

# via spiritus

*Apocalipse e Sibilas:*  
resistência política, propaganda e teatro  
em Portugal, na Época Moderna

Ano 6 - 1999

## 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; R. RUSCONI

Conselho de Redacção

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

Pedro V. B. TAVARES; Isabel MORUJÃO

Colaboradores

José Adriano de Freitas CARVALHO; M. Fátima CASTRO; Luis de Sá FARDILHA; M. Joana

Sousa GUEDES; Fausto MARTINS; Isabel MORUJÃO; Maria Lucília G. PIRES; Maria Idalina

Resina RODRIGUES; Eugénio F. SANTOS; Zulmira C. SANTOS; João Carlos SERAFIM; 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 Porto (Portugal) e-mail: ciuhe@esoterica.pt

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

Impressão: Humbertipo / Porto

### CONTENTS

<b>J. S. Hermida</b>	<i>Cancioneros</i> and prophecies: some notes on the subject of messianism during the reign of the Spanish Catholic Kings. ....	pág. 7
<b>M. I. T. Pascua</b>	The image of the Antichrist and its function in several 15th century Castilian Texts.....	pág. 27
<b>Fausto Martins</b>	The numerical symbology found in the <i>Commentarii Exegetici in Apocalypsim</i> by Padre Viegas, S.J. ....	pág. 65
<b>Geraldo C. Dias</b>	Millenarianism and comments to the <i>Apocalypse</i> written by Brás Viegas, S.J., (†1599).....	pág. 91
<b>Antonio Castillo</b>	God's pen. Maria de Ágreda and the authorized discourse .....	pág. 103
<b>João C. Serafim</b>	D. João de Castro (1550-1628) – how a resistant became a prophet.....	pág. 121
<b>Ilídio Rodrigues</b>	Friar João da Cruz and his passion for the myth of King Sebastian: notes on the life and work of an orthodox messianic supporter during the Portuguese Restoration .....	pág. 141
<b>Idalina Rodrigues</b>	Digressions and Uncertainties apropos of the work <i>Auto da Sibila Cassandra</i> .....	pág. 193
<i>Notas</i>	<i>J. A. Carvalho</i> , Benefactors to the Portuguese observant Franciscans during the Lifetime of Frei João da Póvoa.....	pág. 227
<i>J. S. Hermida</i> ,	The apologia of reverence to the Holy Sacrament: description of the “Perro Santo” of Lisbon.....	pág. 233
<i>Reviews by</i>	J. A. Carvalho, M. I. Pascua, João C. Serafim, J. S. Hermida, F. Martins, Z. Santos, P. Tavares, I. Morujão, A. Malheiro Silva .....	pág. 247

English abstracts at the end of each article

# Índice

## *Apocalipse e Sibilas:* resistência política, propaganda e teatro em Portugal, na Época Moderna

Jacobo Sanz Hermida, *Cancioneros y profecia: algunas notas sobre el mesianismo durante el reinado de los Reyes Católicos* ..... pág. 7

Se presenta un análisis de algunos de los poemas de carácter profético que se dedicaron a los Reyes Católicos, especialmente a la figura de don Fernando como conquistador de Granada, y su temprana relación con San Fernando, conquistador de Sevilla. Profetismo y providencialismo con una clara intención propagandística, en la que algunos poetas, como Juan del Encina desputan al aprovechar la coyuntura para su promoción personal.

María Isabel Toro Pascua, *Imagen y función del Anticristo en algunos textos castellanos del siglo XV* ..... pág. 27

Desde sus orígenes en la Iglesia primitiva, la figura del Anticristo se fue enriqueciendo y modificando a lo largo de los siglos gracias a los elementos aportados por diversos escritos de naturaleza muy diversa. Ya en el siglo XV, la leyenda contaba con una larga y rica tradición que se manifiesta en algunos textos apocalípticos castellanos, en gran medida gracias al influjo de la Corona aragonesa, donde la materia venía siendo ampliamente tratada desde el siglo XIII. El artículo pretende demostrar cómo en las obras castellanas más representativas sobre el Anticristo se observa un alejamiento de tono doctrinal en favor de una clara finalidad práctica, que condiciona de manera decisiva tanto la imagen que se ofrece del personaje como los mecanismos de presentación ante el público.

Fausto Martins, *A simbologia numérica nos Commentarii Exegetici in Apocalypsim do Padre Brás Viegas, S. J.* ..... pág. 65

O P<sup>o</sup> Brás Viegas, jesuíta do séc. XV, notabilizou-se, no campo da exegese, através dos seus *Commentarii exegetici in Apocalypsim*, cuja primeira edição de 1601 foi impressa, em Évora, por Manuel Lira, dois anos após a sua morte. No

nosso estudo, visamos chamar a atenção para a importância desta obra e realçar uma das notas características da literatura apocalíptica, o simbolismo numérico, que atinge o grau mais elevado com a aplicação da Gematria, uma ciência, cultivada por Hebreus e Gregos, que atribuía um valor numérico a cada letra do alfabeto.

Geraldo Coelho Dias, *O milenarismo e os comentários ao Apocalipse de Brás Viegas, S. J. (†1599)* ..... pág. 91

No ano do quarto centenário da morte do seu autor, o jesuíta Brás Viegas, pretende-se chamar a atenção e situar os *Commentarii Exegetici in Apocalypsim* (Évora, 1603), apontando, ao mesmo tempo, algumas das características exegéticas que contribuíram para a ressonância europeia dessa obra.

Antonio Castillo Gómez, *La pluma de Dios. María de Ágreda y la escritura autorizada* ..... pág. 103

Partiendo de algunos escritos de María de Ágreda, en particular de su correspondencia con el rey Felipe IV y de las introducciones a los distintos libros de la *Mística ciudad de Dios*, se analizan los factores que confluyen en la toma femenina de la escritura en el siglo XVII, las estrategias de autoría y las operaciones de autorización (Dios y el confesor) que concurren en el discurso místico.

João Carlos Serafim, *D. João de Castro (1550-1628) – como um resistente se tornou profeta* ..... pág. 121

Tudo indica que D. João de Castro tenha sido o primeiro a dar forma e conteúdo ao anseio sebastianista. Apoiante desiludido de D. António, um dos pretendentes ao trono de Portugal em 1580, serve-se de um vasto espólio de profecias antigas e modernas para – desacreditando as ambições do prior do Crato, e rejeitando a hipótese castelhana – sustentar a fé na vinda do rei desaparecido em Alcácer-Quibir. Curioso é o facto de a «doutrina sebastianista» passar de uma mera estratégia política a uma fé inabalável... Como em tantas outras circunstâncias, as profecias sofrem, neste contexto, um aproveitamento propagandístico: são o suporte da «ideologia sebastianista» que se torna um importante sentimento de resistência...

Ilídio Rodrigues, *A paixão sebastica de Frei João da Cruz: algumas notas sobre a vida e a obra de um sebastianista ortodoxo do período da Restauração* ..... pág. 141

O artigo pretende dar um contributo para a análise do fenómeno do messianismo nacional – e do sebastianismo, em particular –, na 2ª metade do século XVII. O trabalho chama a atenção para a importância de um nome, Fr. João da Cruz, e de uma obra, Reino de Portugal Prophetizado a Esdras, insuficientemente conhecidos e estudados pelos leitores mais familiarizados com a reflexão e o debate em torno da crença sebastiânica, abordando as questões da autoria,

circulação e genealogia das diferentes versões do texto inédito, procedendo, ainda, ao apuramento das fontes e à contextualização da obra.

Maria Idalina Resina Rodrigues, *Deambulações e inquietações em torno do Auto da Sibila Cassandra* ..... pág. 193

O artigo propõe-se como um ponto de partida para um estudo mais profundo do *Auto de Sibila Cassandra*. Uma vez tratados o carácter legendário das Sibilas e de Cassandra de Troia, o autor aborda os modos com que a peça os aproveita e põe algumas questões acerca das formas como se podem aplicar e desenvolver na peça natalícia em causa.

## Notas

José Adriano de Carvalho, *Benfeitores dos franciscanos observantes portugueses em tempos de Frei João da Póvoa* ..... pág. 227

Jacobo Sanz Hermida, *Una apologia de la reverencia, al Santíssimo Sacramento: la relación del "Perro Santo" de Lisboa*..... pág. 233

## Recensões

Juana María ARCELUS ULIBARRENA, *Floreto de Sant Francisco. [Sevilha 1492] Fontes Francescani y Literatura en la Península Ibérica y el Nuevo Mundo. Estudio crítico, texto, glosario y notas [por...]*Presentación de Enrico Menestó, Madrid, F.U.E. – Universidad Pontificia de Salamanca, 1998, 956 pp. (J. A. Carvalho) 247; María Victoria TRIVIÑO MONRABAL, OSC, *Mujer, Predicadora y Párroco.. La santa Juana (11481-1534)*, Madrid, BAC, 1999, 248 pp. (J. A. Carvalho) 264; Manuel Ambrosio SÁNCHEZ, *Un sermonario castellano medieval. El Ms. 1854 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, Salamanca, Universidad, 1999, 2 vols., 881 pp. (María Isabel Toro Pascua) 267; Paola GUERRINI, *Propaganda política e profezie figurate nel tardo Medioevo*, Napoli, Liguore Editore, 1997, 272 pp. (João Carlos Serafim) 269; *Catálogo de los pliegos sueltos poéticos de la Biblioteca Nacional [Siglo XVII]*, dir. M<sup>a</sup> Cruz GARCÍA DE ENTERRÍA & Julián MARTÍN ABAD, Madrid: Biblioteca Nacional – Universidad de Alcalá de Henares, 1998, 883 pp. (Jacobo Sanz Hermida) 271; AA.VV., *Actas do Simpósio Internacional Struggle for Synthesis – A Obra de Arte Total nos Séculos XVII e XVIII*, Lisboa Edição do Instituto de Português Arquitectónico (IPPAR), 1999, I vol., 315 pp., II vol., 575 pp. (Fausto Martins) 272; Monique COTTRET.

