedro de Valbuena, el franciscano que acometió la publicación de su obra, dice que el padre era un «noble portugués, natural de Yelves, y su madre, natural de Badajoz». El mercedario tirsista, padre Luis Vázquez, da fe al primero.¹⁴

Todas las circunstancias que acompañaron en el mundo a María fueron adversas. Nació antes de que sus progenitores recibieran el sacramento del matrimonio, lo que la hizo sentirse concebida en pecado mortal y por ende portadora del mismo. Desde Cazalla, donde había nacido y fue bautizada el 25 de noviembre de 1566, su madre la llevó consigo a Utrera (Jaén). Allí se encontraba Baltasar, con el que contrajo matrimonio en situación de suma pobreza. Ana hubo de trabajar como criada en el convento dominico de Nuestra Señora de la Antigua, de aquella villa. Unas caricias providenciales de la

¹³ *Vida exemplar, admirables virtudes, y muerte prodigiosa de la V. Madre, e iluminada virgen, Soror María de la Antigua, donada que fue de el Convento de Santa Clara del Orden de San Francisco, en la Villa de Marchena, y después Monja en el de las Mercenarias Descalças de la villa de Lora, donde murió.* [s.l.](¿Cádiz?). [s.i.], [1675]. Sólo he conseguido localizar un ejemplar de esta obra en la Universidad Complutense de Madrid, Biblioteca de la Facultad de Filología, Fondos antiguos, signatura 8044.

¹⁴ Luis VÁSQUEZ FERNÁNDEZ, *Sor María de la Antigua (Cazalla, 1566 Mercedarias de Lora del Río, 1617)*, in *Evangelizar liberando (Ensayos de Historia y literatura mercedaria*, Madrid, 1993, 290.

pequeñuela hacia la madre priora, decidieron que ésta se ocupara personalmente de su crianza. Poco tiempo podría protegerla, puesto que dejó de existir en torno a 1573. Por entonces, ya había muerto la madre natural. El padre, casado en segundas nupcias, se hizo cargo de ella cuando contaba alrededor de doce años. Pronto empezó a tratar de su matrimonio, pero no puso objeción al deseo manifestado por la hija de ingresar en un convento. Fue en el de las monjas de Santa Clara de Marchena, como «donada». Tenía María trece años. Hasta 1617, en que le cupo la satisfacción de ingresar en el convento de Mercedarias de Lora del Río, a requerimiento de las mismas, la vida de sor María de la Antigua – como quiso llamarse – fue un calvario ininterrumpido. No cayó bien en la comunidad de Marchena, de ahí que la mantuvieran siempre en el oficio de pinche de cocina, en medio de continuos desprecios y rechazos.

Todo ese cúmulo de circunstancias adversas, bien pudieran calificarse a priori de «sino fatal». Paradójicamente, para la humilde cenicienta que nos ocupa supuso el logro de la gloria sin fin, premio del Rey de reyes, que fijó compasivo los ojos en la humildad extrema de su esclava para enaltecerla:

«[...] *La ciencia de mis pobrecitos despreciados está escondida en el seno de mi Padre eterno sólo para ellos; y así serán ellos solos los verdaderos scientes; porque todas las ciencias y Sabiduría se guardan para los estudiosos de la ciencia del amor. En la fragua de él están todas las revelaciones y tesoros sólo comunicados a los amantes amorosos, que en sólo amarme y conocerse estudian, descuidados de todas las demás ciencias y argumentos dellas, y en ésta sola hallan descanso para sus almas [...]*» (*Desengaño ...*, p. 229).¹⁵

A María le gustaba leer. Confiesa un tanto avergonzada su adicción a la *Diana* de Montemayor, «O Velho». Le costó renunciar a su lectura. Probablemente hubiera leído también *La Celestina* de Fernando de Rojas, de no habérselo impedido la Madre Becerril, una de las pocas monjas que le mostró cariño y comprensión. En cuanto a lecturas piadosas, sentía predilección por la *Pasión* y los Salmos; también se complacía leyendo *Triunfos del amor de Dios*, de fray Juan de los Ángeles. No era capaz de leer mucho tiempo a Fray Luis de Granada; le exigía demasiado. Por otra parte, la trayectoria de su vida interior demuestra que había asimilado la doctrina de la santa reformadora carmelita.

Dios le dio talento para escribir; pero quizás no convenía a sus planes providenciales que ella lo entendiera así. Cómo si le complaciera gozarse en la humillación de criatura tan inocente.

La obediencia le obliga a escribir una obra, imprevisible inicialmente para su poquedad, que llegaría a imprimirse en letras de molde:

«*Hoy día de la Santísima Encarnación comienzo a hacer lo que Dios y vuestra merced me han mandado; y siéntolo de manera que ha sido menester que su Magestad me dijera hoy después de haber comulgado: «Si tanto sientes*

¹⁵ Cito por la edición de 1678, cuya referencia completa se da en el último párrafo de este apartado.

escribir de tu mano las mercedes que te he hecho, ¿qué fuera si las oyeras leer para tu condenación?» [...] Mandóme que solas tres hojas escribiese cada día. Yo pensaba sumarlo en pocas palabras; no me dan licencia» (Desengaño, p. 1).

El título que ha de darle a su libro, también so lo dice el Señor:
 «[...] Este libro [...] se ha de llamar: «Desengaño de Religiosos, y de almas que tratan de virtud. No lo mires como tuyo, que no lo es, hija, sino mío [...]» (Desengaño, p. 228).

Y más adelante, convencida de ser mero instrumento movido por el Maestro divino, confiesa:

«[...] Acabé de entender cuan desnuda estoy de esto que escribo [...]. Se me va diciendo y enseñando cuando lo voy escribiendo, de la suerte que si una persona estuviese notando lo que se ha de escribir, sin que a la que escribe costase más cuidado que el hacer las letras [...]» (Desengaño, p. 194).

«[...] Y estando en la oración me dijo mi Señor: «Hija mía, yo quise que vieses con los ojos de tu cuerpo cómo no tú, sino mi espíritu había sido el Notario de estos escritos. [...]» (Desengaño, p. 242).

Nada es ni puede sin Jesucristo. En Él encuentra respuesta a todo; y, lo que es más importante para su carencia afectiva, solicitud amorosa:

«[...] Yo, ni aún hablar palabra sé, si no es consultada con mi amoroso Maestro Jesús. Esto es tan conocido, que si me preguntan una cosa muy llana, sin que yo interiormente tenga lugar de recogerme a mi dulce y amorosa escuela, no sabré dar más razón que una bestia; mas si hay dificultad y cosas que no puedan caber en la miseria de mi capacidad, como no hay para Él ninguna dificultosa, muéstramelas llanas [...]» (Desengaño, p. 564).

Y en otro lugar:

«Los demás amadores míos tienen a mano sus maestros cuando los han menester en las dificultades que se les ofrecen; mas tú, hija mía, solicitan las entrañas de mi amor tu desamparo y soledad; por lo cual, yo tengo obligación, ya que eres mía, de ser tu Maestro y socorrer tus fatigas y necesidades; por lo cual estoy siempre de muy buena gana contigo, siendo tu solo y único consolador [...]» (Desengaño, p. 732).

«Eres mi hija por gracia, y la tienes contigo, por lo cual te entregué la doctrina de mi pecho [...]» (Desengaño, pág. 631).

Cuando a requerimiento del Convento de la Concepción de mercedarias descalzas de Lora del Río (Granada) consigue ingresar en el mismo, «es recibida con increíble gozo de las religiosas y venerada de todas, conforme al gran concepto que tenían de su virtud y santidad. Era grande el magisterio con que en el breve tiempo que vivió en aquel religioso convento, que solos fueron ochenta y un días, estableció en él los caminos del Señor y la observancia regular con muchos aumentos espirituales. Su vida, sus acciones, sus ejercicios y consejos eran regla infalible para aquellas esposas de Cristo [...]» (Desengaño, Introducción).

Los designios de Dios son inescrutables. La entrada en el convento mercedario de Lora se llevó a efecto el 19 de junio de 1617. Poco le duraría su feliz y acogedora estancia en él. El 22 de septiembre hubo de abandonarlo por exigencias del Esposo, que había engrandecido su humildad con tan significativo broche antes de llevarla consigo. Porque, paradójicamente, quienes la habían despreciado en vida, luego defenderían su pertenencia con denuedo.

En 1678, Fray Pedro de Valbuena logra que salga a la luz en Sevilla (Imprenta de Juan Cabeças): *Desengaño de Religiosos, y de almas que tratan de virtud. Escrito por la V. Madre Sor María de la Antigua, religiosa professa de velo blanco de la esclarecida Orden de Santa Clara, en el Conuento de la Villa de Marchena de la Santa Prouincia de Andaluzia*. En la dedicatoria al rey, dice de la autora cómo «sus palabras son todas para inflamar devotamente el espíritu; porque se hallan tan maravillosamente escritas para la utilidad, con tanta eficacia en las razones para la devoción y con profundidad tan misteriosa en el significar, que se conoce bien que estos escritos de la Venerable Madre son más dictados por el Espíritu divino que fabricados por entendimiento humano [...]». Y en la Introducción pone de manifiesto cómo «para fundar la Iglesia y establecer la Ley Evangélica, [Dios] no buscó hombres sabios ni nobles, eligió unos pobres pescadores [...]. La escritora de estos libros o, hablando con más propiedad, el instrumento por cuya pluma dispensó y administró la Sabiduría divina la doctrina celestial que contienen fue la V. Madre, virgen ilustrada, María de la Antigua [...]».

Mariana de San José (Ss. XVI-XVII)

Coetánea de la anterior, la Madre Mariana de San José nació a la vida perecedera el 5 de agosto de 1568; a la eterna, el 15 de abril de 1638.

De su andadura humana, setenta años, veintisiete transcurrieron en Madrid, donde descansa su cuerpo incorrupto y permanece el aliento de su espíritu en inmortal recuerdo.

Singularmente carismática, su quehacer fundacional despierta un obsesivo interés en la piadosa reina Margarita de Austria, esposa de Felipe III, quien no cesa hasta conseguir llevársela a la «Villa y Corte» para que realice la más importante de sus fundaciones: el celeberrimo Monasterio de la Encarnación.

Según ella misma cuenta en un memorial autobiográfico, que se interrumpe en 1611¹⁶, nació nieta e hija de cristianos fervorosos, tanto, que de mutuo acuerdo sus abuelos fundaron un monasterio para que la esposa e hija del matrimonio se acogieran al mismo, en tanto el marido consagraba el resto de su vida a Dios, haciéndose clérigo. A esta situación obedece el que la madre de

¹⁶ Madrid, Archivo del Real Monasterio de la Encarnación, Leg. 71.

Mariana no saliera del convento hasta contraer matrimonio con Juan de Manzanedo y Herrera, honorable caballero muy del agrado de la familia, que contaba 50 años; María Maldonado y Camargo sólo tenía 14. De este matrimonio nacieron cuatro hijas y dos hijos. María Ana – o Mariana – fue la benjamina de los seis. Pronto perdieron a su madre y en cierto modo al padre, porque se refugió en el sacerdocio. Sólo el hermano menor y Mariana permanecieron junto a él. Muerto éste, cuando debía de contar poco más de ocho años, la huérfana ingresó en el convento de Agustinas de Ciudad Rodrigo. Dejó el mundo a disgusto; con el paso del tiempo, agradecería haber tenido que hacerlo. Lo que en principio percibió como un encerramiento, supondría la apertura de dilatados caminos para su espíritu. Algo que había desdeñado en sus divertimentos mundanales era la lectura. Empezó a cultivarla en el convento. *«Como fui leyendo – cuenta ella misma en su memorial autobiográfico – me comencé a aficionar a buenos libros y a tratar de cosas de espíritu; y, con la buena compañía, obraba el Señor lo que tantas veces había comenzado y yo desbaratado, siguiendo mis pasiones»*. Cita entre sus lecturas favoritas: las *Epístolas* de San Jerónimo; las obras de Fray Luis de Granada; las de Fray Pedro de Alcántara; las *Epístolas* y la vida de Santa Catalina de Siena¹⁷. De esta última comenta: *«con el libro de la vida de santa Catalina pedí a mi tía (monja en el mismo convento) que me dejase traer vestidos blancos, ya que no podía traer el hábito»*. Respecto a Teresa de Jesús, manifiesta cómo procuraba tener siempre a la mano *Camino de Perfección* y *Avisos*. Dispuso del *Libro de la Vida* antes de salir impreso. Comenta con satisfacción: *«creo fue antes que muriese. Ayudóme mucho y conocidamente andaba mejorada cuando le leía»*.

No tardaría en fructificar la semilla sembrada en tan buena tierra. Aún no cumplidos los veinte años, el 9 de febrero de 1588, tomó el hábito en el mismo convento. Pronto acometerá una empresa que la convierte en émula de su admirada guía y maestra abulense.

Llegó a ser Priora en Ciudad Rodrigo; pero, al igual que Teresa de Avila, sus ansias reformadoras ahítas de mayor perfeccionamiento para la vida conventual la impulsaron a fundar la recolección agustiniana. Conseguida la aprobación de su proyecto, se la designa Priora del Convento de Agustinas recoletas de Eibar, haciendo la profesión el 23 de mayo de 1604. A esta primera fundación seguiría la de Medina del Campo ese mismo año, y en 1605 la de Valladolid, *«con harto consuelo de ver hecha aquella casa de la Santísima Virgen con título de la Encarnación»*.¹⁸ Se encontraba en la fundación de Palencia, cuyo convento había recibido el nombre del misterio mariano de la Expectación, cuando fue requerida por Margarita de Austria para fundar en

¹⁷ Seguramente se refiere a la *Legenda Maior* de Raimundo de Capua.

¹⁸ Del mismo Memorial (Cfr. supra, N. 16).

Madrid otro monasterio que también se llamaría de la Encarnación. En éste permaneció hasta su muerte.

Isabel de la Cruz, una de las religiosas que estuvo más tiempo a su lado, la reconoce no sólo como fundadora y «maestra de toda virtud y perfección», sino como «madre verdadera».

Fueron muchas las religiosas que gozaron de su magisterio directo. Junto al lecho de muerte se encontraban treinta, como acreditan los respectivos memoriales orientados hacia un futuro proceso de beatificación, demorado hasta nuestros días. Las treinta plumas expresan unánimemente tanta admiración como amor por su guía espiritual, capaz de orientarlas y conducir las hacia la meta soñada por todas y cada una de ellas. Mariana de San José había sabido incorporarlas sabiamente a un proyecto de vida común, superando las naturales diferencias propias de su distinta condición social y personalidad.

Toda clase de virtudes adornaron a esta singular criatura. Sus hijas ponderan, entre otras, la caridad, humildad, pobreza, obediencia, paciencia, ecuanimidad, mortificación, prudencia... Respecto a su autoridad carismática ponen de relieve:

«Habiale dado su Majestad todas las partes que se requieren para gobernar y encaminar las almas a la perfección, porque se hacía amar y respetar juntamente. Sólo con mirarla causaba reverencia; y esto bien se echaba de ver era nuestro Señor el que se lo infundía, porque de su natural era muy afable y su trato muy llano y gustoso, cumpliéndose en su Reverencia ser amada de Dios y de los hombres. Era tal la fuerza que tenía en sus palabras que allanaba todo lo arduo y dificultoso».

Y en lo que atañe a su inteligencia, afirman:

«[...] Viose bien cómo el Espíritu Santo llenó esta alma de sus dones, y el primero resplandeció tanto que admiraba su saber. Que dijo una persona y ministro en una ocasión que si el Rey nuestro señor tuviera dos hombres del entendimiento de la madre María Ana de San José pudiera gobernar su Majestad otros dos o tres reinos como el suyo».

*[...] Fue rara en todo y tan latina, sin haberlo aprendido, que en las vacantes de Salamanca iban a Ciudad Rodrigo los catedráticos y muchas personas graves a verla y estarse horas hablando con aquel monstruo de entendimiento; y así cuando murió fueron a comprar sus libros como si fuera uno de ellos; y en la Comunidad los leía sin que ellas pudiesen echar de ver era en latín».*¹⁹

¹⁹ Para una mayor información puede consultarse mi artículo: «Etopeya de la Madre Mariana de san José, una mujer carismática» (in *Recollectio* 10 (1987), 45-95), donde figuran tanto éstas como las restantes declaraciones.

El memorial autobiográfico y otros escritos, que quiso destruir²⁰, fueron reunidos en un libro encomendado a Luis Muñoz por la Comunidad del Monasterio de la Encarnación, de Madrid. Salió de las prensas de la Imprenta Real en 1645, bajo el título de: *Vida de la Venerable Madre Mariana de S. Joseph, Fundadora de la Recolectión de las Monjas Agustinas, Priora del Real Conuento de la Encarnación, hallada en vnos papeles escritos de su mano [...]»*. Es admirable comprobar el trabajo realizado por Luis Muñoz, quien no sólo respetó fielmente los textos de la Madre Mariana, sino los que incluye de su hijas de religión; y a la vez completó por sí mismo las lagunas que fue detectando con la correspondiente información, en una labor coordinativa modélica. El juicio que le merecía la fundadora agustina, se resume en estas palabras: «*Muger grande y de valiente espíritu, que recibiendo mucho supo encubrirlo, deseando con una constante humildad sepultar la memoria de su nombre»*, a las que añade la voluntad divina de enaltecer precisamente al que más se humilla: «*Mas nuestro Señor, gran honrador de los que más se abaten, ha movido el santo celo de vuestras reverencias, que con el cordial amor que tienen a su Venerable Madre han procurado, con un gusto y afecto digno de toda alabanza, que conozca el mundo las grandes obras de Dios en la santidad de su gran Madre, y que se manifieste este tesoro escondido [...]»* (Prólogo).

No obstante los diversos estudios y ediciones parciales sobre esta nueva doctora en potencia, aún no ha salido la magna obra que merece la profundidad de su pensamiento y doctrina. Creo se encuentra en gestación, como también lo está su proceso de canonización ya en marcha.

María de Jesús de Ágreda (Siglo XVII)

Toda su vida transcurre dentro del siglo XVII en Ágreda (Soria), donde nace en 1602 y muere en 1665. Después de la mística doctora abulense, quizás sea la autora que proyecta una irradiación más amplia y suscita mayor interés, en cuanto magisterio escrito de contenido místico.

Síntoma evidente de nuestra época, en la actualidad su nombre se relaciona con Felipe IV, merced a la correspondencia que mantuvo con éste²¹.

Si Felipe IV fomentó la amistad de la monja agredense, fue buscando la sabiduría de su magisterio espiritual. Se supone que el monarca conoció todas o gran parte de sus obras ascético-místicas; pero, en cualquier caso, se conoce su gran interés por *La mística ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia y*

²⁰ Había dado orden de quemar todos sus escritos, porque no quería dejar rastro de ella cuando muriera; pero la encargada de hacerlo, María de San Agustín, los fue entregando a otra agustina recoleta, Catalina de la Encarnación, que los ocultó hasta el fallecimiento de la fundadora.

²¹ Como edición más reciente, puede consultarse: *María Jesús de Ágreda. Correspondencia con Felipe IV. Religión y razón de Estado*. Introducción de Consolación Baranda. Madrid, 1991 (Biblioteca de Escritoras).

abismo de la gracia. Historia divina, y vida de la Virgen Madre de Dios. Cuando en 1670 sale este libro en Madrid de la imprenta de Bernardo de Villadiego, deja atrás una gestación dificultosa: dos redacciones entre 1636-1660 y, a partir de este último año, un escrupuloso examen hasta decidir la aprobación de obra tan proclive a desviaciones heréticas, sobre todo en manos de una mujer. Curiosamente, se dice que el rey fue depositario del único ejemplar no destruido de la primera redacción.

Sor María de Jesús ni siquiera llegó a conocer – antes de dejar este mundo – la aprobación dada en 1668 a la segunda redacción; Felipe IV, tampoco († 1665).

En 1965, el erudito investigador José Antonio Pérez Rioja llegó a localizar 222 ediciones en distintos idiomas. «*Se divulgaron por todas partes y ejercieron un influjo más amplio y profundo que los tratados escolásticos en la mente y en el corazón de los fieles [...] Ejerció, asimismo, poderoso influjo en el fervor de los misioneros. Se sabe, documentalmente, por sólo poner un ejemplo significativo, que, al ser desterrado Fray Junípero Serra a las Misiones de Sierra Gorda, el año 1752, se llevó consigo un ejemplar [...]»²².*

Según parece, entre los autores que más influyeron en la trayectoria mística de María de Jesús de Ágreda se encuentran Juan de la Palma, Pedro Manero, Pedro de Arriola, fray Luis de León, san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús. Se sabe, asimismo, que admiraba profundamente a la «Santa Juana», la franciscana del Monasterio de Cubas. Aún se conserva en su convento de Ágreda un retrato de la misma que tuvo en gran estima.

Mucho más habría que contar de esta otra maestra iletrada, que desde muy niña es objeto de experiencias extraordinarias. También muy joven, a los 25 años, la nombraron abadesa en el convento de Concepcionistas franciscanas fundado por su madre natural, con la que ingresó. Para suplir la inexperiencia propia de la juventud contó con la dirección de la Madre celestial, cuyo magisterio fue una constante en su vida.²³

Estuve a punto de no incluirla por lo prolijo que ha resultado este ensayo; pero al final pensé que mejor suprimirla o acortaría alguna de las seleccionadas, ya que la concepcionista agredense supone un ejemplo muy significativo. Para ella, su gran Maestra, la que – cómo acabo de indicar – le aconseja sobre su actuación en la vida conventual, le clarifica los misterios

²² José Antonio PÉREZ RIOJA, *Perfil humano y literario de Sor María de Ágreda*, in *Actas I Congreso Internacional de la Orden Concepcionista*. León, 1988, 262).

²³ Trato con mayor amplitud este tema en la ponencia «María de Ágreda fue también arcaduz» presentada dentro del Curso *La Madre Ágreda: una mujer del siglo XXI (1602-2002)* – Universidad Internacional Alfonso VIII, Ágreda (Soria), 2 a 6 de agosto de 1999. Se inserta en las Actas del mismo, a punto de salir impresas.

sobrenaturales y dicta lo que ha de escribir es directamente la Santísima Virgen, conforme a la voluntad de su divino Hijo:

«Te señalo por maestra a mi Madre y Virgen; ella te industrialará y encaminará tus pasos a mi agrado y beneplácito».²⁴

De ahí que su magna obra escrita, la *Mística Ciudad de Dios*, se produzca merced al magisterio mariano:

«Yo seré tu Maestra – le revela la Virgen tras aceptar la designación de Cristo –. Pero advierte que me has de obedecer con fortaleza y desde este día no se ha de reconocer en ti resabio de hija de Adán. Mi vida y las obras de mi peregrinación y las maravillas que obró el brazo poderoso del Altísimo conmigo, han de ser tu espejo [...]» (MCD, L° I, Cap. I, 7).

Así nació una de las biografías más singulares.

Este testimonio nos presenta a María, la Virgen Madre de Dios, como primera Maestra iletrada de la reflexión que someto a su autorizado criterio.

María Isabel Barbeito Carneiro

Abstract:

The lives of the women studied in this article clearly show that a cultural background is not always the only source for erudition, but, in some cases, this may result from a mystical experience. In spite of the fact that they were all illiterate, their unconditional ascesis led to a persistent desire to reach the unity with God, thus giving them the knowledge to become masters in doctrine. Ángela de Foligno, Catalina de Siena, Juana de la Cruz, Teresa de Jesús, María de la Antigua, Mariana de San José and María de Jesús are examples of women whose levels of erudition corroborate the proposition presented in this study, and at the same time are a testimony of the Virgin Mary's ministry, the first illiterate erudite.

²⁴ *Mística Ciudad de Dios*, L° I, Cap. I, 6. (Cito por la reimpresión efectuada en 1992, que reproduce el autógrafo original, *Mística Ciudad de Dios. Vida de María*, con introducción y notas de Celestino SOLAGUREN. Las citas de los otros textos se darán a continuación de los mismos, abreviando el título mediante las siglas MCD).

Notas

Fr. Pedro Calvo, O.P.: a importância da *Paraphrasis do psalmo* Beati Imaculati in via 118...

O autor, se bem que recordado como um dos muitos homens «ilustres em Letras» do Porto que arrola o Padre A. Rebelo da Costa na sua *Descrição Topográfica e Histórica da Cidade do Porto* (Porto, 1788), mesmo se não deve ter passado de um «ilustre desconhecido» para Sampaio Bruno que o ignora nas páginas dos seus *Portuenses Ilustres* (Porto, 1907)..., é bem conhecido quer pelas «entradas» que Barbosa Machado e Inocêncio F. da Silva lhe dedicaram na suas obras, quer por referências que ao longo dos tempos se lhe foram fazendo. Destas recordemos apenas o «famoso escritor de homilias» que assinalou D. Francisco Manuel de Melo na célebre carta-catálogo ao Doutor Temudo da Fonseca sobre os «autores [portugueses] modernos» que deveriam entrar em essa «Biblioteca Lusitana» que ele, Melodino, andava a tentar organizar... Porém, tanto o Abade de Sever como Inocêncio F. da Silva se lhe lembram as obras, são parcos nos dados que permitam situá-lo – para o dizer com o título de uma obra célebre de um seu contemporâneo – entre *la cuna y la sepultura*. Com efeito, se Barbosa Machado apurou a data da sua profissão – 25. 10.1566, no convento dominicano de Aveiro –, não logrou determinar nem a data do seu nascimento nem a da sua morte. Também Inocêncio I. da Silva – ou Brito Aranha? – só mais tarde reparou que o próprio Fr. Pedro, dirigindo-se «Aos pios, e devotos lectores» da primeira parte das suas *Homilias da Quaresma* (Lisboa, 1627), ao declarar que, então (1627)¹, tinha 76 anos, permitia datar o seu nascimento². No entanto, quer o autor da *Biblioteca Lusitana* quer o do *Diccionario Bibliographico Português* ignoram que ele escreveu uma *Paraphrasis do Psalmo Beati Immaculati in via (118)*, se bem

¹ Todas as licenças do livro estão concedidas entre 1.8. e 19.11. de 1626, sendo esse prólogo de Fr. Pedro Calvo datado de 24.4.1627, o que significa que foi acrescentado à última hora, antes da licença final dos revedores em 27.4.1627 e da taxa de 5.5. desse mesmo ano. Uma excepção ou uma prática aceitável no processo de controle editorial?

² Inocêncio F. da SILVA, *Diccionario Bibliographico Portuguez*, XVII, Lisboa, 1894, 195, onde remete para o vol. IV, 397 da mesma obra.

que não ignorem a obrita, pois a arrolam nos créditos de Fr. Filipe das Chagas. Há, porém, a certeza de que não viram a obra, pois, de outro modo, não a atribuiriam a esse Fr. Filipe que, como o seu nome do século – Filipe Nunes – foi o autor da conhecida *Arte Poetica e da Pintura* (Lisboa, 1635), nem, acertando com o nome do editor e o lugar da impressão (Lisboa, Jorge Rodrigues), lhe errariam a data da impressão (1533 por 1538). Convém, contudo, dizer que a obrinha – um pequeno in 12º de 97mm x 70mm – parece ter andado ausente das grandes bibliotecas particulares, pois de todas as grandes de que se foram publicando catálogos por motivo de venda – Azevedo-Samodães, Ameal, Luis de Monteverde, Ávila Perez, Salema Garção, etc. –, apenas se regista um exemplar, suficientemente descrito, na de J. M. Nepomuceno³ e, mais recentemente (Março, 2000), na de Miguel de Faria⁴. Naturalmente, a Biblioteca Nacional de Lisboa possui um exemplar da obra, porém, em não muito bom estado de conservação (Res. 6042).

Da obra em causa –

PARAPHRASIS / DO PSALMO BEATI IM / maculati in via 118.
Cõposta pello / P. M. Fr. Pedro Caluo, da odem / dos Prêgadores, & prega – / dor de sua Magestade nos / ultimos dias de / sua vida. // COM HVM MODO BREVE / de ter Oração Mental, & Meditação da / Paixão, repartidas pellos dias da so – / mana. Ordenadas pello Padre Fr. / Fellipe das Chagas da mês – / ma ordem, e natural de Villareal. // EM LISBOA. // Por Jorge Rodrigues. Anno 1638.

– cujas várias licenças se estendem entre 29.2.1636 e 24.7.1638, convem destacar quer o «Prologo» não assinado, pois nele se dão importantes notícias sobre os extremos da biografia do autor da própria *Paraphrasis* e, até certo ponto, da do autor desse «Prologo» quer a «Introduçam» da autoria do próprio Fr. Pedro Calvo.

Com efeito, escreve-se nesse «Prologo»⁵:

«Faleceo neste Convento de S. Domingos de Lisboa aos 11 de Agosto de 635, o P. Mestre Frey Pedro Calvo com edificação geral [...] com tanto desassombro falava na passagem, que desconheciamos o rigor da hora vendo hum velho de 84 annos gastado do estudo e trabalho da Religião [...] E se destes exercicios que por causa da idade e mal do peito grande (erão sempre mui largos) algum pouco mais tempo lhe sobrava, esse gastava em trabalhos de estudo proveitozos a si, e ao proximo: destes forão os derradeiros Aparaphrasis do Psalmo Beati Immaculati, com a vida da Samaritana, mas acaboucelhe

³ Luis TRINDADE. *Catalogo da livraria do falecido distinto bibliographo e bibliophilo José Maria Nepomuceno*, Lisboa, 1897, 43, nº 357

⁴ «Correio Velho» (Soc. Comercial de Leilões), Leilão nº 84, nº 140 do respectivo catálogo.

⁵ Na transcrição do textos adaptamos ligeiramente a ortografia: o *u* intervocálico > *v*; o & > *e*; *hü* > *hum*.

primeiro a sua, do que lha podesse dar a ella na impressão, e o que pior foi que na morte do bom velho desapareceu a vida da Samaritana, e so me veyo a mão Aparaphrasis, que não pude soffrer tambem se acabasse. E porque na tenção do p. Mestre a vida da Samaritana devia servir de alma e Aparaphrasis de fala com Deos, por ser o Psal. todo cheo de jaculatorias, divinas, pareceume ajuntarlhe hum modo breve de fazer a oração mental, e hūas meditações da paixão, repartidas pellos dias da somana, que se bem na forma em que vão são alheas, na sustancia posso dizer que são suas do P. Mestre, pois tudo quanto fis e sou lhe devo como a Mestre na Theologia, e Pay no exemplo, sendo seu confessor por mais de 14 annos continuos, a cuja boa memoria debes pio Leitor esta lembrança para edificação tua e nossa. Vale.».

Das notícias deste «Prologo» convirá destacar, em primeiro lugar, a data exacta da sua morte – 11.8.1635 – e a sua idade – 84 anos –, elementos que permitem garantir e precisar que, efectivamente, como ele o dava a entender em 1627, nasceu em 1551, o que indica que toda a sua vida e obra se desenvolvem sob o signo de uma Contra-reforma já consolidada por Trento, como confirma o seu próprio estilo de pregação⁶.

Por outro lado, ficamos a saber da sua doença e retiro e, ao mesmo tempo, na medida das suas possibilidades, da continuação dos seus estudos e trabalhos literários, dos quais a *Paraphrasis* e uma *Vida da Samaritana*, desaparecida esta já à data da sua morte, teriam sido «os derradeiros». Convém, porém, esclarecer que não há que ler «os derradeiros» como referíveis aos tempos mais próximos desse ano de 1635. Com efeito, a *Paraphrasis* estava acabada e esperava impressão desde 1624, pois nesse ano, em S. Domingos de Lisboa, assinava Fr. Pedro Calvo uma declaração, que vai no fim da sua obrinha, de «submeter esta paraphrastica exposição do Salmo Beati Immaculati à censura da santa Madre Igreja Romana e a sua santa Inquisição». Contas feitas, podemos supor, com largas garantias, que desde 1624, com 73 anos, os seus estudos e trabalhos deveriam ser - sobretudo? - a preparação da impressão dos seus sermões (1627 – 1629) e de outros pequenos textos devotos como a *Paraphrasis* e, como deveria ser, essa *Vida da Samaritana*...

No entanto, como se terá já percebido das suas palavras, o anónimo autor do «Prologo» é o próprio autor do *Modo breve de ter oração mental e Meditações da Paixão*..., isto é, Fr. Filipe das Chagas, que nos explica não só as razões por que juntou esses trataditos à obra de Fr. Pedro – como modo, até certo ponto, de substituir a *Vida da Samaritana* –, mas também a legitimidade desse seu gesto. Com efeito, Fr. Filipe escrevendo que «tudo quanto fis e sou lhe devo como a Mestre na Theologia e Pay no exemplo», bem podia afirmar que as «meditações da paixão, repartidas pellos dias da somana, se bem que na

⁶ Permitimo-nos remeter para a breve página que, no âmbito da parenética, dedicamos às *Homilias* de Fr. Pedro Calvo no vol. III da *História Crítica da Literatura Portuguesa*, Lisboa, no prelo.

forma em que vão são alheas, na sustancia posso dizer que são suas do P. Mestre». Acresce ainda que Filipe das Chagas foi, como ele o declara, confessor do seu antigo mestre «por mais de 14 annos continuos», o que lhe permitiu confirmar essa «boa memoria» e convocá-la, nessas páginas introdutórias da obrita que se empenhou em editar, para edificação sua e dos seus leitores.

Da «Introduçam» de Fr. Pedro Calvo convirá sublinhar a sua declaração de que «nam para mostrar erudiçam a doctos, mas para excitar devação a pios [concedeu] a repetidos rogos de pessoas devotas e nobres, que me pediram composesse esta breve paraphrasis, e declaração do Psalmo Beati Immaculati». Sem excluir a verdade das suas palavras, passemos os tópicos que encerram – desde os rogos à qualidade dos rogadores – anotando, porém, que o fez – ou que foi levado a fazê-lo – «pera que os que não sabem latim terem algia noticia do sentido delle e o rezarem no officio divino com maior devação, levando a [unção?] não só na letra, mas nos mysterios que nella se encerram...». Conjugadas as informações, talvez possa ser legítimo sugerir que destinava, antes de mais, esse seu trabalho a gente que rezava – por obrigação ou por devoção – o «Offício divino» sem saber muito latim, o que, no quadro do tempo, parece indicar, antes de todos, mas sem exclusões, um público feminino não apenas conventual. Da quarta condessa de Benavente, D. Maria Pacheco, em Castela, à volta de 1473 até à primeira marquesa de Niza, D. Inês de Noronha, em Portugal, cerca de 1649, seria fácil fazer uma lista, sempre apenas exemplar, de damas «devotas e nobres» que rezavam ou ouviam rezar o «Offício divino». E se gasta algumas páginas a explicar os mistérios amorosos e morais que encerra um texto que David estruturou de acordo com a sequência do alfabeto hebraico, há que compreender que o faz em virtude de escrever para esse mesmo público, pois «assi como aos doctos sera facil conhecer os lugares da divina Escripura e doctrinas dos santos Padres nesta explicação incluidas, assi aos que não são nellas versados por ventura parecerá menos ornada [...]; mas de proposito o [fez] por [lhe] parecer mais acomodada a gente pia compor esta Paraphrasis em modo de colloquio espiritual de David com Deos occultando as alegações das sentenças de que vai tecida por não cortar o fio delle, e com este estilo excitar mais a devação».