*Jansénisme et Lumières. Pour un autre XVIIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 1998, 415 pp. (Zulmira Santos) 273; Alfredo Ribeiro dos SANTOS, *Perfil do Leonardo de Coimbra*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1998, 194 pp. (P. Tavares) 276; Maria Regina Tavares da SILVA, *A Mulher. Bibliografia Portuguesa Anotada (1518-1998)*, Lisboa, Edições Cosmos, 1999 (Isabel Morujão) 279; AA. VV., *Piedade Popular. Sociabilidades. Representações. Espiritualidades. Actas do Colóquio Internacional*. Lisboa, Terramar/Centro de História da Cultura – História das Ideias da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Lisboa, 1999 (Armando Malheiro Silva) 281. .... pág. 247

Crónica ..... pág. 285

## Cancioneros y profecía: algunas notas sobre el mesianismo durante el reinado de los Reyes Católicos

Sabido es que durante la edad media surgieron abundantes especulaciones en torno a la figura del *Rex iniquus*, que precedería la venida del Anticristo y anunciaría la llegada del rey de los últimos tiempos. Las dinastías francesas y alemanas se sirvieron de ella desde la primera cruzada. La muerte de algunos de estos monarcas forjó la creencia popular de que «estaban simplemente ocultos, en espera del momento oportuno para reaparecer y cumplir su misión mesiánica»<sup>1</sup>.

No faltaron disquisiciones similares en España, pero fue durante la época de los Reyes Católicos cuando alcanzaron su momento más cenital<sup>2</sup>. Las expectativas de reconquista, la expulsión de los judíos y la conquista de Jerusalén eran los tres ejes sobre los que se sustentaría el mesianismo hispánico. El terreno había sido abonado siglos atrás durante el asentamiento de las principales órdenes mendicantes, que había posibilitado la difusión de las doctrinas milenaristas, como hace algunos años destacara Adeline Rucquoi:

Circularon entonces por la Península los textos fundamentales del milenarismo de finales de la Edad Media, como el *Oraculum Cyrilli* y los *Vaticinia de summis pontificis*, así como las profecías de Juan de Rocatalla y de Tomasuccio de Foligno. Dos discípulos de éste último, convencidos de la próxima llegada del Espíritu Santo en la Península

---

<sup>1</sup> Véase *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes*, II, dir. Henri-Charles PUECH, en *Historia de las Religiones*, VIII, México-Argentina-Madrid, 1981, 240 y ss. Asimismo, para la revisión de las teorías milenaristas, puede volverse al estudio clásico de Norman COHN, *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, 1981, especialmente las páginas 18-106; y al reciente trabajo de Domingo MORALEDA, *Influjo apocalíptico en los orígenes y comprensión de la vida religiosa*, Madrid, 1994, 294-298.

<sup>2</sup> Señalará a este respecto Ramón ALBA: «El comienzo del reinado de los Reyes Católicos fue rico en signos y vaticinios que hicieron alentar una profunda esperanza entre los más humildes. Sus actos, cuidadosamente elegidos algunas veces para mantener esta esperanza, desencadenan todo un ciclo de ideas mesiánicas a su alrededor. En 1488, Pedro Mártir de Anglería – ¡un italiano! – escribe: “Profeso veneración al Rey y a la Reina de España, tan íntimamente compenetrados, como a seres sobrenaturales, pues seguro que trascienden a divinidad. Rebase el área humana cuanto ellos piensan, hablan o ejecutan”» (*Acercas de algunas particularidades de las Comunidades de Castilla tal vez relacionadas con el supuesto acaecer Terreno del Milenio Igualitario*, Madrid, 1975, 81).

Ibérica, se instalaron a mediados del siglo XIV en los montes del norte de Toledo y del sur de Córdoba para esperar el acontecimiento: algunas de esas comunidades eremíticas se transformaron después en los primeros monasterios de la Orden de San Jerónimo. Sabemos también que el joaquinismo difundido por los franciscanos alcanzó todas las categorías sociales, en particular la corte de Jaime de Urgel, pretendiente al trono de Aragón en 1412 y suegro del infante Pedro de Portugal, mientras que el dominico valenciano Vicente Ferrer predicó en Toledo en 1411 tres sermones sobre «el advenimiento del Antecristo e de las otras cosas que deven venir en el fyn del mundo»<sup>3</sup>.

En la Corona de Aragón, donde los franciscanos desarrollaron desde el siglo XIII una notable labor, fructificaron ampliamente estas ideas<sup>4</sup>, sobre las que más tarde se habría de difundir la esperanza mesiánica del rey don Fernando. Juan Gil consideró la famosa divisa “Tanto monta”, forjada a partir de la conocida historia del nudo gordiano, según la narración de Quinto Curcio<sup>5</sup>, como el resultado de una invención claramente propagandística, para marcar el destino del monarca aragonés como conquistador de Jerusalén e incluso de la India<sup>6</sup>. Tampoco faltó esta corriente en Castilla. Las profecías gótico-isidorianas sobre la recuperación territorial y expulsión de los herejes de España, asentadas sobre la tradición joaquinista y milenarista, junto a la difusión a fines del XIV de *El baladro del sabio Merlin*, son algunos de los cimientos sobre los que se

---

<sup>3</sup> *Mesianismo y milenarismo en la España medieval, Medievalism*, in *Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 6 (1996), 11-31. Véanse además los artículos de José Adriano de Freitas CARVALHO, *Nas origens dos jerónimos na Península Ibérica: do franciscanismo à Ordem de S. Jerónimo – O itinerário de Fr. Vasco de Portugal in Revista da Faculdade de Letras do Porto*, 11ª Série, I (1984) 11-13; *Conquistar e profetizar em Portugal dos fins do século XIV aos meados do século XVI. Introdução a um projecto*, in *Revista de História*, Porto, XI (1991), 65-93; *Nobres leteras... Ferosos volumes. Inventários de bibliotecas dos franciscanas observantes em Portugal no século XV. Os traços de união das reformas peninsulares*, Porto, C. I. U. H. E., 1995.; y el de M<sup>a</sup> Isabel Toro Pascua incluido en este volumen.

<sup>4</sup> Sigue resultando imprescindible la consulta del libro del Rdo, P. José POU Y MARTÍ (O.F.M.), *Visionarios, beguinos y fraicelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Alicante, 1996.

<sup>5</sup> Alejandro rompió con su espada el nudo, cumpliendo el oráculo que vaticinaba el dominio del Asia,

<sup>6</sup> *Alejandro, el nudo gordiano y Fernando el Católico, Habis*, 16 (1985), 229-242. Recientemente Juan Antonio GONZÁLEZ IGLESIAS ha revisado esta teoría, y, siguiendo la atribución tradicional, defiende la autoría de Nebrija para esta manida divisa que campea en el escudo de los Reyes Católicos, *El humanista y los príncipes: Antonio de Nebrija, inventor de las empresas heráldicas de los Reyes Católicos*, en *Antonio de Nebrija: edad media y renacimiento*, ed. de Carmen CODOÑER-Juan Antonio GONZÁLEZ IGLESIAS, Salamanca, 1994, 59-76.



sustenta la vieja idea del príncipe cristiano unificador del mundo desde occidente hasta oriente a través de ese ansiado *iter hyerosolimitanus*<sup>7</sup>.

Si bien es cierto que el providencialismo encontró un estupendo caldo de cultivo en la labor de los cronistas<sup>8</sup>, no fue menos rentable su explotación en la poesía, cuyo valor propagandístico – político y económico, especialmente – permitía a los monarcas justificar los enormes gastos producidos en sus luchas contra los infieles, a la vez de legitimar el poder establecido en aquellas épocas de crisis dinástica. No hace mucho que el profesor Pedro M. Cátedra, al editar la *Consolatoria de Castilla* de Juan Barba<sup>9</sup>, se encargó de desgranar algunos de los textos poéticos que surgieron en torno a las diferentes campañas de la Reconquista. Entre ellos, destaca el *Cancionero* de Pedro Marcuello que, en palabras de Michel García, «no es una simple colección de poemas sino más bien un libro edificado en torno a una idea central: acompañar el esfuerzo reconquistador de los Reyes Católicos desde el inicio de la campaña en 1482, hasta su culminación en 1492»<sup>10</sup>. Entre los poemas de este colección cancioneril, cabe destacar la copla que *se ofreció a su alteza con otras en su ciudat de Teruel* en 1482, cuyos primeros versos rezan del siguiente modo:

Fállase por profecía  
de antiguos libros sacada  
que Fernando se diría

---

<sup>7</sup> A modo de consulta muy general puede verse la revisión ofrecida por Joaquín GIMENO CASALDUERO, *La profecía medieval en la literatura castellana y su relación con las corrientes proféticas europeas*, en *Estructura y diseño en la literatura castellana medieval*, Madrid, 1975, 103-141. Acaba de aparecer en Gijón una nueva edición – facsímil y edición moderna – de *El baladro del sabio Merlin*, realizada a partir del incunable burgalés de 1498, que, como es sabido, hasta hace poco resultaba inaccesible, dada la rareza de la que en su día editase Justo GARCÍA MORALES (Madrid, Joyas Bibliográficas, 1956, 2 volúmenes). Se enriquece esta nueva versión con las introducciones de R. GÓMEZ, Pedro M. CÁTEDRA y Jesús RODRÍGUEZ VELASCO. Indicaciones abundantes sobre este tema, aunque un tanto desordenadas, pueden verse en el libro de José GUADALAJARA MEDINA, *Las profecías del anticristo en la edad media*, Madrid, 1996

<sup>8</sup> «De todas las empresas del reinado ninguna entusiasmó a los cronistas de la primera hora como la Reconquista. Era una vieja tarea suspendida que llegaba ahora a su remate y sólo por ella estos Príncipes resultarían los más grandes de cuantos se sentaran en el trono. Era, además, la empresa de Dios, la lucha contra los musulmanes y, por consiguiente, dejaría ver en ella su poder con más frecuencia. Así, son muchos los sucesos donde, ante lo inexplicable, aparece lo providencial» (José CEPEDA ADÁN, *El providencialismo en los cronistas de los Reyes Católicos*, Arbor. Revista General de Investigación y Cultura, XII (1950), 177-190. Vuélvase además al capítulo cuarto de su *En torno al concepto del estado en los Reyes Católicos*, Madrid, 1956, 121-144.

<sup>9</sup> Pedro M. CÁTEDRA, *La historiografía en verso en la época de los Reyes Católicos. Juan Barba y su "Consolatoria" de Castilla*, Salamanca, 1989.

<sup>10</sup> *El cancionero de Pedro Marcuello*, in *The Age of the Catholic Monarchs, 1474-1516. Literary Studies in Memory of Keith Whinnom*, ed. by Alan DEYERMOND & Ian MACPHERSON, Liverpool, 1989, 48-56, la cita en la p. 55. El *Cancionero* puede verse en la edición de José Manuel BLECUA, Zaragoza, 1987.

aquel que conquistaría  
Iherusalem y Granada<sup>11</sup>.

Cada uno de estos versos, junto con los restantes no transcritos, le sirven a Marcuello para realizar una amplia glosa, también en verso, destinada a desentrañar su significado. Llama la atención el hecho, pese a que en la glosa hablará de ambos monarcas, de que sea la figura de Fernando la destinada a tan profética conquista, explicable por el carácter aragonés de la composición, pues al fin y al cabo no debemos perder de vista que nuestro poeta era zaragozano, escudero de profesión, y sobrino de Juan Cabrero, camarero mayor del rey, quien habría de jugar un papel notable en las negociaciones con Colón antes de su primer viaje a las Indias. En este sentido, no debe extrañarnos la manipulación propagandística que encontramos algunos años más tarde en uno de los textos más emblemáticos del descubrimiento de las Indias Occidentales, me refiero a la *Epistola de Insulis in mari Indico nuper inventis* (Ulisbone, pridie idus Marcij, 1493) de Cristóbal Colón. Al final de esta carta, en página enfrentada a una xilografía que representa, bajo el título de “Fernandus rex hispania”, al rey don Fernando portando el escudo de Castilla y León en su mano diestra, y en su izquierda, junto a la bandera de la Santa Cruzada, un escudo con ocho granadas, recuerdo de la recién conquistada Granada, se desarrolla el *Epigrama* que le dedica el obispo de Monte Peloso, R. L. de Cordobaria:

*Ad Invictissimum Regem Hispaniarum:*

Iam nulla Hispanis tellus addenda triumphis,  
Atque parum tantis viribus orbis erat.  
Nunc longe Eois regio deprensa su vndis,  
Auctura est titulos, Betice magne, tuos.  
Unde repertori merito referenda Columbo  
Gratia, sed summo est maior habenda deo,  
Qui vicenda parat noua regna tibi que sibi que,  
Teque simul fortem prestat et esse pium<sup>12</sup>.

No deja de resultar paradójico el que se haga responsable de tan significativo evento a don Fernando, cuando sabemos que fue la corona de Castilla a través de su monarca, doña Isabel la máxima espoleadora de la

<sup>11</sup> La versión íntegra del texto se recoge en el apéndice textual.

<sup>12</sup> Me sirvo del facsímil de este incunable reproducido por John S. KENEDY, en New York en 1890. Entre las muchas ediciones que existen de este texto, puede recurrirse a la versión trilingüe (latín-francés-nederlandés), publicada en New York en 1954, y reimpressa en Bruxelles por la Bibliothèque Royale Albert Ier en 1996.

expedición de Colón. Pero bien es cierto, que la dinastía de los Trastámara, que había tenido que legitimar su sucesión tras los problemas surgidos con Enrique el Bastardo, recurrió a un mesianismo imperialista similar al que se desarrollaba décadas atrás en la Corona de Aragón. Ésta a su vez aprovechó el mito mesiánico de tradición gótico-castellana forjado en torno a la figura de Fernando III – a la postre, en el siglo XVII, San Fernando –, para relacionar a Fernando de Aragón con el monarca castellano, y ambas discurrían como *contrafactum* del rey don Rodrigo. Esta sería la España que conocería Colón, en una época, como destacaría Alain Milhou, en la que :

... la onomástica, en especial la de los reyes, tenía enorme importancia tanto a nivel de las mentalidades populares como a nivel de la gente culta, parece como si el prestigio de San Fernando elevase al rango de santo y las hazañas de éste actualizasen el recuerdo de aquél.

Y nos recuerda aquellos versos de Juan del Encina, compuestos a raíz de la conquista de Granada:

Perdióte el Rey don Rodrigo  
 Por su dicha desdichada;  
 Ganóte el Rey don Fernando  
 Con ventura prosperada<sup>13</sup>.

No son mal ejemplo estos versos, que, sin lugar a dudas, continuaban una línea abierta por otros poetas cortesanos que también dedicaron sus obras para potenciar los esfuerzos de la reconquista. Es el caso, del temprano romance anónimo dedicado al sitio y rendición de Setenil, acaecida en otoño de 1484<sup>14</sup>. Concluye el autor, tras ciertas invocaciones de gran sabor popular, haciéndose eco de las profecías que ya circulaban entre los cronistas:

Pues no creas que se aparten  
 De lo que han comenzado,  
 Fasta que dejes el reino  
 Que Dios les ha otorgado,

<sup>13</sup> Véase Alain MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, 1983, 357 y ss. Tan sólo conservamos la versión de este romance recogida por Francisco ASENJO BARBIERI en el *Cancionero Musical Español de los Siglos XV y XVI*, Buenos Aires, 1945, nº 315, 165-166. Véase además José ROMEU FIGUERAS, *La música en la Corte de los Reyes Católicos, IV-2. Cancionero Musical de Palacio* (siglos XV-XVI), Barcelona, 1965, 282-283. El poema se recoge en el apéndice textual II.

<sup>14</sup> A este poema alude también Pedro M. CÁTEDRA en *La historiografía en verso en la época de los Reyes Católicos*, ed. cit., 75-76. El texto lo recojo en el apéndice textual III.

Y destruyan la morisma  
Toda de cabo a cabo,  
Y ganen la Casa Santa  
Según es profetizado,  
Y pongan al Santo Sepulcro  
Su real pendón cruzado.

Y de forma semejante, años después Juan de Anchieta revitaliza la idea de que los Reyes Católicos estaban llamados a conquistar el Santo Sepulcro y aniquilar la raza de Mahoma, en su romance al sitio de Baza. Poema que debió componerse en el verano de 1489, durante el cerco de dicha ciudad. Y fue allí, según testimonio de los principales cronistas (Pulgar, Bernáldez y Palacios) donde se presentaron unos frailes franciscanos solicitando el abandono de la reconquista:

... llegaron al campamento dos venerables frailes franciscanos, que venían de Palestina enviados por el Gran Turco con cartas para los reyes de Castilla y Aragón, quejándose de la guerra cruel que hacían a los moros de España, en tanto que él protegía a los cristianos que moraban en los Santos Lugares, y exhortándoles a que suspendiesen la conquista, o de otro modo también él perseguiría a los cristianos de sus dominios y destruiría los templos y sepulcros de Tierra Santa<sup>15</sup>.

De poco sirvió la embajada, pues don Fernando continuó con su empeño conquistador, y pese a que es posible pensar, como opinaba Asenjo Barberi, que Anchieta refiriese explícitamente a petición en aquellos versos «por la muy nueva embaxada/ qu'en vos, España venía...», no por ello este poeta dejaba de alentar la empresa con sus incitaciones proféticas:

Según dicen escrituras  
Y de Santos profecía,  
Que vos, Reyes, sois aquellos  
De quien Dios se serviría,  
En cuyo tiempo y ventura  
Esta vitoria sería.  
Caminad, Emperadores  
Nacidos en buen día,  
Que lo que es imposible,  
Con fe posible sería.

---

<sup>15</sup> Francisco ASENJO BARBIERI, ed. cit., 171; y José ROMEU FIGUERAS, *La música en la Corte de los Reyes Católicos*, 308-309.

Moros son los enemigos,  
Santiago en vuestra guía<sup>16</sup>.

Junto a estos poemas compilados en el *Cancionero musical de Palacio*, que no son más que fiel reflejo de los intereses propagandísticos emanados de los poetas cortesanos, y, por lo mismo, difundidos bajo los auspicios de la propia monarquía, surge la figura individualista de algunos autores que, aprovechando la coyuntura, dan rienda suelta a este providencialismo buscando su medro personal. Es el caso del salmantino Juan del Encina que se preocupa en compilar su abultada producción poética y difundirla en un *Cancionero*, que se imprime en 1496. Pues bien, en este cartapacio se encuentra su conocida traducción de las *Bucólicas*, el primer intento de romancear en verso el poema pastoril virgiliano. Hace poco que he podido referirme a su labor de translación<sup>17</sup>, y comparto con Margherita Morreale el hecho de que «Encina se valió de ellas para sostener ante los Reyes Católicos su candidatura a poeta de corte»<sup>18</sup>. Me interesa volver sobre el argumento de dos de las églogas que han gozado de mayor número de comentarios por parte de la crítica. Así, la misteriosa égloga cuarta, dedicada a Octaviano, sobre la que se han forjado toda una serie de teorías en torno a sus analogías con los capítulos mesiánicos de Isaías, y su posible adscripción a las profecías mesiánicas del pueblo hebreo<sup>19</sup>, le sirve a Encina para desarrollar su teoría en torno al nacimiento profético del primogénito de los Reyes Católicos, el príncipe don Juan:

Égloga cuarta, en alabanza y loor de los muy vitoriosos y cristianísimos príncipes don Hernando y doña Ysabel, reyes naturales y señores nuestros, aplicada al nacimiento bienaventurado del nuestro muy esclarecido príncipe don Juan, su hijo, adonde manifiestamente parece Sibila profetizar dellos, y Virgilio aver sentido de aqueste tal alto nacimiento, pues que, después dél, en nuestros tiempos avemos gozado de tan crecidas victorias y triunfos y vemos la justicia ser no menos poderosa en el mayor que en el menor. Ya los menores no saben qué cosa es temer las sinrazones y demasías

<sup>16</sup> Reproducido en el apéndice textual IV.

<sup>17</sup> Véase mi artículo «La recreación de Virgilio a manos de Encina: un cortesano con ínfulas académicas», in *Proceedings of the Tenth Colloquium*. London, *Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar*, edited by Jane Whetnall [En prensa].

<sup>18</sup> Concluye esta investigadora marcando el carácter realista y actualizador de la traducción de Encina, merced a su libertad y la inclusión anacrónica de los argumentos aplicados a la historia presente. Véase su artículo, «Juan del Encina y Luis de León frente a frente como traductores de la 1ª *Bucólica* de Virgilio», en *El*, ed. J. CANAVAGGIO y B. DABORD, Caen, 1991, 89-118.

<sup>19</sup> Véase tan sólo el artículo de Javier de ECHAVE-SUSTAETA, «Virgilio precursor», *Helmantica. Revista de Humanidades Clásicas*, XIV (1963), 421-461.

que en otro tiempo los mayores les hazían. Ya, con la Santa Inquisición, han acendrado nuestra fe y cada día la van más esclareciendo. Ya no se sabe en sus señoríos y reynos qué cosa sean judíos. Ya los ypócritas son conocidos y cada uno es tratado según bive, las virtudes son, por su providencia, beniníssimamente castigados. Ya Dios nos da los tiempos a su causa, como nosotros los desseamos<sup>20</sup>.

No voy a detenerme en este momento en la figura del príncipe don Juan y su carácter mesiánico<sup>21</sup>, pues la claridad meridiana del texto me ahorra tal esfuerzo. Sí, me interesa, en cambio, subrayar la capacidad que muestra Encina para aprovechar el estado de sosiego que disfrutaba España, tras la reconquista y expulsión de los judíos, y relacionarlo con el nacimiento del heredero, contribuyendo con ello a la divulgación de las expectativas que habían sido difundidas desde la corona castellana. Ese mismo carácter propagandístico es el que motiva el argumento de la octava égloga, centrado en la conquista de Granada por el rey don Fernando:

Égloga otava, dirigida al nuestro bienaventurado príncipe don Juan, en la qual se introduzen dos pastores, uno llamado Damón que cantando quexa los grandes tormentos y passiones que sufría por amores de su amiga Nissa, la qual le posseyea otro pastor que llamavan Mosso, siendo muy feo y sin ningún merecimiento. Esto se puede aplicar al muy crecido amor que nuestro cristianíssimo rey don Hernando tenía con la conquista del reyno de Granada, por lo sojuzgar y traer el yugo de nuestra verdadera ley, penando muy sin medida en verlo de paganos ocupado, señoreándolo rey estrangero de nuestra fe. Y muestra cómo luego, en principio desta guerra, passados quasi doze años de su reynar en Castilla, después que Alhama se tomó, estando muy enamorado por seguir la tal empresa, la primera vez que assentó real sobre loxa, allí dexó parte de la flor de su gente, donde murió el maestre de Calatrava y otros álgunos con él, lo qual en su coraçón puso tan penado desseo por vengar aquellas muertes y acrecentar nuestra fe, que, hasta conseguir entera vitoria de todo el reyno, no cessó de conquistar<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Cito por el volumen primero de la edición de sus *Obras completas* de Ana M. RAMBALDO, Madrid, 1978, I, 271-272.

<sup>21</sup> Véase a este respecto lo indicado por Ángel ALCALÁ en el capítulo II, "Nos ha nacido un niño, y se va a llamar Juan" de nuestra obra, *Vida y muerte del príncipe don Juan. Historia y literatura*, Valladolid, 1999, 21-52. Téngase además en cuenta lo que señalo en este mismo libro en torno a la literatura consolatoria forjada a la muerte de tan preciado heredero.

<sup>22</sup> J. del ENCINA, *Obras Completas...*, ed. cit., 308.

Encina representa un caso aislado tanto por el volumen como por la diversidad de su producción. Su providencialismo mesiánico supera el mero panegírico propagandístico habitual en otros poetas, y se engarza de lleno en un plan personal de reconocimiento regio a través de su proyección cortesana. Se sitúa, pues, paralelamente al profetismo político suscitado desde los talleres de los cronistas, y al igual que éstos se aprovecha de su reconocimiento exterior. Pero al igual que éstos, jugó más con la propaganda que con las creencias mesiánicas profundas.

Pero el devenir histórico no avaló del todo las esperanzas lanzadas a los súbditos. Si bien se consiguió la unificación de España; la prematura muerte del príncipe don Juan, la incapacidad para llevar a cabo la hegemonía sobre el mediterráneo y la apertura de la ansiada brecha en el litoral sahariano no permitieron a los Reyes Católicos poder llevar a cabo los fines últimos que se habían propuesto durante su reinado. Con todo, las propuestas mesiánicas forjadas en torno a sus personas les permitieron vivir un momento de esplendor, avalado por la divina providencia.

Quisiera finalizar estas breves notas recapitulando en las palabras de Milhou algunos de los aspectos del mesianismo hispánico durante el reinado de los Reyes Católicos:

Los Reyes Católicos se beneficiaron de la doble herencia mesiánica hispánica: la catalano-aragonesa y la castellana, contaminada desde Enrique II por la anterior. Aquel mesianismo queda perfectamente reflejado en la literatura del tiempo; primero en las crónicas que elevan un monumento a la gloria de los Reyes Católicos: las de Mosén Diego de Valera, Alonso de Palencia, Hernando del Pulgar y su continuador anónimo, Andrés Bernaldez, Pedro Mártir de Anglería, Lucio Marineo Sículo, Lorenzo Galíndez de Carvajal, Gonzalo Fernández de Oviedo. También los tratadistas como Juan López de Palacios Rubios, Martín Martínez de Ampíes o Cristóbal de Santisteban. Por fin en la poesía, en especial en los romances del *Cancionero musical de Palacio*, debidos a Juan del Encina y otros poetas y músicos cortesanos<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> A. MILHOU. *Colón y sus mentabilidad mesiánica...*, ed. cit., 390.

APÉNDICE TEXTUAL

[1]

*Esta copla se ofreció a su alteza con otras en su ciudad de Teruel, un día de los Reyes, año mil quatrocientos ochenta y dos años.*

*Fállase por profecía  
de antiguos libros sacada  
que Fernando se diría  
aquel que conquistaría  
Iherusalém y Granada.  
El nombre vuestro tal es  
y el camino: bien demuestra  
que vos lo conquistarés;  
carrera vays, no dudés,  
sirviendo a Dios que os adiestra.*

GLOSA

De vos, rey de Dios amado,  
bien va camino su vía  
desto que dixе trobado  
en la copla principiado  
*ffállase por profecía,*  
dando gracias todavía  
de la vitoria alcançada  
a Ihesús, que bien salía  
el mi dicho, qual dizia  
*de antiguos libros sacada.*

A su Madre no olvidando,  
pues la carrera bien guía,  
contino gracias le dando  
por lo echo y no dudando  
*que Fernando se diría*  
es cierto, y la umenteza  
bien la vemos cadal día,  
que por vos, gran Rey, se reza  
la copla y ques su grandeza



*aquel que conquistaría.*

Con Ihesús en vos sin par  
 tengo esperança doblada  
 y asy' lo quiero afirmar  
 lo que dixé en conquistar  
*Iherusalém y Granada.*  
 La qual, pues ques sojuzgada  
 el mi dicho cierto ques  
 desta mi copla trobada  
 que dize, y está notada,  
*el nonbre vuestro tal es.*

Dat gracias al Redemptor,  
 pues lidiáys con mano diestra,  
 del qual recebís favor,  
 si os dará en lo azedor  
*el camino; bien demuestra*  
 ser la copla verdadera  
 como vemos, mas verés,  
 y lo dicho va carrera,  
 que dize desta manera  
*que vos lo conquistarés.*

De allende, de que han sabido  
 que la Granada tenés,  
 mucho más vos h'an temido  
 y os temen, y está entendido  
*carrera váys, no dudés.*  
 Vos, Reyes, de aquestos vanos  
 moros dezi «Suerte es nuestra».  
 Yo afirmo en los metros llanos  
 sujuzgarés en los metros llanos  
*sirviendo a Dios que os adiestra.*

Según que tenés la gana  
 en los moros entender,  
 vos, gran Rey, la ffe fontana  
 reyna do vitoria mana,  
 presto y más podrés azer;  
 y asy' lo quiero escribir  
 a Ihesús gracias le dando,  
 y aquesto quiero dezir:

mi dicho avés de complir  
el san sepulcro adorando.