Fr. Filipe das Chagas compreendeu-o muito bem e, por isso, atreveu-se a juntar-lhe os seus dois breves textos que, para além do mais, são um bom exemplo da simplificação – e da correspondente difusão – a que tinham chegado, já nos começos de Seiscentos, os caminhos breves – os «atalhos» de tantos títulos – para oração mental e da meditação na Paixão. E, por outro lado, parecem advertir como seria enganador tudo «medir» por ingentes obras suas contemporâneas – ou quase –, como os *Trabalhos de Jesus* ou a *Arte de orar...*

Recensões

Joaquim DOMINGUES, Elísio GALA, Pinharanda GOMES, *Santo Agostinho na cultura portuguesa. Contributo bibliográfico*, Fundação Lusíada, Lisboa, 2000, 150 pp.

Não é a primeira vez que, gostosamente, recenseamos obras saídas do operoso e benemérito labor de Pinharanda Gomes. Esta última, conquanto obra de natureza diferente e em colaboração, não será das que menos abonem os méritos deste autor, na sua vasta dedicação a grandes temas e questões da vida do espírito e da cultura portuguesa.

Em cinco páginas iniciais, «*Tolle legge* (a modo de apresentação)», os autores avançam pressupostos e indicações metodológicas para este *contributo bibliográfico* e agradecem prestações várias, vasadas no produto final, colocado nas mãos do leitor-consulente. Seguem-se-lhes as bibliografias – «activa» e «relativa» (pp. 21-75), um índice temático e cronológico (pp. 77-81) e, finalmente, um «escólio bibliográfico-agustiniano» assinado por J. Pinharanda Gomes.

As páginas iniciais ressentem-se certamente das marcas de uma tópica, original – mas não de necessidade – *captatio benevolentiae*. Humildemente, os autores fizeram questão de escrever em letra de forma que este seu trabalho mais não pretendeu ser do que «uma sachola para cavar à flor da pele». Diz-se expressamente (p. 13) tratar-se de um contributo que, «mais do que encerrar um dia de trabalho ordinário, pretende motivar outros a horas extraordinárias».... ideia repisada nas «notas soltas» do «escólio» de Pinharanda Gomes (p. 85), quando este reconhece que o levantamento da bibliografia portuguesa de e sobre Santo Agostinho necessitaria de anos, resultando num «volumoso tomo, cuja realidade se não compadece com médios prazos nem com incertezas acerca da viabilidade editorial».

Todavia, se isto é verdade, como são bem vindas estas «lavouradas» feitas com «seriedade e com gosto»! Com efeito, como facilmente se reconhecerá, este género de estudos – bibliográficos – é do mais útil e necessário, em termos de história da cultura portuguesa, pelo que a obra agora apresentada é credora de justo reconhecimento da nossa comunidade científica, pelo caminho feito e pelo apontado...

Para além do merecido louvor, certos da humildade científica e espírito crítico dos autores, e de assim correspondermos ao seu declarado propósito de estimulação dos consulentes deste *Contributo Bibliográfico*, temos no entanto obrigação de apontar aquelas limitações e lacunas – afinal, na maior parte dos casos, naturais em obras desta natureza – que nos saltaram à vista no acto de compulsarmos o livro. Não precisavam os autores de lembrar que não há «bibliografias exaustivas» e, da nossa parte, não temos pretensão de saber fazer melhor...

Quanto a correcções, ... «no melhor pano cai a nódoa», e assim como nesta obra, a propósito da imagem da igreja como «pousada da alma» se rectificam velhas esparrelas «exegéticas» vicentinas de Teófilo Braga e D. Carolina Michaëlis de Vasconcelos (pp. 128-129) – neste particular, como teria sido oportuna a referência expressa à erasmiana *Ropica* de João de Barros, terminada sob o signo de Boécio e de

Santo Agostinho! –, também nós nos sentimos encorajados a carrear o contributo das nossas sugestões.

Começando pelos escólios assinados por J. Pinharanda Gomes (breves digressões – «nem longas, nem exaustivas, apenas impressionistas, ao modo de quem toma notas de leitura» – através da bibliografia portuguesa de Santo Agostinho), parecemos que só lhe temos a agradecer a satisfação do seu desejo de, em lugar à parte, depois das bibliografias e índices, nos brindar com um ramalhete de «florinhas» campestres, colhidas «à beira do caminho», em louvor deste Doutor da Igreja (p. 86). A ciência pode ser potenciada pela devoção, e na simples e franca sinceridade do autor não é difícil perceber o tempo dispendido em vastas leituras que lhe alicerçam «ramalhetes» como este...

De facto, nesta segunda parte da obra, culminando expressivamente em prece (com transcrição da paráfrase de D. Francisco Manuel de Melo à oração de Agostinho que o Papa Urbano VII fez publicar), os vários apartados, apresentados por Pinharanda Gomes como despreziosos «fragmentos» de estudo – referentes à «onomástica e toponímia», às «coisas do culto», «ícones e imagens», às «vidas do santo», à «expansão da regra», às «*Confissões* em Português», ao *De Magistro* e *De Catechizandis Rudibus*, às traduções portuguesas dos comentários de Santo Agostinho ao *Evangelho*, *1 Epistola* e *Apocalipse* de S. João, à imagem da Igreja como «estalajadeira das almas», «Prisciliano e priscilianismo», «Orósio e Agostinho», «Providência», «*Soliloquios*», «augustinismo, augustinianismo, neo-augustinismo», «agostinianos e tomistas», «Leonardo Coimbra vs. Agostinho», «festas aniversárias» –, constituem valioso conjunto de sugestões e pistas de investigação, postas ao dispor do público leitor.

Seja-nos lícito, da nossa parte, dar-lhes modesta achega.

Quanto aos dois primeiros apartados, o autor parece querer lembrar ao estudioso esses mares fecundos, conquanto até hoje pouco navegados, da onomástica e da toponímia, e logo numa época atreita ao «fetiche» da ilustração gráfica. Pois aí está – parece dizer – ingente quantidade de dados, à espera que o historiador da cultura os faça passar inteligentemente na fieira dos métodos quantitativos propiciados pela moderna ciência. Quanto às «coisas do culto», apresentam-se alguns dados esparsos (pp. 90-94) num outro domínio muito pouco cultivado entre nós, o dos estudos litúrgicos, e insinua-se a necessidade de o estudioso estabelecer conexão entre os «modelos santorais» da pastoral eclesial e a espiritualidade popular. Neste particular, conhecida que é a frequente rivalidade seiscentista entre terceiros franciscanos e do carmo, entre cordão de S. Francisco e escapulário de Nossa Senhora, pena nos fica de se não carreamos novos dados àquilo que se sabe da devoção popular das irmandades leigas à correia de Santo Agostinho, porventura em certos momentos e lugares ombreado socialmente com as duas primeiras.

No apartado referente à iconografia agostiniana, sobre o desiderato de «cartografar o país, parece plenamente válida a sugestão do autor de que se continue a explorar o *Dicionário Geográfico* do padre oratoriano Luís Cardoso, composto com os resultados do inquérito paroquial ordenado pela Secretaria de Estado (e não do Ministério do Reino, como por lapso se diz), na sequência do terramoto de 1755. Quanto às representações do santo, não podemos deixar de sublinhar as valiosas informações relativas à tela de Capela do Menino Deus, de S. Roque, parecendo denotar, por parte do artista e da confraria encomendante, entre outras coisas, a imediata associação de Agostinho à mística, bem como crescente retenção, na figura do Menino, do símbolo do

Amor Divino. Já a catalogada imagem, de madeira policromada, com o «curioso» nome de «Santo Agostinho de Lisboa», a que se refere o autor (p. 97), nos parece antes Santo António, vestido muito ajustadamente como cônego regrante, e como é natural, com o Menino Jesus sobre o Livro...

Relativamente às «vidas do santo», a benemérita e recente obra de Maria de Lurdes Correia Fernandes, *A biblioteca de Jorge Cardoso (†1669), autor do Agiologio Lusitano*, Porto, 2000, mostra-nos (p. 74) que este ilustre hagiógrafo possuiu e compulsou a vida escrita por Frei Luís dos Anjos (O.E.S.A.), *De vita et laudibus S. P. N. Aurelii Augustini Hiponensis Episcopi et Ecclesiae Doctoris eximii libri sex*, Conimbricæ typis Didaci Gomes de Loureiro, 1612, 4.º, título necessariamente constante da bibliografia (n.º 548). Mas, curiosamente, este mesmo Frei Luís dos Anjos não vê o seu *Jardim de Portugal* ter acolhimento na dita resenha, quando a matéria hagiográfica, na qual entram também religiosas agostinianas, o impunha, e tratando-se de obra recentemente reeditada (Campo das Letras, Porto, 1999), com cuidada introdução e notas da mesma investigadora. Todavia, maior surpresa ainda, é a ausência do próprio Jorge Cardoso da Bibliografia! E, em relação ao universo religioso feminino, os autores deste *contributo bibliográfico* teriam beneficiado em utilizar e divulgar um outro, incontornável, *Contributo para uma bibliografia cronológica da literatura monástica feminina portuguesa dos séculos XVII e XVIII*, Lisboa, 1995, da autoria de Isabel Morujão, bem assim como um anterior, da responsabilidade de José Marques, *Bibliografia Mariana Portuguesa do Século XVI*, Braga, 1987.

Uma palavra relativamente às *Confissões* e outras traduções portuguesas de Santo Agostinho: na súpula deste útil apartado lembra-se – e bem – que as *Confissões* e as *Meditações* do Pseudo-Agostinho eram textos da livraria do rei D. Duarte. Todavia, porque não ir mais longe, relacionando os interesses intelectuais e espirituais da Casa de Aviz com as naturais inclinações do franciscanismo observante ou das observâncias em geral, dela protegidas? Até no pobre conventinho de Santa Maria da Ínsua, em Caminha, entre os livros de *linguagem*, lá estavam *huas meditações de Sancto Agostinho, em papel*, e num outro volume, de papel também, o *Soliloquio* do Pseudo-Agostinho acompanhava – significativamente – a tradução das *Meditationes Piissime de Cognitione Humanae Conditionis*, atribuídas a S. Bernardo. Como estes, muitos outros dados sobre os quais se pode raciocinar, compulsando um estudo capital: José Adriano Moreira de Freitas Carvalho, *Nobres Leteras... Fermosos Volumes... Inventários de bibliotecas dos franciscanos observantes em Portugal no século XV. Os traços de união das reformas peninsulares*, Porto 1995 (140 pp.). Neste domínio temático e cronológico não podemos deixar de relevar também a ausência de referências à *Colecção de inéditos portugueses dos séculos XIV e XV* (Coimbra, 1829), publicação devida à benemerência erudita de Frei Fortunato de S. Boaventura, monge de Alcobaça (autor referido, por outra obra, no n.º 418 da bibliografia), e hoje acessibilizada por edição facsimilada (Porto, 1988), com estudo introdutório do Doutor José Marques, da Universidade do Porto.

Apesar de conhecida, impressiona sempre uma ponderação como aquela que é feita (pp. 115-117) quanto à enorme «expansão da regra», nomeadamente no universo religioso feminino. Compulsando a *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal. 1501-1700* (dir. de José Adriano de Freitas Carvalho), Porto, 1988 – obra com o n.º 280 neste *contributo*, verifica-se, significativamente, que é de todas, a regra que conta maior registo de impressões. Tal era a força da matriz agostiniana que, por vezes, as congregações femininas, apesar dos seus carismas

específicos, continuavam até a receber designações por referência à regra à qual obedeciam, como parece ter acontecido com as Donas de S. Félix de Chelas, ditas também Cónegas de Santo Agostinho, mas dominicanas, tal como as outras filhas de S. Domingos a viverem segundo a regra de Santo Agostinho e as constituições da Ordem dos Frades Pregadores, sob cura de quem estavam...

A propósito das referências a Adeodato, filho do santo, e à pedagogia catequética inculcada por Agostinho (pp. 133-134), registamos a ausência de referências – também na bibliografia – a um importante livro de pedagogia mística, devida à pena de um ilustre religioso agostinho descalço, fecundíssimo autor espiritual, mas que aqui apenas logrou ver contemplada (n.º 146) a sua *História da Fundação do Real Convento de Santa Mónica da Cidade de Goa*. Referimo-nos a Frei Agostinho de Santa Maria (O.S.A.D.), *Adeodato contemplativo e universidade da oração*, obra começada a compor bastante antes, mas saída dos prelos de António Pedroso Galvão, em Lisboa, 1713. Baste sugerir que em parabólico estilo, Adeodato, símbolo de todo o orante que se dispõe a subir o monte da divina contemplação, depois de purificado na via purgativa, toma a benção ao santo Doutor, apresentado como mestre da «aula da via iluminativa»...

Finalmente, no apartado consagrado a «augustinismo, augustinianismo e neo-augustinismo», seria de desejar que o breve «apontamento nominalístico», além de mais completo, tivesse tradução na bibliografia... Como se podem nela omitir, para o século XVI, por exemplo, um D. Manuel de Portugal, um D. Gaspar de Leão, um Frei Tomé de Jesus (E.S.A.), um Francisco de Sousa Tavares, um Francisco de Monzón, um Frei Luís de Granada (O.P.), ou para o XVII, por exemplo, um Tristão Barbosa de Carvalho, um Frei António das Chagas (O.F.M.), um D. Fernando da Cruz (C.R.S.A.), ou um D. Leonardo de S. José (C.R.S.A.), e de uma forma geral toda a precepiística de oração em autores de patente, por vezes declarada e assumida, influência agostiniana? Deste último autor indica-se – é certo – o *Roseto Augustiniano* (n.º 538), mas porque se há-de omitir a *Arte de oração sem arte* (Lisboa, Domingos Carneiro, 1668) ou o *Guia de Penitentes* (Coimbra, António Dias da Costa, 1695)? E sendo de facto, como se indica (p. 13), a «questão jansenista» e respectivo influxo entre nós, uma das áreas temáticas abertas à investigação, da qual é lícito esperar fecundidade de resultados, onde se destaca especificamente, neste *contributo*, bibliografia coeva, explícita ou implicitamente reveladora dessa reflexão teológica?

Sem queremos ser impertinentes, seja-nos ainda lícito contribuir para uma corrigenda de inadvertidos e pontuais lapsos. Parece-nos de eliminar o n.º 747 da Bibliografia, sobretudo porque Santa Marinha da Costa foi, como se sabe, casa de monges hieronimitas. A *Chronica da Ordem dos Conegos Regrantes do Patriarcha Sancto Agostinho*, I e II partes, é de Lisboa, João da Costa, 1668, pelo que se impõe corrigir a data da I parte, constante do n.º 646 da Bibliografia, e, sobretudo, o grave erro na designação com que a obra figura à pág. 99. Já agora, deste mesmo autor, em número seguido, dever-se-ia inserir na Bibliografia os *Officia propria sanctorum ex speciali santissimi d. n. Pii papae V concessione a canonicis regularibus S. Augustini congregationis sanctae crucis conimbricensis recitanda* (Coimbra, Manuel Carvalho, 1648). O título do n.º 393 da Bibliografia pertence a Manuel Costa Freitas e não a Maria de Lurdes Correia Fernandes.

A Bibliografia vai ao ponto de registar notícia (n.º 559) de uma frase publicitária de determinada casa vinhateira, presente na Exposição Agrícola do Porto de 1903, pelas pretensas conotações agostinianas do seu néctar. Se esta nos parece uma

inclusão despicienda – substituir-lhe-famos, por exemplo, interessantíssimo artigo de José Marques sobre guarda-roupa e indumentária religiosa, *Figurino crúzio visto da segunda metade do século XVIII*, Porto, 1991 (sep. de Actas do I Congresso Internacional do Barroco, vol. I, pp. 531-548) –, todavia obras há cuja falta ...faz falta. Nomeadamente a ausência da mais importante bibliografia de autores como António Alberto Banha de Andrade, José Sebastião da Silva Dias, Robert Ricard, Maria de Lurdes Belchior, José Adriano de Freitas Carvalho, Maria Lucília Gonçalves Pires, Jacques Marcadé, e da de largo etcetera de investigadores universitários, trabalhando igualmente em áreas da história da cultura e da espiritualidade em conexão estreita, directa ou indirecta, com a matéria desta obra, não pode deixar de produzir ruidoso silêncio... de construtivo reparo.

Os autores, ao abrigo – de resto – das primeiras palavras deste útil auxiliar de trabalho, tomarão certamente no melhor sentido (consideração intelectual, perfectibilidade da obra, liberdade crítica...) as objecções aqui pontualmente formuladas. Qualquer eventual leitor destas linhas saberá que só se tenta melhorar o que vale a pena...

Pedro Vilas Boas Tavares

AA.VV., *La Madre Ágreda Una Mujer del Siglo XXI*, Universidad Internacional Alfonso VIII, Soria, 2000, 279 pp.

O desejo de honrar o património cultural agredenho, que tem associado, desde 1992, o Ayuntamiento de Ágreda e a Universidad Internacional Alfonso XIII, no patrocínio de proveitosos cursos de Verão, sobre temas relativos à história e contexto sócio-cultural desta vila e sua envolvência, levou estas instituições a sugerirem, desta feita, que os cursistas centrassem as suas atenções (2-6 de Agosto de 1999) na figura da Venerável Sor María de Jesús de Ágreda, cujo IV Centenário do nascimento se celebra em 2002. As exposições que temos o gosto de apreciar no presente volume são justamente resultado desse último curso, dirigido pelo Padre Gaspar Calvo Moralejo (O.F.M.).