Vuestros reynos embiando  
provisiones, poderíos  
de Castilla cada y quando  
y en Cecilia bien cargando  
los navíos vizcaýnos,  
y de otros sus señoríos,  
navegar con ganas buenas,  
yendo fervientes, no fríos,  
de ffe ciertos, no vacíos,  
las cruces por las entenas.

Guiando la sin escoria,  
esto tengo profetado  
de vos, Reyes, de memoria,  
por servir al rey de gloria,  
que yrés do fue sepultado  
por Nichodemus l'onrrado  
y Ioseph Harimathias,  
en el sepulcro encerrado,  
do es cierto no y' fue fallado  
quando fueron las Marías.

Las quales con devoción  
mercaron de la aromata  
y con sobrada affición  
y sancta y linpia intención,  
como el Evangelío trata;  
y las sanctas por untar  
ffueron al Rey tan sobido  
las llagas, quáles tomar  
las plugo por nos salvar  
sin El aver merecido.

Y a quien nos bolverá, ablando,  
la piedra yvan ansy'  
y al sepulcro se allegando  
díxoles l'ángel rezando:  
«Resucitó y no está aquí».  
Mas le[s] dixo a todas tres  
esta razón plazentera:

«Si a Galilea os yrés  
cierto ally' lo fallarés,  
como Él vos lo dixera».

Sus altezas recordando  
este dicho y su pasión  
ofrécese, no dudando,  
dallende tomar su vando,  
puesta la cruz por pendón,  
con tal consideración  
de anichilar, y está visto,  
a Mahoma y su pregón  
y asentar cruz y el guión  
donde nació Jhesú Christo.

Por servicio de los Reyes  
trobé y ruega la donzella  
por la su santa querella.

Continamente ha rogado  
a Dios y a la sin manzilla  
y los sanctos invocando,  
mientras la guerra ha durado,  
por los reyes de Castilla;  
hora, pues han sojuzgado  
con ffe la morisma tanta,  
por la servir he acordado  
hazer de todo un tratado  
para la real infanta.

Cierto de los ecelentes  
Ihesús la guarda ha sey'do  
y de mill inconvenientes  
los libró, porque no ensientes  
la sancta guerra han tray'do,  
en ella preserverando  
con muy mucha devoción  
y las mezquitas tornando  
yglesias, muchas nombrando  
de la sancta Encarnación.

I d'tras invocaciones  
han echo en muchos lugares

yglesias con devociones;  
azen y arán religiones  
y abadíos singulares,  
dándoles los ornamentos  
para con ellos dezir  
la missa y sus sacramentos  
y campanas y esturmentos,  
todo para Dios servir.

I por esto se verán  
en esta vida presente  
prosperados y estarán  
con paz y los amarán  
sus vasallos muy fielemente.  
Roguemos l'Omnipotente  
por su vida y con cristianos  
les dé paz, qu'enteramente  
dicha tienen ciertamente  
en conquistar los paganos.

La sancta guerra emprendieron  
en l'anyo mill quatrocientos  
ochenta y dos, donde dieron  
con ffe prissa y concluyeran  
nueve años ante quinientos;  
çagueramente velando  
sobre Baça toda hora  
estuvo el rey don Fernando,  
ocho meses porfiando  
la Regna, nuestra senyora.

En Jaén siempre embiando  
gente y muchas provisiones,  
su piensa mucho esvelando,  
continamente rogando  
a Dios con mill devociones;  
la qual, llena d'affecciones  
sobre Granada muy presto  
con el Rey sentó pendones,  
donde dieron conclusiones  
en el su santo propuesto.

Estas letras coronadas

del gran Rey, Reyna crecida,  
son y bien aventuradas,  
las suertes avrán dobladas  
en moros y luenga vida;  
y enpués, del ancianidat  
partirán tan conortados,  
pues defienden la verdat;  
con la sancta Trinidad  
serán bien aposentados.

Que sin dudar, merecido  
lo tyenen enteramente,  
pues el propuesto han tray'do,  
y trahen muy encendido,  
a destregar la simiente  
de los moros y danyada  
ciega secta abominable  
y la ley, que ya passada,  
del Tamute, muy cansada,  
a Dios cierto no agradable.

Pedro Marcuello, *Cancionero*, ed. José Manuel  
Blecua, Zaragoza, 1987, 51-60.

[II]

Juan del ENCINA [*Romance a la conquista de Granada*]

¿Qu'es de ti, desconsolado?  
Qu'es de ti, Rey de Granada?  
¿Qu'es de tu tierra e tus moros?  
¿Dónde tienes tu morada?  
Reniega ya de Mahoma  
E de su seta malvada,  
Que vivir en tal locura  
Es una burla burlada.  
Torna, tórnate, buen Rey,  
A nuestra ley consagrada,  
Porque si perdiste el reino  
Tengas el alma cobrada.  
De tales Reyes vencido

Honra debe serte dada.  
¡Oh, Granada noblecida  
Por todo el mundo nombrada,  
Hasta aquí fueste cariva,  
E agora ya libertada!  
Perdióte el Rey don Rodrigo  
Por su dicha desdichada;  
Ganóte el Rey don Fernando  
Con ventura prosperada;  
La Reina doña Isable,  
La más temida e amada,  
Ella con sus oraciones,  
Y él con mucha gente armada.  
Según Dios hace sus hechos,  
La defensa era excusada;  
Que donde Él pone su mano  
Lo imposible es cuasi nada.

Francisco Asenjo Barbieri, *Cancionero Musical Español de los Siglos XV y XVI*, Buenos Aires, 1945, nº 315, 165-166.

[III]

ANÓNIMO, [*Romance al sitio y rendición de Setenil*]

¡Setenil, ay Setenil,  
Castillo.....  
.....  
.....  
Cercote el Marqués de Cádiz  
Don Rodrigo Ponce loado,  
En cinco de Setiembre  
Año de ochenta y cuatro.  
Socorrió el Rey de Castilla  
Ese buen Rey Don Fernando;  
Con pertrechos y lombardas  
Grandes combates te ha dado.  
Dentro de los cinco días

Te oviste pateado,  
Por donde te diste al Rey  
Mas de fuerza que de grado.  
Y como la Santa Cruz  
Tan gran guerra te ha dado,  
Y la fe de Jesús Cristo  
Como siempre se ha ensalzado,  
Do será el nombre de Cristo  
De todo el mundo loado,  
Y la seta de Mahoma  
Para siempre habrá cesado.  
Mira el deseo del Rey,  
Que contra es airado,  
No menos es el de la Reina  
Que tanto lo ha trabajado,  
Cuyas vidas con salud  
Acreciente Dios y Estado;  
Pues no creas que se aparten  
De lo que han comenzado,  
Fasta que dejes el reino  
Que Dios les ha otorgado,  
Y destruyan la morisma  
Toda de cabo a cabo,  
Y ganen la Casa Santa  
Según es profetizado,  
Y pongan al Santo Sepulcro  
Su real pendón cruzado.

Francisco Asenjo Barbieri, *Cancionero Musical Español de los Siglos XV y XVI*, Buenos Aires, 1945, n° 332, 173-174.

[IV]

Juan de ANCHIETA, [*Romance al sitio de Baza*]

En memoria d' Alixandre  
Julio César se fería.  
Aquel Judas Macabeo  
Sus cabellos desfacía.

Anibal, Etor, Pompeo,  
Cada cual así decía:  
Nuestro nombres en la fama  
Escribir non se debía,  
Por la muy nueva embajada  
Qu'en vos España venía,  
No de Francia, ni romanos,  
Ni menos de Lombardía;  
Del santo Santo Sepulcro  
Qu'el Soldán moro tenía  
En tenencia, fasta agora  
Cuyo tiempo se cumplía,  
Según dicen escrituras  
Y de Santos profecía,  
Que vos, Reyes, sois aquellos  
De quien Dios se serviría,  
En cuyo tiempo y ventura  
Esta vitoria sería.  
Caminad, Emperadores  
Nacidos en buen día,  
Que lo que es imposible,  
Con fe posible sería.  
Moros son los enemigos,  
Santiago en vuestra guía:  
Ya temen en Tremecén  
Y lloran en la Turquía.  
Las llaves, con la obediencia,  
Vos darán en la Suría;  
Visitaréis el Sepulcro  
Muy Santo con alegría,  
Feriendo los vuestros pechos  
Con humildad todavía,  
Llorando de vuestros ojos  
Con gemidos de porfía.  
El Pontífice de Roma  
Las coronas vos pornía,  
Cantando Gloria in excelsis  
Al qu'en tierra paz envía.

Francisco Asenjo Barbieri, *Cancionero Musical Español de los Siglos XV y XVI*, Buenos Aires, 1945, nº 328, 171



**Abstract:**

*In this work we study the prophetic aspects of several poems dedicated to the Spanish Catholic Kings, and in particular to don Fernando, conqueror of Granada, a figure prematurely associated with Saint Fernando, the conqueror of Seville. The themes of prophecy and providence found in these poems are clearly used by their authors, such as Juan De Encina, as a propagandistic weapon against each other for their self-promotion, taking advantage of the atmosphere of that particular period.*



## Imagen y función del Anticristo en algunos textos castellanos del siglo XV

La imagen del Anticristo comienza a prefigurarse ya en el *Antiguo Testamento* como antítesis del esperado Mesías, sin embargo, su aparición como tal no se produce hasta el nacimiento del cristianismo primitivo; los orígenes de su leyenda, como bien señala Bernard McGinn «están firmemente arraigados en la cristología naciente de la Iglesia primitiva», en la que surge como resultado lógico opuesto a la figura de Cristo<sup>1</sup>. A lo largo de varios siglos esta figura se va formando mediante elementos tomados de textos apócrifos, de la tradición patristica y de diferentes escritos de espiritualidad, tanto de la tradición oriental como de la occidental, que van dotando a la imagen primera de elementos diversos, susceptibles de interpretaciones varias<sup>2</sup>.

El Anticristo fue así considerado como un puro concepto moral por autores como Ticonio, San Agustín o San Gregorio, en cuyos escritos el tratamiento del tema tendía a eludir cualquier postura materialista o vaticinios futuros sobre su llegada, al tiempo que ponía énfasis en «la importancia del esfuerzo moral que los cristianos tenían que hacer a fin de no llegar a formar parte del cuerpo de Anticristo»<sup>3</sup>. Desde esta perspectiva era posible identificar

---

<sup>1</sup> Bernard MCGINN, *Antichrist. Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*; citamos por la traducción castellana *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*, Barcelona, 1977, 18. La primera documentación del término "Anticristo" se encuentra en las epístolas de San Juan aplicado a los que niegan a Cristo o al enemigo de Cristo que llegará al final de los tiempos (1 Io 2, 18 y 22; 1 Io 4, 3; 2 Io 7).

<sup>2</sup> Además del trabajo de B. MCGINN citado en la nota anterior, son varios los estudios que se han dedicado a analizar los orígenes y el desarrollo de la leyenda del Anticristo, entre los que destacan los ya clásicos de W. BOUSSET, *Antichrist Legend, a Chapter in Christian and Jewish Folklore*, Londres, 1896, y Hans PREUSS, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellem Polemik*, Leipzig, 1906. Más recientemente han aparecido los de Horst Dieter RAUH, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus*, Münster, 1973; Bernard MCGINN, *Visions of the end. Apocalyptic traditions in the Middle Ages*, Nueva York, 1979; Richard Kenneth EMMERSON, *Antichrist in the Middle Ages: A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature*, Seattle, 1981; Gregory C. JENKS, *The Origins and Development of the Antichrist Myth*, Berlín y Nueva York, 1991. Por lo que respecta al ámbito español, véase el libro de José GUADALAJARA MEDINA, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Madrid, 1996.

<sup>3</sup> B. MCGINN, *El Anticristo...*, 95-103 (99). Véase también Joaquín GIMENO CASALDUERO, *La profecía medieval en la literatura castellana y su relación con las corrientes proféticas europeas*, in *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 20 (1971), 64-89, recogido después en su libro *Estructura y diseño en la literatura castellana medieval*, Madrid, 1975, 103-141.

su presencia en diferentes grupos humanos considerados tradicionalmente enemigos de la cristiandad (como los herejes, los judíos o los musulmanes, que sí formaban parte de ese «cuerpo» maligno); bajo esta consideración, el tiempo del Anticristo se entendía como un proceso presente y continuo a lo largo de la historia del cristianismo.

Esta concepción moral permitía la representación literaria e iconográfica del Anticristo como un ser fabuloso totalmente alejado de la condición humana y más cercano a las figuras demoníacas, lo cual facilitaba su identificación con el mal en estado puro. Un ejemplo claro es el *Comentario al Apocalipsis* elaborado en el siglo VIII por el Beato de Liébana, donde los comentarios vienen acompañados de representaciones monstruosas del Anticristo vinculadas claramente a la bestia apocalíptica<sup>4</sup>; sin embargo, y pese a seguir ordinariamente el principio moral agustiniano, en la obra se muestra el convencimiento de su llegada inminente, lo cual puede explicar que entre las imágenes bestiales surjan ya las primeras ilustraciones del personaje como un ser antropomorfo<sup>5</sup>.

La idea de un Anticristo exterior, entendido como ser encarnado en figura de hombre y no como simple concepto, abría el camino para sus sucesivas identificaciones con personajes históricos reales en los que se manifiesta la reacción contra el cristianismo a lo largo de los siglos<sup>6</sup>. Según las

<sup>4</sup> Sobre esta obra pueden verse los trabajos de Juan GIL, *Los terrores del año 800*, in *Actas del Simposio para el Estudio de Los Códices del «Comentario al Apocalipsis» de Beato de Liébana*, Madrid, 1978, 217–247; John WILLIAMS, *The Illustrated Beatus: A Corpus of the Illustrations of the Commentary on the Apocalypse*, Londres, 1994, y Mireille MENTRÉ, *Illuminated Manuscripts of Medieval Spain*, Londres, 1996.

<sup>5</sup> Bernard McGINN, *El Anticristo...*, 101. Las representaciones iconográficas del Anticristo aparecen sobre todo a partir del siglo XIII, y se desarrollarían durante los siglos XIV y XV; en ellas se observan las dos tendencias mencionadas antes: la apariencia humana (vinculada con la tradición del Beato de Liébana) y la representación monstruosa. Véase B. McGINN, *Portraying Antichrist in the Middle Ages*, in AA.VV. *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages* (ed. de Werner Verbeke, Daniel Verhelst y Andries Welkenhuysen), Lovaina, 1988, 1–48; Richard Kenneth EMMERSON, *Antichrist in the Middle Ages...*, y Rosemary M. WRIGHT, *Art and Antichrist in Medieval Europe*, Manchester, 1995. McGINN menciona además la existencia de una tesis doctoral (accesible en microfichas) elaborada por Jessie POESCH, *Antichrist Imagery in Anglo-French Apocalypse Manuscripts* (University of Pennsylvania, 1966).

<sup>6</sup> Entre las distintas identificaciones del Anticristo destacan las de Antioco IV, Nerón, Simón el Mago, Justiniano, Mahoma, Federico II, Bonifacio VIII, Juan XXIII, Lutero, Pedro el Grande, Napoleón, Guillermo II de Alemania, Mussolini, etc. La exégesis católica, aunque por lo general identifica al Anticristo como un ser de los últimos tiempos, admite que la manifestación de la tendencia anticristiana a lo largo de los siglos se produce a través de varios sistemas o personas concretas que son precursores del Anticristo último. En contrapartida, los grupos heréticos con frecuencia lo identifican con dignidades eclesiásticas, incluso con el papa mismo, usando así la leyenda del Anticristo para mostrar la necesidad de una profunda reforma eclesiástica. Del tema se ocupó B. McGINN, *Angel Pope and Angel Antichrist*, in *Church History* 47 (1978), 155–173. En la

noticias de McGinn, la primera de ellas fue la de Paulo Álvaro, quien en su *Indiculus luminosus*, escrito hacia mediados del siglo IX, consideraba a Mahoma la encarnación del Anticristo, tendencia que sería repetida después por otros autores<sup>7</sup>; sin duda, las particulares condiciones históricas creadas por el dominio musulmán en la península debían de favorecer bastante esta identificación, lo cual explica también que entre los cristianos contemporáneos de Oriente fuese bastante menos frecuente<sup>8</sup>.

Pero será en el siglo X cuando el proceso de creación «humana» del Anticristo conozca un avance importante, tal vez favorecido por los miedos escatológicos despertados ante la llegada inminente del año 1000. Es entonces cuando Adso, abad de Montier-en-Der, escribe su *Libellus de Antichristo*, una extensa carta dirigida a Gerberga, esposa de Luis IV de Ultramar y hermana de Otón I, donde recoge las diversas tradiciones llegadas hasta él y las estructura narrativamente, dando así lugar a la primera biografía del Anticristo<sup>9</sup>, que resulta ser una especie de envés hagiográfico nacido al amparo de las ya tradicionales vidas de santos<sup>10</sup>. En la obra de Adso se sintetizan las características básicas de las diversas tradiciones que hacían del Anticristo una encarnación diabólica, aunque bajo forma humana, surgida como opuesto de Cristo<sup>11</sup>; la imagen que ofrece de él, sin embargo, carece de especificaciones

España del siglo XV también hubo intentos parecidos; véase el artículo de José GUADALAJARA MEDINA, *Álvaro de Luna y el Anticristo. Imágenes apocalípticas en don Íñigo López de Mendoza*, in *Revista de Literatura Medieval*, 2 (1990), 183-206.