Neste labor colectivo assumiu-se conscientemente, como se diz na apresentação, o propósito de fornecer uma visão rigorosa da imagem da célebre concepcionista franciscana, «fugindo de toda a intenção sensacionalista e lendária». E, bem vistas as coisas, nem o aparentemente provocatório título genérico escolhido, *La Madre Ágreda Una Mujer del Siglo XXI*, pode causar estranheza: compreender esta religiosa implica compreender – é certo – um projecto pessoal de santidade feminina, em marcha num determinado tempo e contexto cultural concreto, mas, independentemente de qualquer atitude apologética, num quadro católico de compreensão, a realidade da experiência da santidade faz cada protagonista um ser «para a eternidade», em dialéctica de luz e sombras com cada época, com cada presente...

O curso inicia-se com as luminosas precisões de Carlos Seco Serrano, *La Madre Ágreda y la política de Felipe IV*, sobre as relações epistolares da monja com o monarca (pp. 11-23).

Com efeito, conscientemente, a leitura deste trabalho fornece um útil e algo desmistificador contraponto com o célebre *Olivares* de Gregório Marañón. Nem sempre terá sido uma «vontade parálitica» a de Filipe IV, por contraponto «à paixão de mandar» desse exaltado «atlante» da monarquia espanhola, mas ainda assim, na necessária

distinção de diferentes fases, muito criticamente reivindicadas e propostas por Carlos Seco Serrano, nem mesmo este autor deixa de contrapor a debilidade de vontade e a «desconfiança de si mesmo» do áustria (característica esta porventura dizendo bem da sua condição moral de estadista e da delicada inteligência de que era dotado) com a energia indomável ...que, desta feita, se lhe contrapõe do lado de Sor Maria. Com circunstanciada reconstituição do contexto epocal, na correspondência entre o rei e a monja, evidencia o autor a coincidência e estreita fusão entre programa político e direcção espiritual, nessa direcção enfatizando um pressuposto fundamental: a «devolução» do rei à monarquia. Maria de Jesus Ágreda queria ver o rei livre de privados, actuando por si mesmo. Em surpreendente aparição, já liberto das penas do Purgatório, isto mesmo inculcaria o príncipe Don Baltasar Carlos à directora espiritual do pai, em Janeiro de 1647... No respeito pela tradicional «política de Deus», mas numa inversão de rumo, regressar-se-ia à «convivência medieval de estruturas autónomas, pero conscientes de integrar una unidad superior» (p. 18), ou seja, à consideração devida aos particularismos nacionais. Era já tarde, como sabemos. Carlos Seco Serrano recorda-nos que, em vésperas do tratado dos Pirinéus, Sor Maria repetia a Filipe IV que, exceptuada a defensiva, nenhuma guerra era lícita entre príncipes cristãos, e – afinal numa clamorosa falha dos seus dotes proféticos! – incitava-o a assinar a paz com a França, após o que lhe seria «fácil conquistar Portugal»...

Encorajados pela riqueza de informações e de sugestões deste trabalho, ainda assim diremos, regressando à evocada obra de Marañon, que sempre teríamos gostado de ver uma breve palavra sobre a significativa lenda da «conspiração das mulheres» contra D. Gaspar e, particularmente, sobre a rede de informadores e cortesãos que souberam encontrar em Maria de Jesus Ágreda um apoio contra o inimigo comum...

Às pp. 25-59 deste volume escreve Pedro Borges Moran, *La controvertida presencia de la Madre Ágreda en Texas (1627-1630)*, sobre a surpreendente «comparência da famosa concepcionista em terras mexicanas de Nova Espanha, hoje Califórnia, incitando os índios Chumanos e outras tribos limítrofes ao baptismo, conforme consignado em narrativas coevas de indígenas, colonos e missionários.

Este autor, partindo da análise das fontes e versões existentes, exaustivamente revisitadas, parece concluir pela historicidade do facto, mas, deixando aos teólogos a explicação do seu carácter sobrenatural, admite (p. 57) poder estar-se perante um «fenómeno de bilocação puramente humana». Neste ponderado e bem fundamentado artigo torna-se particularmente esclarecedora a análise ao procedimento inquisitorial e à estratégia de defesa de Maria de Jesus Ágreda nas largas e duras sessões de interrogatório a que esteve sujeita. Apesar de todos os receios, e admitindo embora a possibilidade de que não fosse ela pessoalmente a evangelizar os índios, mas «um anjo» em seu lugar, a religiosa não negou a sua milagrosa «pregação» americana diante dos inquisidores, e feitas da sua parte as necessárias rectificações, o «implacável» Santo Ofício, incontornável instância sancionadora da qualidade dos fenómenos místicos, encerrou os interrogatórios com grandes elogios à religiosa. Em todo o caso – conclui pertinentemente Pedro Borges Morán – cabe perguntarmo-nos se não interviria Felipe IV a seu favor «como lo hizo, con mucho menor motivo y por recomendación de la propia M. Ágreda, a favor de la Madre Luisa de Carrión, concepcionista como ella».

Por seu turno, em *La correspondencia de La M. Ágreda y su estilo literario*, Consolación Baranda Leturio centra uma oportuna e perspicaz atenção sobre a

especificidade funcional e de estilo patente nas cartas confidenciais enviadas por María de Jesús a Filipe IV, por referência à maleabilidade de um tipo mais genérico e livre de «cartas familiares» (pp. 61-78). O estudo de diferentes momentos e motivações patentes nas modificações de estilo desta epistolografia, das estratégias de cautela e dos processos literários usados por Sor María para insinuação de autoridade e potenciação dos movimentos de vontade do destinatário, e até as pistas de investigação avançadas quanto às fontes livrescas dos conhecimentos revelados pela religiosa, fazem deste artigo uma leitura palpitante de interesse para bem se situar a particularíssima, afectiva e longa – de vinte e dois anos – relação epistolar de Filipe IV com a sua monja «capelã», levando o leitor a confrontar-se, outrossim, com as grandes motivações soteriológicas do arbitramento coevo.

María Isabel Barbeito Carneiro, em *María de Ágreda fue también arcaduz*, o trabalho seguinte na ordem do índice (pp. 79-98), fornece-nos agudas e criteriosíssimas notas no âmbito da mística franciscana feminina peninsular. Muito sóbria e objectivamente a autora põe em paralelo a vida e a obra da clarissa Estefanía de la Encarnación e as de María de Jesús de Ágreda, vincando a grande sincronia e coincidência dos principais vectores de actuação de uma e de outra, particularmente no tipo de magistério transmitido, com especial ênfase na componente mariológica das respectivas revelações particulares.

Certamente como exemplo seiscentista do grande alcance da influência das revelações de Sor María de Jesús e como impressionante caso, revelador de grande conhecimento da mística agredense, a autora evoca a figura da mexicana Sor Juana Inés de la Cruz, religiosa no entanto pouco conhecida no meio português.

Quanto à hipótese de Estefanía de la Encarnación e María de Jesús de Ágreda se terem conhecido, não podemos deixar de agradecer a nova pergunta formulada pela autora. Tal como quanto à natureza dos dotes especiais que exornaram ambas estas religiosas, a interrogativa será a mais lúcida, «sábia» e talvez única atitude metodológica...

Ao concluir, para se intuir da natureza e força do impacto das revelações de María de Jesús de Ágreda na espiritualidade portuguesa, permita-se-nos lembrar apenas um facto: excitado Frei Pedro de Jesus Maria José (O.F.M. Obs.) da «universal aceitação» dos livros da *Mística Cidade de Deus* (com impressão em Lisboa, por Miguel Manescal, em 1684), por muitas almas – segundo dizia – venerados como se fossem «hum quinto evangelho», se resolveu a compor uma obra, *Mystica Cidade de Deos praticada em meditações para todo o tempo do anno*, com «pontos» e «frutos» de meditação tirados desta «celestial história»; a 1.ª parte do tomo I veio a lume em Lisboa, em 1744, por Miguel Manescal da Costa. Pois não obstante a antipatia pessoal votada por Carvalho e Melo à *Mística Cidade de Deus* e o desfavor dos novos tempos, nos quais oficialmente tudo se fazia em nome ou a pretexto de uma «iluminada» e bem «regulada devoção», o religioso franciscano logrou reimprimir a sua obra em 1764 (Lisboa, Francisco Borges de Sousa).

Em cinco breves mas vibrantes páginas de testemunho cordial, um outro palestrante, Jesús Fonseca Escartin, procura transportar aos seus leitores/ouvintes a ressonância da imensa – e natural – admiração em si suscitada pela capacidade de comunicação da Madre Ágreda, capacidade radicando na solidão e silêncio de uma riquíssima vida interior, vivida de acordo com a ciência daquele (S. João da Cruz) a quem chama «el más maestro de los místicos». Conseguindo-o plenamente – tarefa de

convencer convencidos? –, ainda assim estaremos muito longe de convir em que o silêncio da clausura e «tensa vivência espiritual» da famosa concepcionista tenham estado «absolutamente al margen de las grandes corrientes intelectuales, teológicas, literarias de la época» (p. 99), ...facto afinal contraditório com um êxito cuja evidência se sublinha: *La fuerza comunicadora de Sor María de Jesús de Ágreda*.

Partindo de alguns escritos da religiosa, em particular da sua correspondência com o rei Filipe IV e das introduções aos distintos livros da *Mística cidade de Deus*, em *La Pluma de Dios. María de Ágreda y la escritura autorizada* (pp. 105-141), António Castillo Gomez estuda os factores que, em seiscentos, confluem na opção feminina pela escrita, outrossim analisando as estratégias de autoria e as operações de autorização alegadas (por parte de Deus e do padre espiritual) que concorrem no discurso místico.

As vicissitudes da famosa obra, desde a sua gestação e primeiros escolhos censórios às polémicas suscitadas e silêncio final, imposto por Clemente XIV, são-nos recapituladas com rigor e mestria por Isaac Vázquez Janeiro em *La mística ciudad de Dios de la Madre Ágreda de censura en censura* (pp. 119-141). Finalmente, brinde de altíssima valia, o autor agrega à sua comunicação um apêndice documental com correspondência diplomática espanhola, guardada no Arquivo Secreto do Vaticano, em favor da *Mística Cidade de Deus*.

Neste trabalho, Isaac Vázquez Janeiro faz sentir bem aos seus leitores que o anti-agredismo das polémicas começou por ser, antes de mais, anti-imaculismo, uma vez que o privilégio da Imaculada Conceição constituía revelação central ditada à célebre «amanuense» que escreveu a *Mística Cidade de Deus*. Por muito que nos transponhamos para o contexto epocal, mais uma vez, o que lemos nestas páginas no tocante às opções de Luís XIV, não pode deixar de nos impressionar, pela grande politização, consciente e deliberada, de questões supostamente de foro estritamente religioso, especialmente por parte da diplomacia francesa, ao serviço do regalismo do Rei-Sol. Os episódios evocados por Isaac Vázquez Janeiro nesta questão, lembram-nos irresistivelmente idênticas pressões político-diplomáticas, aquando do caso Molinos em Roma, e levam-nos a perguntar se não será indispensável tratar sempre estas matérias no quadro de um planeamento ofensivo anti-Casa de Áustria por parte da política francesa, cada vez mais hegemónica na Cúria.

Coube por sua vez a Ismael Bengoechea (O.C.D.), remetendo para bibliografia mais ampla, da sua autoria, abordar o tema *De la Leyenda Dorada a la Mística Ciudad de Dios. María de Ágreda, figura singular* (pp. 143-154), texto culminando na incisiva expressão do desiderato – legítimo – de se verem abertas «as comportas» da causa de beatificação e canonização da Venerável Madre. Depois de situar a religiosa concepcionista entre os escritores das *Vidas* de Nossa Senhora, começando por S. Máximo, o Confessor, no século VII, passando pela *Lenda Dourada*, os *Flos Sanctorum*, e as *Vidas de Cristo*, até chegar a escritores cronologicamente mais próximos à Madre Ágreda, como Pedro de la Vega, Pedro Alfonso de Burgos e Diego Velázquez, o conferente estabelece uma comparação entre características mariológicas das revelações agredanas e aspectos da mariologia de outras três grandes figuras femininas: Santa Gertrudes, a Grande, Santa Catarina de Sena e Santa Teresa de Jesus. Neste particular, no âmbito do cotejo feito entre as três personalidades, pareceram-nos particularmente felizes e reveladoras as reflexões aduzidas sobre ressonâncias gertrudianas detectáveis em textos da *Mística Cidade de Deus*.

Às pp. 155-188 do volume, Enrique Llamas apresenta proficientemente *La Mística Ciudad de Dios: una mariología en clave de historia de la salvación. De la Madre Ágreda al Concilio Vaticano II*. Revisitando temáticas por si já tratadas, o autor mostra que na «Vida» da Virgem, escrita segundo pautas das hagiografias da época barroca, se exprime uma mariologia centrada na maternidade divina de Maria, razão que mais facilmente permite apreender «las coincidências de la enseñanza de nuestra autora con la doctrina mariana del Concilio Vaticano II».

No referente aos estudos de mariologia agredana a comunicação de António Artola, *La Venerable Madre Ágreda y la Hermenéutica «In Spiritu» de su mística Ciudad de Dios* (pp. 189-214), merecerá menção especial. Com efeito, na autorizada opinião de Gaspar Calvo Moralejo (p. 8), trata-se de um trabalho surpreendentemente inovador pelo método hermenêutico utilizado. Por nós, pessoalmente, destacaríamos luminosas passagens das páginas finais, consagradas ao confronto da doutrina mariana do Novo Testamento com o progresso dogmático expresso na *Mística Cidade de Deus*.

O próprio Gaspar Calvo Moralejo (O.F.M.) se debruça sobre a mariologia da Madre Ágreda em *Maria, Primera discípula de Cristo, Madre y Maestra de la Iglesia, en la M. Ágreda* (pp. 243-261), outrossim a vendo como «iluminada precursora» do Vaticano II e formulando voto de que o magistério da Igreja não tarde a glorificar esta sua fervorosa filha. E o volume encerra, precisamente, com um valioso estudo do cardeal D. Ángel Suquía Moralejo Goicoechea sobre essa tão prezada condição da religiosa concepcionista, *La Madre Ágreda «hija de la Iglesia»* (pp. 273-278), filiação afinal correlata da de filha da Virgem Maria, a primeira dos redimidos e a primeira dos discípulos de Cristo, conforme os ensinamentos perenes da teologia.

Compete agora à comunidade científica aproveitar e agradecer – desde logo ao Ayuntamiento de Ágreda e à Universidad Internacional Alfonso XIII, mas também ao director do curso, aos seus vários professores, e se calhar, mais do que a ninguém às religiosas concepcionistas de Espanha – os frutos de mais esta oportuna e meritória iniciativa e, certamente, de muito mais amplo e invisível bem-fazer...

Pedro Vilas Boas Tavares

Fray Luis de GRANADA, *Obras Completas*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1994 e ss.

Uma das boas maneiras de fazer frutificar um Congresso comemorativo do nascimento ou da morte de um autor consiste, sem sombra de dúvida, em divulgar-lhe a obra. Estudos histórico-culturais ou estético-literários, reunidos em actas, depois de apresentados e debatidos, serão sempre bem vindos e aproveitados para melhor se entender o que parecia difícil, para enquadrar ideias avulsas, para apurar confrontos, incidir em convergências ou esbater hesitações. No entanto, não podem, nem devem substituir-se à leitura dos textos literários que os motivam e justificam. Em matéria de bibliografia, a *passiva* é adjuvante, e muito, mas só a *activa* permite aquela intimidade indispensável entre quem primeiro escreveu e quem, a qualquer momento, se dispõe a uma leitura por gosto.

Entre 27 e 30 de Setembro de 1988, reuniu-se em Granada um Congresso Internacional destinado a lembrar o IV centenário da morte de Frei Luís de Granada.

Especialistas de todos os quadrantes e lugares revisitaram uma vastíssima obra que indiscutivelmente foi das que mais marcou a espiritualidade peninsular de quinhentos (pensemos que Frei Luís viveu entre 1504 e 1588, parte do tempo em Espanha, parte em Portugal, escreveu até aos últimos dias da vida e testemunhou, com envolvimento próprio, o cruzamento das várias correntes religiosas então em conflito).

Do proveitoso encontro saíram dois volumes de artigos e ensaios (*Fray Luis de Granada. Su obra y su tiempo*, Universidad de Granada, Granada, 1993), mas saiu também a decisão de ver-se urgentemente publicada a produção completa do então recordado e sempre louvado frade de S. Domingos; esgotada a edição de Frei Justo Cuervo em 14 volumes (Madrid, Fuentenebro, 1906-1908), a mais completa, apesar de incompleta, de quantas se publicaram em Espanha, relativamente rigorosa, mas alheia a exigentes critérios actuais de editar um *clássico*, apenas restava aos estudiosos e leitores comuns o recurso a bibliotecas, entre as quais a Nacional de Lisboa é das mais bem apetrechadas em primeiras versões, já que algumas delas dificilmente puderam circular no país vizinho, após interdição no *Catalogus* de livros proibidos ordenado pelo Inquisidor Fernando Valdés, em Valladolid, no ano de 1559. Edições avulsas dos principais textos, existem algumas, mas pouco correctas, apesar do muito que, noutros tempos, se editou o Padre Granada, a julgarmos pelas informações dadas, entre 1926 e 1928, por Maximino Llanceza, na *Bibliografía del V.P.M. Fr. Luis de Granada de la Orden de Predicadores* (Salamanca, Calatrava), onde regista para cima de quatro mil publicações.