<sup>7</sup> B. MCGINN, *El Anticristo...*, 102. Aunque parece que el intento más antiguo de hacer coincidir la figura del Anticristo con un personaje real se produjo ya en el Imperio Bizantino de la mano de Procopio, historiador de la corte de Justiniano (527-565), quien en su *Historia secreta* (c. 550), califica al emperador de «jefe de los demonios» y, aun sin llamarle explícitamente «Anticristo», le aplica características propias de la leyenda que hasta entonces se había formado en torno a esta figura apocalíptica (B. MCGINN, *El Anticristo...*, 99). De la obra de Paulo Álvaro se ocupa J. GUADALAJARA MEDINA, *Las profecías del Anticristo...*, 256-261.

<sup>8</sup> Del asunto se ha ocupado Paul ALPHANDÉRY, *Mahomet-Antichrist dans le Moyen Age*, in *Mélanges Hartwig Derembourg*, París, 1909, 261-277.

<sup>9</sup> En opinión de José GUADALAJARA MEDINA, existieron intentos anteriores, como el *Adversus haereses*, de Ireneo de Lyon, en el siglo II, o el tratado *De Anticristo*, de Hipólito de Roma, en el siglo III (*Las profecías del Anticristo...*, 392).

<sup>10</sup> Richard Kenneth EMMERSON, *Antichrist as Anti-Saint: The Significance of the Abbot Adso's «Libellus de Antichristo»*, in *American Benedictine Review*, 30 (1979), 175-190; téngase en cuenta que Adso fue autor de varias hagiografías, por lo que no resulta extraño que aplicara el mismo esquema en la elaboración de la vida del Anticristo. La obra debió de alcanzar gran popularidad, puesto que de ella se han conservado un total de 171 manuscritos que representan varias versiones del texto (véase el estudio y la edición crítica de Daniel VERHELST, *Adso Dervensis: De Ortu et Tempore Antichristi necnon et tractatus qui ab eo dependunt*, Turnhout, 1976).

<sup>11</sup> Parece que la imagen del Anticristo presentada por Adso se elabora a partir de fuentes fundamentalmente occidentales, pero se integra en una estructura oriental (MCGINN, *El Anticristo*

sobre las características fisiognómicas, limitándose únicamente al establecimiento de los datos biográficos<sup>12</sup>.

Esta consideración del Anticristo como ser físico favorecía enormemente el desarrollo de su dimensión histórica, que a su vez permitía la adopción de una postura crítica en relación con los acontecimientos contemporáneos, en detrimento de los principios más puramente teóricos<sup>13</sup>. Tal perspectiva fue la base de la mayoría de los movimientos escatológicos surgidos en los siglos XII y XIII, muchas veces vinculados a grupos heréticos o, cuando menos, en el límite de la más pura ortodoxia. Sin duda alguna fue el abad calabrés Joaquín de Fiore (c. 1135–1202) quien aportó mayores elementos a esta configuración histórica desde una postura que suponía un claro intento de «comprender los acontecimientos históricos, recientes y contemporáneos, a la luz de la leyenda del Anticristo como parte de una visión apocalíptica de la historia»<sup>14</sup>; su contribución no fue otra que la de crear una compleja exégesis de la escatología para interpretar el devenir de la historia, visión que pronto cuajó en el ámbito de la reforma franciscana<sup>15</sup>.

117). Del estudio de las fuentes utilizadas por Adso se han ocupado, entre otros, Maurizio RANGHERI, *La 'Epistola ad Gerbergam reginam de ortu et tempore Antichristi' di Adsoni di Montier-en-Der e le sue fonti*, in *Studi Medievali*, 14 (1973), 677–732, y D. VERHELST, *La préhistoire des conceptions d'Adson concernant l'Antichrist*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 40 (1973), 52–103.

<sup>12</sup> Hay que notar que las descripciones fisiognómicas del Anticristo se desarrollaron sobre todo en la tradición apócrifa y en los escritos del cristianismo oriental, mientras que en Occidente apareció en fecha más tardía. Estas descripciones literarias han sido estudiadas por J. M. ROSENTIEHL, *Le portrait de l'Antechrist*, in *Pseudépigraphes de l'Ancien Testament et manuscrits de la Mer Morte* (ed. de Marc Philonenko), Paris, 1967, 45–60, B. MCGINN, *Portraying Antichrist...*, y, en el ámbito castellano, José GUADALAJARA MEDINA, *El retrato del Anticristo en los textos castellanos medievales*, in VV. AA., *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (ed. de José Manuel Lucía Megías), Alcalá, 1997, 729–736. Curiosamente, el *Libellus* de Adso se utilizó para la elaboración de obras en las que se relataban la vida y la muerte del Anticristo a través de ilustraciones; tal es el caso del *Hortus deliciarum*, compuesto por Herrad de Hohenberg entre 1170 y 1190, aunque las representaciones del Anticristo no responden siempre a configuraciones humanas (véase Gérard CAMES, *Allégories et symboles dans L'Hortus Deliciarum*, Leiden, 1971, 111–115). Un caso semejante encontramos en el *Libro del Anticristo*, de Martín Martínez de Ampíes, obra a la que nos referiremos más abajo.

<sup>13</sup> En este sentido, recuérdese la importancia que la apocalíptica tuvo durante las Cruzadas (ya desde la Primera, promovida en 1095 por Urbano II) como exhortación a la necesidad de conquistar Jerusalén ante la inminente llegada del Anticristo. Véase Norman COHN, *The Pursuit of the Millenium-Revolutionary. Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, citamos por la traducción castellana *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, 1985, en especial 60–70 y 88–107.

<sup>14</sup> B. MCGINN, *El Anticristo...*, 138.

<sup>15</sup> Los estudios sobre el profetismo joaquinita son abundantes; una puesta al día de la bibliografía sobre el abad y su influencia en el ámbito franciscano puede verse en el estudio preliminar de Albert

En España estas corrientes proféticas europeas se introdujeron en el siglo XIII a través del reino de Aragón, donde comenzaron a surgir diversos escritos escatológicos claramente influidos por el joaquinismo y el franciscanismo espiritual<sup>16</sup>; allí aparecerían figuras como Arnau de Vilanova (1240–1311), Francesc Eiximenis (1330–1409) o Anselm Turmeda (c. 1353–¿?), que hicieron de la corona aragonesa un importante centro de profetismo escatológico, muchas veces auspiciado por la misma casa real<sup>17</sup>.

A comienzos del siglo XV Castilla se convierte en feliz receptora de toda esta tradición apocalíptica, que vendría a unirse a una serie de obras en las que desde época antigua se mostraba la preocupación por la llegada del Anticristo y el fin del mundo<sup>18</sup>. No obstante, habría que esperar hasta el reinado de los Reyes Católicos para ver el nacimiento de los más importantes escritos monográficos castellanos sobre este tema, sin duda favorecido por el ambiente mesiánico creado alrededor de la figura del Católico<sup>19</sup>. Todos estos textos comparten la consideración humana del Anticristo, aunque en la mayoría de los casos se evita su descripción fisiognómica; por otra parte, ninguno de ellos pretende exponer la cuestión en un nivel doctrinal o puramente teórico, sino que, como veremos, todos tienen una finalidad práctica que condiciona la selección que hacen de entre los diversos materiales que ofrecía la tradición.

HAUF I VALLS al libro del Rdo. P. José POU I MARTÍ, O.F.M., *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII–XV)*, Alicante, 1996, 42–112.

<sup>16</sup> Martin AURELL indica que ya en el siglo XII Aragón «apparaissait aussi comme le berceau de multiples prophéties, la patrie des sibylles, un lieu hauté para le souvenir du Calabrais Joachim de Flore et la porte des échanges intellectuels avec un Orient byzantin et musulman où les visionnaires étaient légion», *Eschatologie, spiritualité et politique dans la confédération catalano-aragonaise (1282–1412)*, in AA.VV., *Fin du monde et signes des temps. Visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIIIe–début XVe siècle)*, Toulouse, 1992, 191–235 (192).

<sup>17</sup> Para el estudio de la tradición profética aragonesa sigue siendo fundamental el libro del Rdo. P. José POU I MARTÍ, O.F.M., *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes...*, Vich, 1930; reeditado recientemente, con interesantes estudios de los editores, por Ana Mary ARCELUS ULIBARENA (Madrid, 1991) y Albert HAUF I VALLS (Alicante, 1996). Un catálogo de las profecías catalanas, incluidas las apocalípticas, puede verse en Pere BOHIGAS Y BALAGUER, *Profecies catalanes dels segles XIV i XV. Assaig bibliogràfic*, in *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, 6 (1925), 24–49.

<sup>18</sup> Aunque, como bien señala José GUADALAJARA MEDINA, antes del siglo XV «ningún representante castellano merecía situarse entre estos nombres sobresalientes de la profecía apocalíptica. Al margen de los textos conservados, la mayor parte traducciones o versiones de conocidos autores en este campo, la literatura del Anticristo en Castilla ofrece pocas singularidades, limitándose a recoger los tópicos y motivos clásicos de una tradición antiquísima y perfectamente delimitada», *Las profecías del Anticristo...*, 247.