De acordo com o insistente desejo, no referido congresso, tão amiudadas vezes manifestado pelos congressistas, obtidos os indispensáveis apoios, que começariam na Fundación Universitaria Española, passariam por outras fundações, por institutos dominicanos e por entidades ligadas ao mundo económico-social, de Espanha e da Hispanoamérica, empreendeu o Padre Álvaro Huerga, prestigiado especialista com provas dadas através de livros, de artigos e de uma excelente biografia de Frei Luís (*Fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la iglesia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988), com um pequeno grupo de colaboradores, a utilíssima, para nós, e, para ele, simultaneamente apetecível e árdua tarefa de a todos proporcionar essa total e actualizada edição dos textos granadinos.

Na apresentação do primeiro volume, datada ainda de 1993, explica cuidadosamente as opções levadas a cabo na transcrição e arrumação dos textos: trata-se de uma edição realmente *completa* (Huerga não esquece a importância das anteriores, no entanto), *lógica*, com prioridade, na sequência, para o critério linguístico sobre o cronológico (uma série para os escritos espanhóis, outra para os portugueses, outra para os latinos), *crítica*, com a segurança dos textos autênticos, de fidedignas edições quinhentistas, sempre que possível, sem interpolações ou manipulações), *asseada*, sem lapsos ou impurezas, com clarificação de citações bíblicas ou eruditas para matizar obstáculos na compreensão.

Começada há sete anos, a publicação conta já com trinta volumes, sendo o último, de *Sermones de Tiempo*, de 2001, e chegará talvez aos cinquenta e dois; digo talvez porque, alterada a previsão inicial de quarenta, outras alterações podemos esperar, no que ao número de tomos diz respeito, mas que com respeito acataremos.

Uma e por ventura a principal razão para o alongamento do conjunto previsto tem a ver com o facto de nos encontrarmos, em muitos casos, com texto original e sua

tradução moderna para o espanhol, esta, parece-me, sempre da autoria de Álvaro Huega, assim se proporcionando aos hispanofalantes (e não só) o pretendido diálogo com o seu grande *espiritual* de quinhentos. Isto é, a partir do volume XX, *Compendio de Doctrina Cristiana*, redigido em português, contamos com original e versão (segunda e terceira séries linguísticas), o que, não há dúvida, sobretudo para os textos em latim (do tomo XXII em diante) muito facilita o acesso; em tomo anterior, o XV, já, porém, num dos curtos escritos recolhidos, *Oficio y costumbres de los obispos*, essa dualidade se verificara.

Os problemas de escolha do texto-base e a informação sobre variantes foram particularmente considerados para as duas primeiras grandes obras de Granada, o *Libro de la Oración y Meditación* e o *Guía de Pecadores*.

Para o *Libro*, preferiu o editor a redacção de 1579, porque, em seu entender, se trata da última seguramente revista por Frei Luís, apoiada na de 1566, ou seja, na que circulou após as críticas de Valdés à primeira, de 1554; desta se apresentam, contudo, significativas variantes, uma vez que se transcrevem capítulos inteiros.

Para o *Guía*, o critério foi substancialmente diferente, o que está por inteiro justificado, dadas as amplas modificações posteriores a 1559; o tomo II destas *Obras Completas* inclui a redacção primitiva (Lisboa, 1556-57), o VI dá-nos o texto definitivo (Salamanca, 1567) e o cotejo com os que posteriormente vieram (1571 e 1579-80).

Como se espera de uma edição que se diz *crítica*, apesar de um alerta para uma certa impropriedade do termo feito pelo próprio responsável, o procedimento normal nos restantes volumes consiste igualmente na escolha de um suporte textual de confiança e no inventário de variantes que, importa sublinhar, para os tratados posteriores a Trento, dado o reconhecimento do mérito e da ortodoxia do dominicano pelos participantes no Concílio (e algo se deve à pressão portuguesa), pouco peso têm.

Pelo que à obra em espanhol respeita (primeira série linguística), é de salientar a importância dos volumes XVII e XIX, porquanto neles se reúne material até então parcialmente disperso; no primeiro depara-se-nos a *Historia de Sor María de la Visitación* que o Padre Huerga tinha publicado (Barcelona, Juan Flors, 1962), mas não constava da edição de Justo Cuervo; no segundo (*Epistolario*) alargam-se, com base em publicações avulsas anteriores, as *Cartas* contidas no XIV volume da mesma anterior edição.

De acentuar, como vertente muito positiva deste oportuno empreendimento, as *notas críticas* finais de cada tomo, onde Álvaro Huerga, que partilha a revisão dos textos mas não estas explicações, história o aparecimento de cada obra, o seu percurso em vida e depois da morte de Frei Luís e, não raro, o seu significado no encaminhamento da espiritualidade ibérica, actualizando a bibliografia passiva e abrindo pistas para futuros trabalhos.

Nomes e legados de autores contemporâneos, com heranças testadas no pensamento granadino ou, pelo contrário, por ele conscientemente abandonados, completam um elenco de sugestões para um lucrativo adentramento nas conturbadas vias ascético-místicas daqueles recuados e, no entanto, fascinantes esquemas culturais do século XVI.

Critérios de transcrição podem sempre discutir-se, mas os que aqui se seguem estão, pelo menos, razoavelmente clarificados, gralhas, sempre as há, mas muito pouca relevância têm neste amplíssimo painel literário.

E, finalmente, o que não é ostentação, mas prova de bom gosto, a apresentação é excelente, desde o modelo das capas, com reprodução da assinatura de Frei Luís, até à consistência do papel e à clareza das gravuras.

Luís de Granada, sabe-se por palavras suas recuperadas na *Presentación* (p. 14), preocupava-se com o rosto dos seus escritos, cuidava da letra, seguia o labor tipográfico, experimentava a colocação de títulos e o desenho das páginas.

Frei Álvaro Huerga quis ser fiel às passadas do amigo-escritor com quem há tantos anos vem convivendo.

Só lhe fica bem.

Maria Idalina Resina Rodrigues

Gregorio López, *Declaración del Apocalipsis* (Edición, estudio preliminar y notas de Álvaro Huerga) Madrid, Fundación Universitaria Española – Universidad Pontificia de Salamanca, 1999, 286 páginas.

O livro de que damos aqui notícia são, verdadeiramente falando, duas obras: uma (17-149), a larga introdução em que o Padre Álvaro Huerga, O.P., oferece o «estado da questão» da «questão Gregorio López» – da biografia à obra, muito especialmente pelo que à *Declaración* diz respeito – e outra (151-286), a *Declaración del Apocalipsis* desse «misterioso» – e não deixa de ser interessante anotar, desde já, as vezes que mistério, misterioso, hermético cruzam a «Introducción» – personagem que foi esse «primo anacoreta dell'Indie».

Convirá, porém, dizer que nem uma obra nem outra são inéditas, pois a bela introdução de Álvaro Huerga é, com alguma importante variante – um preciso aparato bibliográfico – e dois interessantes apêndices – os exâmetros *Rerum gestarum a venerabili servo Dei Gregorio Lopesio compendium carmine expositum*, publicados a primeira vez em Roma, 1753 (51-54) e o *Testamento* (137-138) em que o hermitão declara não ter absolutamente nada de que dispor, nem sequer de vontade sobre o lugar e sítio da sua sepultura, pelo que, quanto a este ponto final, se abandona à vontade do arcebispo de México ou de quem fizesse as suas vezes –, a reprodução das páginas fundamentais que tinha dedicado a Gregorio López nesse *opus magnum* que é a sua *Historia de los Alumbrados*, Madrid, 1978 – 1994 (conf. III, *Los alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)*, Madrid, 1986, 508-691), a *Declaración del Apocalipsis* também já tinha conhecido, pelo menos, 6 edições. Deste modo, podemos hoje dispor, em cómodo volume, de dois textos imprescindíveis para o estudo de Gregorio López. Anotemos ainda que Álvaro Huerga enriqueceu a *Declaración* de López com bemvindas notas, embora, se mal não lemos, nada nos diga, para além da sua localização arquivística, sobre o valor da cópia do *Testamento* que, ao parecer, junto com a *Declaración*, se conserva na Biblioteca da Universidade de Salamanca ... Como poderia deduzir-se do indica o cabeçalho da cópia salmanticense, ainda se guarda, efectivamente, entre «los papeles originales que se enviaron a Roma», a cópia autenticada do respectivo original mexicano?

Mesmo tentando não passar da nossa chinela, permita-se-nos, contudo, chamar a atenção para algumas questões da *Vida del siervo de Dios* que a leitura das páginas de Álvaro Huerga reavivou.

Não vale a pena seguir discutindo a nacionalidade de Gregorio López, mesmo se não sabemos como soube o Padre Francisco Losa que Gregorio nasceu em Madrid em 4 de Julho de 1542 e foi baptizado na igreja de S. Gil... É muita informação para quem nem sequer logrou saber o nome dos pais do biografado. Donde provirá esta informação? Do próprio biografado? E se soube pelo próprio Gregorio López do breve tempo que serviu de pagem na corte de Carlos V (*Vida*, cap. I), não foi por ele, mas, sim, por «un hombre grave y fidedigno» – por que nos esconderá o seu nome? – que soube da tentativa vida heremítica de Gregorio em terras de Navarra. Mas por Gregorio conseguiu saber das «cosas de mucha edificación» que, de regresso de Navarra, viu em Burgos... Porquê conseguir saber tudo isto e não conseguir que lhe fosse revelado, para além do nome dos pais, o numero de irmãos? Não teria sido possível encontrar quem na Madrid dos finais do século XVI, apesar de tão diferente da de 1542, soubesse de um rapazinho que quis ser hermitão em Navarra, que foi pagem na corte, etc., e que tinha desaparecido? Esse «hombre grave e fidedigno» não saberia nada mais? Será também verdade que não estudou latim – ponto em que tanto insiste Losa e aludem outros documentos, como a carta de Filipe III de 18.9.1620 ao vice-rei, marquês de Guadalcazar –, quando o vemos ler a Bíblia e outros livros que só em latim eram consultáveis? Queria Gregorio López dizer – se foi ele verdadeiramente o informador – que não estudou latim em qualquer escola? Ou toda esta ignorância é um modo hagiográfico de Francisco Losa sublinhar – e fá-lo tantas vezes – o «milagre» do seu saber e da sua sabedoria? «Milagre» foi precisamente a palavra que, por duas vezes, utilizou Filipe III na referida carta ao vice-rei para explicar que «un hombre sin letras escribiese en materia la más alta y dificultosa y obscura de las Divinas Letras». De D. Maria Vela y Cueto (1561-1617), uma cisterciense quase contemporânea de Gregorio López, também se disse o mesmo e até houve necessidade de escrever em sua defesa (Fr. Angél Manrique, *Apología por la mujer fuerte*, Madrid, 1617). Algo de uma polémica semelhante – e não seria o único ponto discutido da sua vida (*Vida*, cap. VI) – poderá ter havido à volta de Gregorio quando, depois de tantas referências de Losa à constante leitura da Bíblia pelo seu biografado, escreve que Fr. Geronimo de Ocampo, O.S.A., «yo a un religioso grave de la Orden de Santo Domingo, que le avia dicho en confesión Gregorio Lopez que nuestro Señor le avia dado la inteligencia de la Sagrada Escritura», donde, conclui Losa, «todos tuvieron por muy cierto que su ciencia fue infusa, y sobrenatural».. (*Vida*, cap. XI). Quase outro tanto poderia dizer-se dos seus saberes médicos, pois não parece crível (humanamente crível, claro) que brotasse apenas da observação empírica, situação que leva biógrafo a prevenir que G. López «era también muy inteligente en el Arte de Medicina...» (*Vida*, cap. XIII), ainda que aqui não avance uma explicação para o tipo dessa inteligência... E, no entanto, sabemos que muito leu e ouviu ler. Não só os livros que Losa enumera e sugere, mas também, muito provavelmente, outros autores que cita no sua *Declaración...*, embora muitos destes possam não representar muito mais que referências que ouviu em sermões e conversas com teólogos que, com motivos diversos, o visitavam... O processo é conhecido, sobretudo tendo em conta a sua boa memória, dote que Losa eleva a limites sobrenaturais, pois «preguntandole qualquier lugar o sentencia acudia siempre con una presteza, y certidumbre maravillosa, con grandissima precision y claridad (*Vida*, cap. XI), tudo porque «sabia y tenia muy en prompto todas quantas cosas estan en la Sagrada Escritura, y en que libro, capitulo y numero» (*Vida*, cap. V), como o demonstrariam certos casos que Losa recorda (*Vida*, cap. XI)... Aliás, o

seu método de leitura e a velocidade com que lia (*Vida*, cap. V) caem dentro do mesmo tipo de explicação, já que o seu «modo de leerlos era raro, y cosa mas que sobrenatural» (*Vida*, cap. V). Por outro lado, ainda dentro deste campo semântico da sua *sapientia* e *doctrina*, temos de ter em conta o seu afã pela *varia eruditio* – «era aficionadísimo a libros», que, para que quem tinha na sua ermida além da Bíblia, «un compas y un globo terrestre» que o acompanham em algumas gravuras, nem sempre seriam apenas de *eruditio sacra*... – e que, ao parecer, nem sempre eram apenas esses livros emprestados que velozmente lia e devolvia ao fim de três ou quatro dias (*Vida*, cap. V), mas também eram livros seus, pois os comprara, como deixa perceber A. Huerga (80-81) citando informações do seu processo de beatificação. E seria apenas a exploração da sua (inata? sobrenatural?) veia artística a fonte da sua grande capacidade para fazer «muchas formas de letras con singular perfeccion» (*Vida*, cap. XII), arte com que chegou a ganhar a sua vida? Estas questões – possivelmente demasiado positivistas... – talvez tenham, algum dia, que ser pensadas e, mesmo que a resposta venha a ser negativa, valerá a pena verificar, para além das preciosas páginas do processo de beatificação, os arquivos da Ordem dominicana em Roma – Gregorio Lopez teve uma relação muito importante com os «Frades Pregadores» – e os da Companhia de Jesus, sempre bem informados do que ia sobressaindo no âmbito das suas missões, com que também entrou em contacto. Mas ficaremos sempre com a impressão de que a biografia de Losa mais pertence ao domínio da hagiografia do que da história..., tal como as reivindicações do seu tradutor lusitano... E como hagiografia tem de ser lida e estudada. Talvez, por isso – e não propriamente por uma fidelidade histórica derivada de se encontrar «falta de datos» – «exageró [Losa] un tantico la incultura de su héroe» (A. Huerga, 79)... Todos os géneros têm os seus cânones e Francisco Losa parece ter querido começar pelo *sine patre, sine matre sine genealogia*... que preside ao corte com o mundo que representa toda a vida religiosa, muito especialmente, do ponto de vista de segregação voluntária e radical, a vida heremítica. Tudo o resto, em diferentes doses, poderia derivar desta perspectiva... E compreenderíamos melhor essa figura «idealizada» que ditou a sua «imagen europea»... Nada admira, pois, que a sua *Declaración del Apocalipsis* – «tratado» escrito, em 1586, a pedido de Fr. Luis de Cobos, O.P. e levado a cabo em oito dias e «compuesto, como dicen, de primera intencion, sin que enmendasse o borrasse una letra» (*Vida*, cap. XII) – também resultasse, como se pensava «con no pocos fundamentos», de «ciencia infusa, e luz sobreanatural». A. Huerga estuda esse comentário acentuando que nele «predomina a clave de la historia universal del mundo y de la Iglesia» (77), ponto de partida e de chegada da sua «gozosa mentalidad apocalíptica» (A. Huerga, 71). Uma visão comum a muitos dos que o rodeavam e que suscitou e contextualiza a sua *Declaración*, mas que, certamente, como para outros pontos de vista, linda, alguma vez, com certas formas de alumbradismo – e A. Huerga rejeita, com documentos na mão, classificar Gregorio Lopez de alumbrado e, conseqüentemente, mesmo de «pre-quietista», já que, se citações inoportunas valessem para estas classificações, teríamos também de dizer S. Juan de la Cruz «pre-quietista», pois Molinos igualmente o cita..., e Santa Teresa, que correu a mesma sorte e já em seus dias não tinha faltado quem a quisesse aproximar dos alumbrados – terá sido exagerada por discípulos ou admiradores seus.

Independentemente da distinção, importante em qualquer caso, de saber se, a propósito da *Declaración* de Gregorio López devemos falar de «temporalismo religioso» ou de «milenarismo» (conf. Josep-Ignasi Saranyana, *Análisis doctrinal del «Tratado del*

*Apoacalypsi» de Gregorio López – † 1596 en México –, publicado en Madrid en 1678 in Storia e figure dell'Apocalisse fra 500 e 600 (a cura di Roberto Rusconi, Roma, 1996, 225-246), talvez valesse a pena chamar a atenção para a perspectiva ascética e moral (com acentos críticos, alguma vez, que poderiam ser referíveis à realidade americana) de algumas glosas da sua *Declaración*, pois, por vezes, elas conferem um carácter quase devoto ao seu comentário.*

Álvaro Huerga fornece ainda em «Fuentes y bibliografía» preciosas indicações sobre manuscritos e edições das obras autênticas de Gregorio López – a *Declaración del Apocalipsis* e o *Tesoro de Medicinas* –, embora fosse muito útil para poder bem calibrar do valor das cópias manuscritas completar tais indicações com a datação das mesmas... E face à indicação que Mestre Álvaro Huerga dá (132, nº 32 e 35) sobre a edição da biografia de Losa – Madrid, Bernardo Hervada, 1674 – de que existe um exemplar apenso ao processo de beatificação, convém recordar que reproduz a edição de 1648 retocada por Luis de Muñoz, se é que não houve outra anterior, pois as datas das licenças são de 1642. E a título de simples curiosidade, poderá ter algum interesse saber que existem exemplares dessa edição de 1674 unidos e encadernados com exemplares da primeira edição da *Declaración* (Madrid, Antonio Francisco de Zafra, 1678), trabalho que, pela técnica e tipo de encadernação, deverá remontar a esse ano de 1678 ou datas próximas, o que poderia sugerir que Zafra comprou a edição da *Vida* de 1674 ou o que dela restava. Assim acontece com o exemplar que possuímos.

E se a tudo isto juntarmos a reprodução dos rostos de algumas das edições antigas, teremos que confessar que não só estamos perante esse utilíssimo volume de duas obras que começamos por referir, mas também de um belo livro. E que tudo e por tudo há que agradecer. E pela nossa gratidão talvez o Padre Álvaro Huerga possa perdoar a impertinência de muitas das nossas questões.

José Adriano de Freitas Carvalho

J. Pinharanda GOMES – *Imagens do Carmelo Lusitano. Estudos sobre história e espiritualidade carmelitas*, Lisboa, Paulinas, 2000, 359 pp.

Imagens do Carmelo Lusitano é uma obra que reúne 16 artigos e ensaios realizados por Pinharanda Gomes, sendo cinco deles inéditos e onze publicados em revistas e actas, entre 1983 e 1998. Todo este volume de carácter monográfico se centra em torno de figuras da Ordem do Carmo em Portugal, à semelhança do que o autor realizou para o 7º volume da colecção *Pensamento Português*, a propósito da Ordem dos Pregadores. Conforme o autor explica no prólogo ao leitor, este livro, pela incursão temática e pela organização que lhe subjaz, poderá ser considerado, pelos que foram adquirindo a colecção que terminou justamente com o volume número sete, como uma espécie de oitavo volume desse extinto *Pensamento Português*.

Para além dos opúsculos e do prólogo referidos, o livro apresenta um útil *Breve Elucidário Carmelita*, uma reconstituição revista e ampliada de verbetes redigidos por P. Gomes para a 2ª edição da *Enciclopédia Verbo* e que permitem ao leitor menos familiarizado com termos de devoção e espiritualidade situar-se com precisão perante factos, nomes, instituições e expressões que exigem rigor na sua delimitação e compreensão. Por último, um *Documento Gráfico* de 16 páginas, onde se exibem folhas

de rosto de obras dos séc. XVI, XVII e XVIII referidas e valorizadas ao longo dos ensaios, bem como o lábaro de D. Nuno Álvares Pereira, retratos de figuras históricas do Carmelo português, etc. Pensamos que este apêndice documental se destina a levar o leitor actual e menos familiarizado com a história do livro e da iconografia a ter a percepção da linguagem tipográfica (verbal e iconográfica) que apresentava as obras e de algum modo as significava. Nesta perspectiva, a inclusão de uma fotografia actual das monjas de Moncorvo no final deste documento gráfico parece-nos algo destoante. O livro termina com duas páginas onde o autor esclarece o leitor sobre a origem e o contexto dos artigos publicados.

Os trabalhos de Jesué Pinharanda Gomes iniciaram-se muito cedo, aos 16 anos, na Guarda, e o seu apego às raízes conduziu-o, de início, a trabalhos de natureza etnográfica (lembramos as *Práticas de Etnografia*, Lisboa, 1968). Enveredando posteriormente pela reflexão filosófica e pelo interesse pela história religiosa, Pinharanda Gomes concentra a sua actividade intelectual em trabalhos sobre autores e contextos portugueses (Domingos Tarroso, Raul Leal, Cunha Seixas, Marechal Saldanha, etc.), alguns reunidos em *Filologia e Filosofia* (Braga, 1966), palco em que se esforça por valorizar, sublinhar e dignificar a cultura e o pensamento portugueses, procurando no entanto nunca abandonar o interesse pelas figuras mais emblemáticas da sua região. Mais recentemente, o autor tem prestado valioso contributo para a história da Igreja em Portugal, ao dedicar estudos de fôlego a figuras eclesiásticas marcantes da história portuguesa contemporânea e recuada, como *D. Tomás Gomes de Almeida Bispo de Angola e da Guarda* (Braga, 1979), *O Arcebispo de Évora Dom Teotónio de Bragança* (Braga, 1984), *D. Manuel da Conceição Santos, Vice-Reitor do Seminário da Guarda (1905-1916) e Bispo de Portalegre (1916-1920)* (Évora, 1996), *Dom Manuel Martins Manso, Bispo do Funchal e da Guarda (escritos pastorais)* (Lisboa, 1996), etc.

O título deste livro agora apresentado por Pinharanda Gomes indicia que a obra, na sua generalidade, procura restringir-se à vivência dos princípios do Carmelo no contexto português, na sua especificidade e nos seus contributos. Mas *Carmelo Lusitano* é também uma expressão cuja vitalidade remonta ao séc. XVI e que Pinharanda Gomes interpreta como resultante da «necessidade de distinguir o tradicional Carmelo da reforma teresiana, como se houvesse o sentimento de surgência de um Carmelo castelhano» (p. 321). Neste plano de orientações, compreende-se que os artigos aqui inseridos percorram um itinerário que vai do primitivo Carmelo observante (entrado em Portugal em 1251), passando pelos movimentos e contornos da reforma descalça em Portugal, detendo-se nas adaptações de algumas figuras e comunidades carmelitas às orientações políticas, educativas e filosóficas do séc. XVIII, e terminando com uma reflexão sobre a responsabilidade do leigo carmelita nos nossos dias. De permeio, vai sempre traçando as directrizes que definem o itinerário espiritual – de ontem, como de hoje – do carmelitanismo (o que acontece particularmente em *O Galaaz do Carmelo*) ou estabelecendo distinções que se lhe afiguram pertinentes para a compreensão da espiritualidade carmelita, sobretudo o conceito de descalcez («a descalcez significa: viver a regra em sua pureza» [p. 150]) ou o binómio calçado/descalço: «Assim, dentro da Ordem do Carmo, da única, surgiu uma nova comunidade: a Ordem do Carmelo Descalço. Uns seguiram a reforma teresiana, outros continuaram na observante. Hoje, temos de distinguir os Descalços (O.C.D.) dos tradicionais, que, por motivos de identificação, juntam ao seu nome a abreviatura O. Carm. São estes que, por antinomia,

se chamam Calçados. Na verdade, não há Carmelitas Calçados nem Descalços. Há Carmelitas» (p. 150).

Pinharanda Gomes constrói este percurso pelo interior das figuras e dos factos, recrutando fontes literárias, historiográficas, legislativas, litúrgicas, que utiliza com o maior rigor. A sua documentação é criteriosa e fidedigna, revelando uma proveitosa leitura dessas fontes, própria de quem interiorizou os textos com que gostosamente conviveu.

Não vamos proceder à descrição e apreciação pormenorizada de todos os artigos, mas apenas salientar aspectos mais significativos desta obra e da análise percuciente de Pinharanda Gomes – sempre, naturalmente, salvaguardando o facto de que a leitura de uma obra é sempre projecção das obsessões do leitor.

Começando do princípio, embora sem passar, como se disse, por todos os opúsculos, *Livrarias Carmelitas Portuguesas dos fins do séc. XVI* afigura-se particularmente útil para a compreensão da cultura portuguesa deste século, porque, mesmo sendo um apanhado de um artigo de Joachim Smet, não deixa de ser pertinente, pela divulgação de trabalhos infelizmente sempre insuficientemente conhecidos entre nós, e pela reconstituição de uma área da cultura monástica – a da leitura – de tão acrescido interesse nesta última década. Neste espaço se divulga o inventário realizado por Sivori, secretário do Padre Geral, Fr. João Baptista Chizolla, aquando da visita canónica realizada às províncias de Hispânia, incluindo Portugal, entre 1594 e 1595. Sivori registou o espólio bibliotecário de cinco dos nove conventos que visitou na província de Portugal e, se bem que se registem omissões significativas na forma como o inventário foi feito, o registo de 489 títulos constitui já uma amostragem significativa do que se lia nas casas carmelitas portuguesas. Pena é que não se tenham registado as datas de edição ou que não se tenha distinguido o impresso do manuscrito. Mas, só por si, o arrolamento de títulos já é melhor do que nada. A totalidade de obras em Latim vem confirmar uma das especificidades que hoje se pressente ser apanágio das bibliotecas conventuais masculinas.

O espírito de D. Fr. Amador Arrais, O. Carm., bispo de Portalegre, procura dar a divulgar ao leitor uma síntese dos principais tópicos da doutrina teológica e mística de D. Fr. Amador Arrais, que o bispo ordenou didacticamente ao longo de 10 *Diálogos*, publicados pela 1ª vez em Coimbra, em 1589. Pinharanda Gomes procura relevar dos escritos de Arrais aquilo que os especifica como discurso carmelita. Sem esquecer o contexto histórico em que Arrais viveu, Pinharanda Gomes sublinha que a «obediência carmelita» a que «Arrais alude no fim do seu livro é de facto a obediência calçada. As diferenças entre Calçados e Descalços são mínimas, quando comparadas com as identidades, mas, no tempo em que Amador Arrais viveu, ainda não se via com clareza este aspecto e julgava-se que a diferença era maior do que a identidade» (p. 88). Mas é sobretudo em torno da teologia mística de Arrais que o autor se centra, mostrando que, apesar de Arrais provavelmente não se afastar muito das posições tomadas por Jerónimo Tostado (p. 88), «não há diferenças de fundo entre a teologia mística de Arrais e a mística que Teresa expõe no *Caminho*» (p. 98), obra que a santa terá com toda a probabilidade redigido ao mesmo tempo que Fr. Amador compunha os *Diálogos*. Do pensamento de Arrais, profundamente marcado pela dimensão cristológica, P. Gomes destaca sobretudo o sistema mariológico construído pelo bispo de Portalegre, que o inscreve profundamente na espiritualidade carmelita, salientando a defesa de que «a

conceição de Cristo ocorre no momento em que o Anjo diz *ave*, mas a encarnação de Cristo só ocorre no momento em que Maria consente ao Espírito Santo e diz esse consentimento, ao proferir a resposta da amada ao amador: *ecce ancilla Domini*» (p. 105). A teologia dos *Novísimos* de Arrais também é chamada à colação neste artigo, na medida em que ela pode também ser padrão de avaliação do carmelitanismo dos *Diálogos*. Assim, a visão carmelitana da morte em Fr. Amador Arrais transparece sobretudo do modo como é apresentado o trajecto do moribundo, marcado pela mística do Escapulário e pela intercessão de Maria, «assistente ao juízo final» (p. 111).

Caminhos portugueses de S. João da Cruz, o mais extenso dos trabalhos aqui compilados, é lugar para variadas incursões do autor em aspectos diversos relacionados com o Carmo descalço e calçado. Mas a figura do português Fr. Jerónimo Tostado, esse Visitador que ordenou a prisão de Juan Yepes no cárcere do Convento de Toledo, é talvez o centro fundamental do interesse de Pinharanda Gomes, empenhado na reavaliação do papel de Tostado como opositor da reforma teresiana e perseguidor do futuro S. João da Cruz. A imagem de Jerónimo Tostado gravou-se na história sobretudo através dos testemunhos que sobre ele deixou Santa Teresa, que prevaleceram sobre qualquer outro ponto de vista. «José Pereira de Santa Ana, o mais notável dos cronistas observantes, ao descrever a evolução da Ordem entre 1576 e 1578, mostra-se favorável à reforma, não achando espaço para justificar Tostado, ainda que o ache para salientar a estima em que Teresa de Ávila era havida pelos observantes do Carmo de Lisboa» (p. 142). Pinharanda Gomes repassa neste artigo as várias considerações dos cronistas da Ordem em relação a Tostado, sugerindo que a mitificação da figura de Santa Teresa constituiu sempre de algum modo um impeditivo para um equilibrado entendimento da figura do Visitador. Por isso destaca Miguel de Azevedo, que mostrou de que modo «o carmelita observante se limitou a cumprir honestamente as funções de Reformador para que havia sido nomeado» (p. 143). Assim, Pinharanda afirma que «é lícito concluir que Jerónimo Tostado (para além de padecer de alguma antipatia em Espanha, onde para todos os efeitos era olhado como português) não pretendeu aniquilar os Descalços, mas teve por missão guardar intacta a unidade da Ordem do Carmo. A esta luz tem de ser considerado entre os mestres espirituais do séc. XVI, em que seguiu a regra na sua nudez primitiva, sem mitigação (...) Aliás, a binomia calçados – descalços é um equívoco político na esfera da Ecclesiologia» (p. 148). E vai ainda mais longe: «o que está em jogo para Tostado não é a aniquilação do Carmo Novo; é a defesa do Carmo. Se alguma vez tivesse negligenciado essa função, mereceria ambas as coisas: o desagrado dos Observantes e a desconsideração dos Descalços (...). Se tudo tivesse sido fácil, sem a oposição dos Observantes posta em prática por Tostado, talvez o movimento descalço não ganhasse a solidez necessária para se definir e afirmar como Ordem para sempre» (p. 145). Outros aspectos polémicos são referidos e problematizados neste extenso artigo, de que salientaremos apenas mais um: a valorização da personalidade profética, clarividente e intuitiva de S. João da Cruz, feita, entre outros factores, com base no facto do santo não ter ido, aquando da sua permanência em Lisboa, ao convento da Anunciada, onde Soror Maria da Visitação pontificava então com as suas chagas, êxtases e misticismos, credenciados por Fr. Luís de Granada. Pinharanda Gomes procura mostrar que a atitude de S. João da Cruz pode ter tido diversas razões e que teve, também as suas consequências: «Que relevo teria na vida de João da Cruz este episódio da omissão da visita, caso se houvesse concluído que Maria da Visitação era autêntica? (p. 161)».

«Quem pode sustentar que uma palavra de João da Cruz a Maria da Visitação poderia ter dado uma orientação diferente à história da espiritualidade hispânica?» (p. 162).

Pinharanda Gomes aproveita ainda este espaço de reflexão em torno da recepção do santo em Portugal para chamar a atenção sobre a necessidade de estudar as «posições políticas do Carmelo Lusitano e do Carmelo Descalço face ao domínio castelhano entre 1580 e 1670», que permitiriam dilucidar melhor a aceitação ou rejeição portuguesa face a certos valores castelhanos: «Convém não esquecer que, a partir de 1640, e durante alguns decénios, Roma não reconheceu os bispos nomeados pela Monarquia Portuguesa, que a diplomacia castelhana lançava uma forte cortina sobre a vida portuguesa em Roma, e que este ambiente de algum modo contribuía para suscitar alguma rejeição dos portugueses pelos valores castelhanos, entre os quais se situava João da Cruz» (p. 165).

Em *Mestre João da Silveira, O. Carm.*, chama-se a atenção para páginas da espiritualidade carmelita que, por serem escritas em Latim, são, hoje, praticamente desconhecidas, e onde lateja uma fortíssima mariologia, nem sempre devidamente pesada no contexto da espiritualidade carmelita. João da Silveira pertence a esse número de Mestres que escreveram sob o signo do Latim escolástico, e a sua obra revela a espiritualidade carmelitana associada a um marcado josefo-marianismo. Considerando que um dos mais significativos contributos do Mestre João da Silveira foi justamente a doutrina que expôs sobre a Imaculada Conceição (cujo culto se pode remontar a 1149 em Lisboa, embora a definição do dogma só se afirme em 1854), Pinharanda Gomes traduz o estudo feito, mais uma vez, por Fr. Joachim Smet, carmelita holandês da actualidade, sobre a doutrina mariológica relativa à Imaculada Conceição de Maria, com base no *Opusculum Quartum de Immaculata Conceptione*, escrito por João da Silveira na sequência da publicação da bula do Papa Alexandre VII, em 8 de Dezembro de 1661.

Em *Aforismos Espirituais ou ditos de Maria*, Pinharanda Gomes apresenta uma versão sumária dos principais escritos espirituais de Soror Maria Perpétua da Luz, seguindo a lição que deles apresentou Miguel de Azevedo. Os textos, aqui disponibilizados «na esperança de que a admirável alma reformada de Maria Perpétua suscite renovado interesse pela vida carmelita» (p. 213), aguardam uma apreciação que tente integrá-los no filão dos escritos místicos portugueses e na vasta rede transtextual em que inevitavelmente se inserem. A espiritualidade desta monja convoca nos textos vectores que conferem consistência a certas dominantes da espiritualidade carmelita que a obra de Pinharanda foi referindo reiteradamente: a devoção ao Menino do Carmelo, a devoção a Santa Ana, S. Joaquim e S. José, a matriz de Elias, etc. De facto, o carácter monográfico de *Imagens do Carmelo Lusitano* assenta numa dupla linha de consistência: por um lado, a unidade tecida pela sequência de figuras carmelitas portuguesas; por outro, a reiteração de temas e orientações específicas da espiritualidade carmelita, sobre as quais Pinharanda Gomes procura chamar a atenção. Nesta unicidade, só o registo discursivo, às vezes tendentemente apologético em alguns artigos – embora entendível pelo contexto de produção de certos trabalhos – quebra pontualmente a harmonia, pelo envolvimento afectivo do autor, que se quereria menos patente.

É claro que urge fazer sistematizações e apreciações críticas de algum material textual que nos é apresentado ao longo desta obra e que os artigos, pela sua dimensão e muitas vezes pelo contexto em que foram escritos e recebidos, não puderam levar a cabo. Por este facto, a obra constitui uma urgente chamada de atenção para o hercúleo trabalho

de investigação que ainda falta fazer em torno da história da espiritualidade portuguesa, tarefa que em muitos outros países e para esses contextos se encontra bastante mais avançada.

Em *Miguel de Azevedo na apologetica eliano-mariana*, Pinharanda Gomes recupera um dos nomes de referência nas fontes historiográficas da Ordem do Carmo, que viveu entre os sécs. XVIII e XIX, focalizando a sua atenção mais uma vez nas obras menos conhecidas, mas de incontornável importância. Assim, depois de referir as obras editadas de Miguel de Azevedo, Pinharanda Gomes detém-se sobre o teor de três manuscritos guardados na Biblioteca Nacional de Lisboa, que considera importantes por revelarem a «perspectiva quanto à apologetica eliano-mariana de Miguel de Azevedo» (p. 255). Mais do que o perfil de historiador ou cronista de Miguel de Azevedo, Pinharanda Gomes destaca o seu recorte pedagógico e apologetico e aponta a necessidade de imprimir e difundir hoje o *Ano Santificado*: «Julgamos que, depois do *Breviário Carmelitano* de Coimbra, *Breviari O. Fr. B. V. M. M. Carmelo – Supplementum* (Coimbra, 1674), a Ordem não dispôs em Portugal de texto orientativo comparável ao de Azevedo, pesem embora os «chavões» da época, que o escritor não podia deixar de usar, sob pena de restringir o efeito comunicativo» (p. 257). Em *Maria Santíssima Venerada*, Miguel de Azevedo propôs que as primeiras Irmandades Carmelitas derivaram das antigas corporações israelitas, readaptadas pelos primeiros cristãos, para fazer derivar desse facto a ideia de que as comunidades de Assídeos, ou de Esseneos, marcadas pela «inocência dos seus costumes», tomaram como modelos místicos Elias e João Baptista. Para Pinharanda Gomes, Azevedo sabe onde quer chegar: «no quadro dos Mendicantes, os Carmelitas ascendiam, enquanto fraternidade, aos Essénios. A evolução das Irmandades Carmelitas depende, ao longo dos séculos, deste espírito inicial, acrisolado na experiência dos primeiros Carmelitas que, na sua opinião, foram «coadjutores dos apóstolos» na pregação a Oriente. Insiste deveras nestes pontos: herança essénica, opção por Elias e por João Baptista, relação de vida quase sanguínea com Maria, e, enfim, a irmandade espiritual entre Carmelitas Regulares e Carmelitas Seculares desde os primórdios» (p. 256).

Deixamos ao leitor a curiosidade de desvendar os outros textos propostos nestas *Imagens do Carmelo Lusitano*. É que em todos estes trabalhos aqui reunidos por P. Gomes (que sempre sublinha a «carência de uma História da Teologia em Portugal» [p. 204]), mais do que a pretensão de uma avaliação crítica dos textos da nossa espiritualidade – o que o contexto em que foram escritos ou proferidos nem sempre permitiria, como já se disse – ressalta a preocupação dominante de divulgar textos esquecidos desta espiritualidade portuguesa, no caso vertente, carmelita, com vista a uma sistematização dos contributos portugueses nesta matéria.

Por todo este trabalho que tem vindo a construir com mestria e utilidade, lançando luz sobre alguns vectores menos esclarecidos da história da nossa espiritualidade, é com justo mérito que vemos aparecer Pinharanda Gomes como colaborador do recente *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, que o Círculo de Leitores tem vindo a publicar, sob a direcção de Carlos Moreira Azevedo.

GIOACCHINO DA FIORE, *Commento a una Profezia ignota* – a cura di Matthias Kaup, Centro Internazionale di Studi Giocimiti, Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, N° 10, Viella, Roma, 1999, 200 pp.

O joaquimismo foi – na opinião de Norman Cohn (*Na Senda do Milénio, Milenaristas Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média*, Editorial Presença, 1980) – o sistema profético que haveria de ter mais influência entre todos os conhecidos na Europa até ao aparecimento do Marxismo...

Apesar de, no seu tempo, o abade Joaquim se ter distanciado de todos os movimentos contestatários que pusessem em causa a doutrina, os costumes e as instituições, as suas ideias depressa seriam aproveitadas por movimentos subversivos. Pouco tempo depois da sua morte – 1202 –, além das quatro obras consideradas autênticas, apareceram outras nove que lhe foram atribuídas, e cerca de vinte claramente apócrifas, e, essencialmente a partir de 1240, os textos joaquimitas – e agora também os pseudo-joaquimitas – começaram a ter uma particular divulgação no seio da ordem dos Frades Menores, onde ganhará forma uma literatura de carácter escatológico franciscano-joaquimitica de que é exemplo o comentário *Super Hieremiam* laborado na primeira metade do século XIII ...

O vastíssimo *corpus* bibliográfico e ideológico que deu forma ao que Henri de Lubac chamou a descendência espiritual de Joaquim de Flora (*La postérité spirituelle de Joachim de Flore...*, Paris, 1978) foi, muitas vezes, portanto, feito de «traições» e «adultrações» do pensamento de Joaquim de Flora, não só no interior da Igreja como no seio de movimentos laicos, e por isso, o mesmo autor fala de «une forêt touffue» que se estende até aos tempos modernos e em que é tarefa gigantesca encontrar e compreender devidamente o ideário original... Por esta razão – apesar das muitas obras feitas com esse intuito –, continuam a ser de particular interesse os trabalhos que dão passos pertinentes nesse sentido, e a obra em questão é um importante contributo para tal...

Matthias Kaup (Erlangen 1966) é investigador na Universidade de Constanza e especialista em literatura profética e escatológica no período medieval... Nesta obra – depois de uma concisa e esclarecedora introdução (11-135) – transcreve, traduz e trabalha – anotando profusa e pertinentemente – o comentário de Joaquim de Flora a um texto anónimo conhecido como *Prophetia ignota*.

Teria sido em Maio de 1184, provavelmente em Veroli, que, na presença de delegados papais, foi pedido a Joaquim de Flora uma explicação de um pequeno texto – com cerca de 110 palavras (152), – de autoria incerta, e encontrado entre os bens do falecido Cardeal Matteo de Angers...

No que diz respeito à estrutura formal e semântica, a pequena profecia poder-se-á dizer característica do texto profético escatológico medieval. Divide-se claramente em três partes: numa primeira anuncia-se uma tribulação iminente – «Excitabitur Roma contra Romanum, et Romanus substitutus Romano Romam imminuet»; na segunda, desenha-se um período de paz interior e serenidade para os «scduli» que no meio do pranto se dedicariam fervorosamente à oração, transformando as lágrimas derramadas em serenidade e paz interiores – «et in lacrimis multorum erit requies»; e, na terceira parte, apregoa-se uma renovada tribulação protagonizada pelo «immutator seculi» – uma forma de significar o Anticristo (80, n. 25) –, e então «Surget furor contra simplicem, et

simplicitas attenuata spirabit. Decor convertetur in dedecus, et gaudium multorum erit luctus».

Como normalmente, também neste caso o autor – ou autores – anónimo, recorre a um *vaticinium ex eventu*, isto é, remete, de uma forma mais ou menos velada, para acontecimentos contemporâneos de forma a dotar o texto de credibilidade e pertinência. A primeira frase, aparentemente enigmática, remetia claramente – e é essa a leitura de Joaquim de Flora – para a saída do Papa Alexandre III (papa de 1159 a 1181) de Roma e para o confronto que mantinha com o imperador Frederico I Barba-Roxa contra quem lançou, com as cidades guelfas, a *Liga lombarda* (1167).

Há, portanto, vários sintomas de que o criador daquele texto conhecia o que se pode designar como «património profético», cujas imagens e linguagem utiliza; e o facto de ter sido encontrado entre os haveres do Cardeal Matteo de Angers, são razões que sustentam a hipótese de estarmos perante um escrito laborado num ambiente curial que – principalmente durante os anos em que o papa sofreu uma itinerância imposta – via a sua autoridade eclesiástica enfraquecida... – e, assim sendo, poder-se-ia falar de um aproveitamento político da profecia... A estrutura triádica do texto – que materializa uma «moderna» noção de história como processo progressivo – era um estímulo claro para a esperança «numa idade sabática»...

Relativamente ao comentário propriamente dito, um dos objectivos de Matthias Kaup é pôr uma pedra sobre a antiga polémica relativa à sua autenticidade. Os trabalhos de Buonaiuti (*Scritti minori di Gioacchino da Fiore*, Roma, 1936), Foberti (*Gioacchino da Fiore. Nuovi studi critici...*, Firenze, 1934), Tondelli (*Gioacchino da Fiore, Liber Figurarum, s. d.*) puseram-na em causa; e teve, entre outros, em Grundmann (nomeadamente em *Joachim von Fiore, De prophetia ignota, s. d.*), M. Reeves (*The Influence of prophecy in the later middle ages*, Oxford, 1969) e McGinn (*Joachim and the Sibyl...*, 1973) acérrimos defensores.

Matthias Kaup, no fundo, elucida as conclusões tiradas por McGinn – e comumente aceites nos trabalhos mais recentes sobre a matéria – apresentando como prova evidente da legitimidade do comentário as muitas analogias e conexões que tem com as outras obras de Joaquim de Flora. Depois de tal contiguidade considera «superflua una nuova discussione sulla questione dell'autenticità» (34).

É nesta constante tentativa de confrontar um dos primeiros escritos de Joaquim de Flora com as obras laboradas antes e depois – tudo aponta para que, pelas analogias temáticas, tenha sido escrito depois dos *Dialogi* (33) –, que está, na nossa opinião, uma das razões da distinção do trabalho. Parece-nos ter conseguido dar passos importantíssimos no sentido de se precisarem os métodos, as ideias e o esquema doutrinário que o abade tinha nesse estádio madrugador da sua produção bibliográfica... Neste sentido, é possível perceber a fase embrionária do método da *concordia* (23; 33), e de ideias como o «papa dos últimos tempos», «o último imperador» (32), «a vinda do Anticristo» e a «visão triádica da história», que foram, em obras posteriores – nomeadamente nas três obras maiores – ganhando formas e tonalidades precisas... Fala, por isso, nos «elementi tipici», e no «stile» do património doutrinário joaquimista num estado primário do seu desenvolvimento (34; 65, n. 300)...

Este esforço cuidadoso por estudar – diria até cotejar – as obras de Joaquim de Flora é bem patente nas anotações ao texto, para referir fontes, elucidar sentidos, remeter para outras obras do abade Joaquim ou referir estudos feitos sobre a matéria...

Estruturalmente, o comentário (152-180) é constituído pelo *praefatio*, pela *expositio* – a declaração propriamente dita, frase a frase, do texto da profecia e que tem, quase sempre, como finalidade, provar a conformidade deste texto com as profecias bíblicas... – e pelo *epilogus* em que se apela à conversão e à preparação para o encontro com o filho do homem...

Chamou-nos particularmente a atenção o conteúdo do pequeno prefácio que não é mais que uma justificação do facto de ter como objecto hermenêutico aquilo que chama *peregrina prophetia*, ou seja, uma profecia não bíblica (85). E aquilo que o anima é o exemplo do próprio S. Agostinho que – embora escassíssimas vezes, como refere M. Kaup – «peregrinas prophetias opusculis suis inseruit», por sentir que não destoavam das palavras dos profetas...

É curiosa esta proposta inicial de não ir além das fileiras da ortodoxia seguindo o modelo hermenêutico do bispo de Ippona; e digo curiosa porque – ironias da história... – o resultado da sua teorização – no comentário à *prophetia ignota* apenas esboçada – provocará uma profunda ruptura com a visão agostiniana. Na doutrina de S. Agostinho a existência terrena era vista como algo pernicioso... resultante da queda de Adão... um vale de lágrimas... um inferno terreno cujo único destino era o juízo final. Com Cristo a história entrara na sua sexta e última fase. Portanto, neste ponto de vista, do amanhã nada de melhor se poderia esperar, e a ideia de um futuro reino terreno, o reino milenarista referido no Apocalipse, era interpretado como um símbolo da presente vida da Igreja. Contrariando esta imagem estática, e «cristocêntrica» da história, Joaquim de Flora desenhará uma visão «pneumatocêntrica» – o coração da «história joaquimita» não é o passado, ou seja, a vinda e encarnação de Cristo, mas o presente em que se iniciava o futuro do espírito... A introdução ao comentário da *prophetia ignota* prova que estava longe de querer ser e de se imaginar um revolucionário, mas o facto é que contribuirá para um significativo despregiço da doutrina tradicional...

Em conclusão, diríamos que estamos perante um trabalho meritório por várias razões: servido por uma notável informação bibliográfica, consegue uma análise minuciosa do comentário à *prophetia ignota* – a questão da atribuição, da estrutura, identificando, inclusivamente, as ampliações e interpolações de que teria sido alvo; aprofunda – pelo esforço comparativo por que se gere – o «percurso doutrinário de Joaquim de Flora»; e – pela apreciação que o abade fazia do fenómeno das *peregrine propheti*, que ao longo da sua obra se vai tornando cada vez mais céptica (87)... – apresenta uma abordagem clara, embora sucinta, da literatura profética no período central da Idade Média.

Pensamos que o trabalho de M. Kaup tornar-se-ia ainda mais útil e de fácil manejo se incorporasse um índice remissivo – onomástico e temático – relativo a toda a obra.

AA. V.V., *A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente*, Actas do Colóquio Internacional promovido pela Fundação Oriente e pela Revista Brotéria, Lisboa, 21 a 23 de Abril de 1997, Lisboa, 2000, 483 pp.

Apesar de um título que claramente privilegia as relações da Companhia com o amplo e complexo movimento da missionação, as *Actas* em causa, resultado do colóquio promovido pela Fundação Oriente e pela Revista Brotéria, nos dias 21 a 23 de Abril de 1997, na Universidade Católica, em Lisboa, situam-se num âmbito claramente mais vasto, que as palavras introdutórias de Nuno da Silva Gonçalves explicitam: «a fundação da Companhia de Jesus e o seu enquadramento histórico; os métodos missionários numa visão comparada; a vida económica e as relações com o poder político; o intercâmbio científico; o legado artístico; a importância das fontes jesuíticas.». Daí que, tendo em conta estas linhas maiores de estruturação, o volume se organize em seis partes temáticas, permitindo «dirigir» a leitura e, conseqüentemente, facilitar a consulta e manuseamento da obra: I – «A fundação da Companhia de Jesus e o seu enquadramento histórico» (pp. 15-53); II – «Ensino e métodos missionários: uma visão comparada» (pp. 65-175); III – «A vida económica da Companhia de Jesus e as suas relações institucionais com o poder político» (pp. 203-247); IV – «O papel da companhia de Jesus no intercâmbio científico entre a Europa e o extremo oriente» (pp. 261-331); V – «A Companhia de Jesus e a arte» (pp. 367-387); VI – «As fontes jesuíticas» (pp. 395-459).

Se a primeira parte, mais restrita, na medida em que a integram apenas três contribuições, privilegia, verdadeiramente, não tanto os problemas relativos à fundação da Companhia, mas em particular, o contexto histórico que presenciou o seu nascimento (Mario Fois), proporcionando um útil e abreviado «roteiro» da presença em Portugal, de 1540 aos nossos dias (A. Lopes) e algumas considerações gerais, mas elucidativas, sobre a acção dos discípulos de Inácio de Loyola na Ásia (D. Alden), a segunda debruça-se especificamente sobre as metodologias missionárias no Brasil (J. Couto), na China (H. P. de Araújo), no Japão (J. Lopez-Gay SJ), na Índia (Teotónio R. de Souza), na Coreia (J. Ruiz de Medina SJ), em Cabo-Verde (N. S. Gonçalves) e na América espanhola e Filipinas (F. de Borja de Medina SJ). A leitura integrada dos vários estudos permite, para além de «compendiar» um importante manancial de informações – com especial incidência na questão dos «ritos chineses» e nas adaptações particulares da «Ratio Studiorum» – , chamar a atenção, e mesmo sublinhar, o peso e o papel desempenhado pelos diferentes saberes de matriz matemática dos discípulos de Santo Inácio que em muito facilitaram e contribuíram para a aceitação de acções mais directas de missionação, sobretudo na Ásia. Desse ponto de vista, a leitura dos vários estudos, obviamente de orientações e objectivos diferentes – umas vezes visa-se essencialmente a síntese que faculte uma apreciação geral e integrada – por exemplo no informativo trabalho de Teotónio R. de Souza «O ensino e a missionação jesuíta na Índia» (pp. 117-132), outras avançam-se paradigmas explicativos, pretendendo abarcar fases diversas do movimento missionário, como acontece no estudo de J. Couto «Estratégias e métodos da missionação dos jesuítas no Brasil» (pp. 65-83) – revela à evidência o esforço de adaptação da Companhia a cada país, a cada povo, a cada cultura.

A questão económica, nas suas relações institucionais com o poder político ocupa a secção quarta e divide-se em quatro trabalhos que estudam respectivamente as

ligações económicas e políticas entre a Ásia e a Europa, mediadas pela Companhia (Charles Borges S. J., «The Portuguese Jesuits in Asia: their economical and political networking within Asia and with Europe», as finanças jesuítas na província de Goa, Malabar, Japão e China, os bens dos últimos jesuítas em Pequim, quando o Instituto já havia sido dissolvido pelo breve de Clemente XIV *Dominus ac Redemptor* em 1773 (António Graça de Abreu, «Os bens dos últimos jesuítas em Pequim») Por outro lado, trabalhos como o de João Paulo Oliveira e Costa, explicando as questões relativas ao controverso comércio da seda, mostram os problemas específicos que enfrentavam as missões no Japão, na medida em que deviam auto-financiar-se, diversamente do que acontecia na Índia ou na China, enquanto o estudo de Maria de Jesus M. Lopes fornece elementos importantes para entender como aplicavam os jesuítas na Índia os bens de que dispunham e em que proporção revertiam «para a missão, ensino e assistência» (p. 253).

Na moldura do peso que tem vindo a ser atribuído à formação científica dos discípulos de Santo Inácio, sobretudo nos domínios da matemática e da astronomia, na aceitação dos missionários pelas culturas locais, a quarta parte deste colóquio, antecedida pelas palavras introdutórias de Luís Archer, interroga-se sobre o «papel da Companhia de Jesus no intercâmbio científico entre a Europa e o Extremo Oriente». A primeira e última contribuições – respectivamente, «Os jesuítas e o encontro de cosmologias entre o Oriente e o Ocidente (séculos XVI-XVIII)» de Alfredo Dinis (pp. 267-274) e «Alguns aspectos do intercâmbio científico e cultural entre a Academia das Ciências de Petersburgo e a comunidade dos «Jesuítas Matemáticos» em Pequim nas décadas de 30-50 do século XVIII» de João Manuel S. A. Miranda (pp. 331-365) – iluminam aspectos particulares desse cruzamento de saberes; João M. Miranda explora, de resto, fontes arquivísticas russas que revelam dimensões muito curiosas da intervenção de Ribeiro Sanches na dinamização de contactos científicos entre Pequim e Petersburgo e no esforço de integração de cientistas missionários na China no meio científico europeu. Ugo Baldini, conhecido estudioso da história da ciência, em geral, e das matemáticas, em particular, – haja em vista o informado estudo *Legem impone subjactis. Studi su filosofia e scienza die Gesuiti in Italia* (1992) –, debruça-se especificamente sobre «L’Insegnamento della matematica nel Collegio di S. Antão a Lisbona, 1590-1640», reanalisando um problema já equacionado por Luís de Albuquerque, desta vez à luz de novas fontes, proporcionadas pela investigação no Archivum Romanum Societatis Iesu que permite a confrontação e o cruzamento de informações. Tendo em conta o estado da questão, parece possível concluir, e tais dados ajudam a recolocar o problema da emergência e divulgação de novos paradigmas científicos que, apesar da importância da cátedra de Stº Antão, única nos colégios da Companhia na Europa, justificada por exigências de formação técnica que se prendiam com a formação de pilotos na marinha portuguesa e também com a necessidade de preparar especialistas em náutica e cartografia, a matemática foi objecto de alguma hostilidade e os jesuítas portugueses se foram professores, não foram, ao que parece, investigadores ou produtores de conhecimento científico no âmbito em causa. Tal não impediu, contudo, que Stº Antão tivesse, entre 1590 e 1640, em termos de matemáticas puras e aplicadas, relevantes para os problemas de navegação, um programa diferente daquele que a *Ratio* preconizava, representando desse ponto de vista um exemplo isolado e que os alunos fossem também diferentes: em Stº Antão, os curso nessas áreas eram sobretudo leccionados, não tanto

para os estudantes normais de filosofia, mas essencialmente para leigos que seguiam as lições por interesses puramente técnicos, por jesuítas que, tendo completado o curso filosófico em Coimbra e Évora, se preparavam para professores da disciplina ou ainda por elementos da Companhia, não portugueses, destinados às missões no Oriente, como, de resto, já haviam sublinhado Francisco Rodrigues (*Jesuítas portugueses astrónomos na China*, 1925) e Domingos Maurício (*Os Jesuítas e o ensino das matemáticas em Portugal*, 1935). Tal circunstância, sublinha U. Baldini, arrastou para Lisboa alguns dos matemáticos estrangeiros mais capazes da Companhia, que ensinavam as teorias tidas como mais modernas, aspecto fundamental que, julgamos, retoma uma investigação desenvolvida por António A. Banha de Andrade no clássico *Vernei e a filosofia portuguesa* (1946). Ao publicar as *Tavole* de professores e programas guardadas no A.R.S.I., Baldini facultava elementos muito importantes para avaliar, não apenas dos programas em si, mas das diferenças entre estes e os que se lhe seguiram, fornecendo simultaneamente a identificação dos diferentes professores. O estudo de Luís Saraiva, incluído também na parte quarta, «A companhia de Jesus e os historiadores da Matemática Portuguesa» procura traçar um itinerário da forma como foi sendo vista por alguns autores a relação da Companhia com a disciplina, que a maioria entende como quase inexistente, em Portugal, em termos de pensamento científico, se se ressaltar a presença marcante de Pedro Nunes.

As quinta e sexta partes do colóquio em causa, «A Companhia de Jesus e a Arte» e «As fontes jesuíticas» evidenciam, por um lado, os métodos de adaptação e assimilação, no caso particular das artes visuais, tidos como testemunhos claros de uma política de abertura cultural (N. V. e Silva, «A arte da prata nas casa jesuítas de Goa», G. Couceiro, «A expedição cristã na China. Doutrina, arte e os processos de daptação» e, por outro, questionando a legitimidade da designação «fontes jesuíticas», sublinham que, para o caso particular do estudo de C. Radulet, por exemplo, «Fontes jesuíticas relativas à Índia: documentação e projecção internacional» (pp. 395-408), tal documentação importa conjuntamente à história da Companhia e à história da Índia, à história económica, militar, diplomática...E não só da Índia, mas também do Japão como evidencia José Manuel Garcia no estudo «A edição das cartas dos jesuítas do Japão feita em Évora em 1598» ou de Macau (J. S. Alves «Os jesuítas e a «contenda da Ilha Verde». A primeira discussão sobre a legitimidade da presença portuguesa em Macau (1621)») ou mesmo do Tibete (H. Didier, «As fontes e o Tibete»).

Tendo em vista a variedade das diferentes contribuições, que abrangem as diversas áreas de missão onde a Companhia de Jesus se envolveu, ao mesmo tempo que questionam e avançam fontes a explorar, o colóquio em análise proporciona, simultaneamente, um quadro do estado da questão e linhas de investigação a desenvolver que em muito poderão contribuir para rever algumas das questões fundamentais, não apenas do movimento missionário, mas também das relações dos discípulos de Santo Inácio com a ciência, nos séculos XVI-XVIII.

M^a Cruz GARCÍA DE ENTERRÍA y M^a José RODRÍGUEZ SÁNCHEZ DE LEÓN, *Pliegos poéticos en siete bibliotecas portuguesas (s. XVII). Catálogo*, Madrid: Universidad de Alcalá de Henares-SEMYR, 2000, 242 pp.

Siguiendo con una larga trayectoria investigadora, cuyos resultados llevamos años disfrutando los filólogos, la profesora García de Enterría en colaboración con la doctora Rodríguez Sánchez de León acaban de dar a luz un utilísimo catálogo de los pliegos poéticos españoles del siglo XVII conservados en las principales bibliotecas portuguesas. No es ni mucho menos la primera vez que esta especialista en literatura popular (recuérdese su imprescindible *Sociedad y poesía de cordel en el Barroco*, Madrid, Taurus, 1973) se acerca a las bibliotecas lusas para exhumar estos pequeños monumentos literarios hoy día tan escasos: su ardua labor en la búsqueda de estos frágiles pliegos ya había dado sus frutos hace años. Así en 1975 publicaba en la editorial madrileña «Joyas Bibliográficas» la edición en facsímile con una completa presentación de los *Pliegos Poéticos Españoles de la Biblioteca Nacional de Lisboa* del siglo XVI, una veintena en total. Un año después, y volviendo sobre aquel importante trabajo de Antonio Rodríguez-Moñino – junto al completo análisis tipobiográfico del profesor de la Universidad de Cambridge, F. J. Norton –, «Los pliegos poéticos de Oporto (Siglo XVI)» (Coimbra, 1963), aparecerían en la misma editorial los *Pliegos Poéticos Españoles de la Biblioteca Pública Municipal de Oporto*, de nuevo en reproducción facsimilar y edición de la profesora García de Enterría (se inventariaban también veinte pliegos). Ya en 1982 salía a la luz los *Pliegos Poéticos Españoles en Bibliotecas de Portugal* en donde se recogen un total de ocho pliegos con su reproducción facsimilar, distribuidos de la siguiente manera: uno en la Biblioteca del Palacio de Ajuda; otro en la Biblioteca Pública de Évora, y los seis restantes de nuevo en la Biblioteca Nacional de Lisboa. Junto a ellos se ofrecía al investigador la descripción de seis pliegos custodiados en la biblioteca particular del Sr. D. Jorge de Brito.

En el caso que nos ocupa se ha ampliado el campo de interés hacia la centuria siguiente, superando el marco del importante *Diccionario de pliegos sueltos poéticos (Siglo XVI)* de don Antonio Rodríguez Moñino (1970), ahora en edición revisada y ampliada merced a los esfuerzos de Víctor Infantes y A. L. F. Askins (1997). Interés que ya ha dejado una importante compilación en el *Catálogo de los pliegos sueltos poéticos de la Biblioteca Nacional de Madrid (Siglo XVII)* dirigido por M^a Cruz García de Enterría y Julián Martín Abad (1998), y que se suma en este momento al trabajo de la búsqueda en las bibliotecas portuguesas. Nos hallamos pues ante una ardua labor realizada a lo largo de diez años en el ámbito de varios proyectos de investigación patrocinados por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica española, que ha permitido la catalogación de un total de 165 pliegos conservados en siete bibliotecas portuguesas: 82 en la Biblioteca Nacional; 32 en la Torre do Tombo; 4 en la Academia das Ciências; 9 en el Palacio de Ajuda; 23 en la Geral de Coimbra; 1 en la Facultad de Letras de Coimbra y 14 en la Pública de Évora. Su temática es, como se puede imaginar, de lo más variopinto, aunque una notable parte de ellos son hijos de su tiempo, de ahí que, por ejemplo, se observe cierta tendencia hacia la sátira antiespañola dentro de su contexto cercano a la guerra de la Restauração o de la Guerra de Cataluña; o ya en el ámbito religioso, aquellos siete pliegos que se destinan a la controvertida polémica concepcionista del Seiscientos tan prolífica en este tipo de literatura popular

impresa. Tampoco faltan las relaciones de sucesos efímeras (15 pliegos), preludio de la prensa periódica, sobre todo aquellas que tratan de temas tan escabrosos, cuando no morbosos, como adulterios, asesinatos pasionales o venganzas familiares. La hagiografía, la devotio popular, los testamentos y las disputas poéticas o las manidas coplas reeditadas por doquier, son algunos de los principales temas que encontramos en estos folletos que, si bien en su mayoría son de autores desconocidos, cuando no anónimos, no falta la adscripción de alguno de ellos a ilustres escritores de nuestro Siglo de Oro como Lope de Vega, Luis de Góngora, Calderón de la Barca o Francisco de Quevedo. Adscripción que no siempre ha de ser tenida como cierta, pues como bien denunciaba, entre otros, el propio Lope en aquel famoso *Memorial* enviado a Felipe III, que por nos fue dado a conocer hace años por la doctora García de Enterría: «...imprimen y pregonan que aquello lo compuso Alonso de Ledesma, Liñán de Rianza, Baltasar de Medinilla, Lope de Vega, y otras personas conocidas por sus libros y estudios en este género, con gran daño de su opinión y aún de su vida, imprimiendo sátiras contra las ciudades, y a las personas que se pueden conocer por los títulos, oficios y sucessos». En lo que se refiere a las dataciones de los pliegos, no siempre la fecha de su publicación aparece explicitada, de manera que las autoras de este catálogo han tenido que reconstruir, siempre que ha sido posible, algunas fechas a través de datos internos del propio texto.

Las descripciones de todos estos pliegos se realizan dentro de la más rigurosa ortodoxia catalográfica, ofreciendo al lector no sólo una pormenorizada presentación tipobibliográfica de cada ejemplar, sino que además de su ubicación y signatura (de algunos pliegos se conservan varios ejemplares distribuidos en diferentes bibliotecas), se nos presentan sus formas estróficas, se desarrollan sus primeros versos, así como se recogen las notas marginales manuscritas en aquellos casos en los que aparecen, como sucede, entre otros, en la *Relación Verdadera...* de Jerónimo Mijávil, número 80, en donde se lee: «Comprada A 17. de Juny de 1616». Labor toda ella improba que al lector advertido le informa de la minuciosidad del trabajo realizado, en el que sin lugar a dudas han tenido que mediar muchas horas de consulta *in situ* tanto en la búsqueda de los ejemplares, como en las múltiples consultas que habrán sido precisas para confirmar las descripciones realizadas. A ello hay que sumar la dispersidad geográfica que, como es de suponer complica aun más las labores de investigación.

Se añaden al final de este *Catálogo* unos completos índices *de autores y recopiladores; títulos; impresores y libreros; geográfico y cronológico de impresores; geográfico y cronológico de libreros; aprobantes y censores; pliegos con dedicatoria o prólogo y primeros versos*, que, sin lugar a dudas, facilitarán enormemente la consulta del investigador.

La única tacha que puede hacerse a una labor catalográfica tan elogiabile como la presente es no haber incluido los pliegos poéticos setecentistas que se conservan en los volúmenes misceláneos de la Biblioteca Pública Municipal de Oporto, pero tal vez su inclusión nos hubiera aplazado el poder disfrutar de un trabajo tan útil y necesario que ciertamente hay que agradecer desde este momento a sus autoras por el extraordinario servicio que han hecho a la comunidad filológica.

Crónica

* Em 25 de Setembro de 1999, o Istituto di Storia dell'Arte da Universidade de Parma organizou, em colaboração com o C. I. U. H. E., uma Giornata di Studio dedicada a *Maria de Portugal, Sposa di Alessandro Farnese. Cultura e Devozione di una Principessa di Parma (1565-1577)*. Albergada no esplêndido Salone delle Feste do Palazzo Sanvitale, por tantas razões ligado a amizades da princesa portuguesa, a reunião contou com a presença do Prof. A. C. Quintavalle (*Introduzione alla Giornata di Studio*), Prof. Roberto Rusconi (*Presentazione degli Atti del Convegno di Oporto, 28-30 maggio 1998, D. Maria de Portugal, Princesa de Parma (1565-1577) e o seu tempo*), Prof. Pedro Tavares (*Come la principessa di Parma aprese la matematica*), Dr. Annemarie Jordan Gshwend (*La capella reale di Lisbona nel manoscritto della Biblioteca Nazionale di Napoli*), Prof. Luis Fardilha (*Nuovi documenti di e sopra Maria de Portugal*), Prof. G. Bertini (*La vita e la corte di Maria di Portugal a Parma*), Dr. Gabriele Nori (*L'entrata solemne di Maria di Portugal a Piacenza nel 1568*), Dra. Almudena Pérez de Tudela (*L'incontro fra don Giovanni d'Austria e Maria di Portugal*), Prof. J. de Freitas Carvalho (*Sant'Andrea Avellino e Giulia Sanseverino*), Dra. Cristina Cecchinelli (*I rapporti di Maria di Portugal con gli ordini religiosi e confraternite parmensi*), Dr. Antonio Denunzio (*Le pretese dei Farnese al trono di Portugal*), Dr. Jacobo Sanz Hermida (*Alessandro Farnese nel teatro di Lope de Vega*). El Prof. S. Andretta introduziu e comentou as relações apresentadas.

O Prof. G. Bertini, organizador desta Giornata di Studio, programou ainda visitas aos castelos de San Secondo e Fontanellato, também eles relacionados com a princesa de Portugal.

As actas desta reunião estão em vias de publicação iminente.

* O C. I. U. H. E., através de alguns dos seus membros, ultimou, em Setembro de 1999, a recolha da quase totalidade dos Fundos Farnesianos do Archivio di Stato de Parma com vista à continuação da publicação dos *Monumenta* sobre Maria de Portugal, pesquisa igualmente levada a cabo no Arquivo de Simancas.

* Em 11, 12, 13 de Outubro de 2001, o C. I. U. H. E. leva a cabo um colóquio – seminário dedicado à figura e obra de Fr. Marcos de Lisboa, O. F. M., († 1591). Especialmente centrado na sua magna *Crónica da Ordem dos Frades Menores* (Lisboa, 1ª P., 1557; 2ª P., 1562; 3ª P., Salamanca, 1570), obra de vasta ressonância europeia, o colóquio não poderá deixar de atender às outras obras do autor (algumas ainda inéditas) e à acção pastoral do que morreu sendo bispo do Porto.

* Por ocasião do mesmo colóquio-seminário serão lançadas duas obras intimamente relacionadas com a sua temática:

1 – a reimpressão anastática das *Crónicas da Ordem dos Frades Menores de Fr. Marcos de Lisboa* (Lisboa, 1615), 3 vols., Edição da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, preparada pelo C. I. U. H. E.

2 – AA.VV. *Bibliotheca Historica Sacra – Cronística das ordens religiosas em Portugal (séculos XVI–XVII)*.

* Em Março e Maio de 2001 realizar-se-ão Seminários de divulgação de métodos e resultados do C. I. H. U. E. na Universidad Complutense (Madrid) e na E. H. E. S. S. (Paris).

Programa de Seminários do Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade 2000-2001

Relíquias e Coleccionismo Sacro

27 de Outubro de 2000

Jacobo Sanz Hermida - *Un coleccionista de reliquias: don Sancho Dávila y el Estudio Salmantino*

24 de Novembro de 2000

María Isabel Toro Pascua - *Las falsas reliquias en la literatura de "Siglo de Oro"*

15 de Dezembro de 2000

Maria Idalina Resina Rodrigues - *Em torno a S. Vicente: as reliquias e os milagres*

26 de Janeiro de 2001

José Adriano de Freitas Carvalho - *Relíquias e Literatura – os recebimentos de S. Roque de Lisboa (1588) e Stª Cruz de Coimbra (1595)*

23 de Fevereiro de 2001

Maria Joana Amorim Sousa Guedes - *O Milagre de Santarém*

30 de Março de 2001

Maria de Fátima Castro - *De Braga a Roma – Relíquias no caminho de Fr. Bartolomeu dos Mártires*

27 de Abril de 2001

Maria Isabel Barbeito - *Relíquias en textos y contextos femeninos*

25 de Maio de 2001

João Carlos Serafim - *O Santo Lenho da Sé de Évora e a religiosidade contrareformista*

29 de Junho de 2001

Fausto Sanches Martins - *Os Jesuítas e as relíquias*