<sup>19</sup> Sobre este ambiente y las profecías que surgieron alrededor del rey Fernando, véase Alain MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, 1983. De su manifestación en los escritos historiográficos se ha ocupado Pedro M. CÁTEDRA, *La historiografía en verso en la época de los Reyes Católicos. Juan Barba y su «Consolatoria de Castilla»*, Salamanca, 1989.

Una de las vías de entrada en Castilla de estas corrientes proféticas fue, sin lugar a dudas, la propiciada por la predicación del dominico San Vicente Ferrer (c. 1350–1419), que desarrolló una importante campaña por esas tierras entre enero de 1411 y abril del año siguiente<sup>20</sup>. De esta campaña conservamos varias colecciones de *reportationes* y sermones más o menos elaborados<sup>21</sup>, entre los que se encuentran tres piezas dedicadas al advenimiento del Anticristo, inscritas en un ciclo mayor organizado según los tres núcleos temáticos fundamentales en los que el predicador solía dividir la materia; las tres fueron predicadas en Toledo<sup>22</sup>:

---

<sup>20</sup> De la campaña castellana de San Vicente Ferrer se han ocupado H. D. FAGÈS, O.P., *Histoire de Saint Vincent Ferrer. Apôtre de l'Europe*, París, [1894], vol. 1, 305–334; M.-M. GORCE, *Vie de Saint Vincent Ferrer*, París, 1935 y la compilación bibliográfica *Les bases de l'étude historique de Saint Vincent Ferrer*, París, [1923], 33–35; S. BRETTE, O.M.C., *San Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlass*, Münster in Westf., 1924, 57–58. Los estudios más recientes y completos sobre este tema son los de Pedro M. CÁTEDRA, *La predicación castellana de San Vicente Ferrer*, in *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 39 (1983–1984), 235–309 y, con nuevas e interesantes aportaciones, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411–1412)*, Valladolid, 1994.

<sup>21</sup> Son tres los testimonios que han llegado hasta nosotros: un códice, conservado en el colegio del Corpus Christi de Valencia, donde se recogen una serie de *reportationes* latinas ordenadas cronológicamente, de manera que resulta muy útil para trazar el itinerario de San Vicente por Castilla; el ms. 444 de la Biblioteca Universitaria de Oviedo, que además de contener los sermones transmite la relación de la campaña que alguien hizo para Fernando de Antequera, por entonces tutor del rey castellano Juan II; y el ms. 294 de la Real Academia Española, el más completo de todos ellos, recientemente editado por Pedro M. CÁTEDRA, *Sermón, sociedad y literatura...* (todas nuestras citas proceden de esta edición, por lo que en lo sucesivo indicaremos la página entre paréntesis). Pero además de estos testimonios contamos con una serie de sermones y fragmentos procedentes de esta campaña publicada reiteradamente en la segunda mitad del siglo XVI (entre 1550 y 1612) bajo el título *Sermones de Sant Vicente Ferrer, en los quales avisa contra los engaños de los dos Antechristos y amonesta a todos los fieles christianos que estén aparejados para el Juycio Final*; de su estudio y edición crítica me ocupé en María Isabel TORO PASCUA, *Los sermones 'apócrifos' de san Vicente Ferrer sobre el Anticristo. Edición crítica*, Tesis de Licenciatura, Universidad de Salamanca, 1992, y en *Literatura popular religiosa en el siglo XVI: los sermones impresos de san Vicente Ferrer*, in AA.VV., *Studia Aurea. Actas del III Congreso de la AISO (Toulouse, 1993)*. III. *Prosa*, (ed. de I. Arellano, M. C. Pinillos, F. Serralta y M. Vitse), Pamplona–Toulouse, 1996, 521–529.

<sup>22</sup> Para un acercamiento general a los escritos vicentinos sobre el Anticristo, véase Etienne DELARUELLE, *L'Antéchrist chez S. Vincent Ferrer, S. Bernardin de Sienna et autour de Jeanne d'Arc*, in *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del medioevo. Atti del III Convegno internazionale indetto dell'Accademia Tudertina (Todi, ottobre, 1960)*, Todi, 1962, 39–64, recitado en *La pieté populaire au Moyen Age*, Turin, 1975, 329–354, y Bernard MONTAGNES, *Prophétisme et eschatologie dans la prédication méridionale de saint Vincent Ferrer*, in AA.VV., *Fin du monde et signes des temps...*, 331–349.



1. *Sermón del avènement del Antecristo e de las otras cosas que deven venir en la fin del mundo* (Thema «Creatura liberabitur a servitute corruptionis», Rom 8, 21). Predicado el 5 de julio de 1411 (págs. 535–545).
2. *Sermón segundo del Antecristo* (Thema: «Frater, sine eiciam festucam de oculo tuo», Lc 6, 42). Predicado el 7 de julio de 1411 (págs. 547–559).
3. *Sermón IIIº del Antecristo* (Thema: «Reminiscamini quia Ego dixi vobis», Io 16, 4). Predicado el 8 de julio de 1411 (págs. 561–573)<sup>23</sup>.

Esta división se elabora sobre un episodio de la vida de santo Domingo recogido en el *Flos sanctorum*, sobre el que se fundamenta la leyenda de los *duo viri*; allí se relata que Dios tenía preparadas tres lanzas para arrojar contra el mundo, pero, gracias a la intercesión de la Virgen María, aplazó la destrucción final hasta esperar la posible salvación del mundo a través de la predicación de Santo Domingo y de San Francisco. El episodio aparece recogido por san Vicente en el último de los sermones mencionados arriba:

La segunda conclusión dize que çient años e más son passados que el Anticristo devía venir e este mundo devía finir çiertamente. Mas agora veamos qué fundamento ha esto, que non está en la Brivia, mas en el *Flox santorum*, libro auténtico, lo fallaredes si lo queredes leer, en la vida de santo Domingo, padre de los frayres pedricadores, esta revelación. E diz que en aquel tiempo que santo Domingo e sant Françisco estavan en Rroma, por que el Papa les confirmasse la su rregla [...]. E non lo quería firmar el Papa. E dixieron santo Domingo e san Francisco: – «Rroguemos a nuestro Señor Ihesú Christo que le meta en coraçón que nos confirme esta regla». E ellos assí estando faziendo oración, vieron venir súbitamente a Ihesú Christo que traya tres lanças contra el mundo. E vieron venir a santa María, su Madre, e echóse a los pies de Ihesú Christo, e dixo: – «Mi Fijo glorioso, vos

---

<sup>23</sup> Junto a estos tres sermones y el resto de los del ciclo se copia, en todas las colecciones castellanas (incluida la serie impresa en el siglo XVI), el apócrifo *Sermón que fizo maestre Viccente ante que finasse desta misma materia de la fin del mundo* (Thema: «Ecce hic positus est in ruinam», Lc 2, 34); en él se analizan, tal como se indica en la *divisio* del sermón, la caída de la vida espiritual, la caída de la dignidad eclesiástica y la caída de la fe católica, a través de la interpretación de las profecías incluidas en los capítulos segundo, tercero y cuarto de Daniel. Resulta ser una recomposición apócrifa en la que se integran postulados muy cercanos a la tradición profética joaquinista, ajenos a los principios de San Vicente Ferrer. Sobre este texto véanse, además de los trabajos ya citados en la nota 21, María Isabel TORO PASCUA, *Las versiones castellanas del sermón 'Ecce positus est hic in ruinam' atribuido a San Vicente Ferrer*, in *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (ed. cit.), 1501–1511, y Martín MARTÍNEZ DE AMPIÉS, *Libro del Anticristo. Declaración... del sermón de San Vicente (1496)* (ed. de Françoise Gilbert), Pamplona, 1999.

sofristes cruelmente clavos en las manos vuestras e en los vuestros pies por salvar el mundo, ¿e agora querédeslo destroyr? Mi Fijo glorioso, aved duelo de los pecadores». E Ihesú Christo respondióle: – «Madre mía, ¿non vedes que este mundo me es traydor, negándome mi justiçia, e es despreçiada? E dexadme, Madre mía». E la Virgen María, abogada de los peccadores dezía: – «Fijo mío, pues por amor de mí, aunque sean malos, non paredes mientes a ellos; e recuérdesevos, mi Fijo, cómo vos traxe en este mi vientre e cómo vos crié con estas mis tetas». E Ihesú Christo respondiò: – «Madre mía, por amor de vos yo lo faré». E dixo la Virgen María: – «Fijo mío, aquí están estos dos vuestros servidores – por sant Françisco e por santo Domingo – e son devotos e de buena vida e yrán así como los apóstoles e como los santos predicando e alumbrando el mundo por que se emienden». E dixo Ihesú Christo: «–Pues, madre mía, yo lo faré por vuestro amor; mas si non se emiendan, *amodo no precam*» (Dize: ‘Si non se emiendan, non me lo roguedes más’).

E por esto cata la cláusola e conclusión e escuchat el secreto por qué traya tres lanças Ihesú Christo en su mano e non una. Sepades, buena gente, que por tres lanças se ha de finir el mundo. La primera es el avynimiento del Antichristo; la segunda, el quemamiento del mundo; la terçera, el joyzio universal, e ésta será la sentençia del joyzio. ¡O, qué lança ésta tan fuerte!, quando dirá: «*Discedite a me, maledicti, in ignem eternum*» (*Mathey xxv<sup>o</sup>*); ‘yd, malditos del mi Padre, al infierno’ (págs. 567–568).

La primera lanza, o el primer ciclo, es el que desarrolló san Vicente en los tres sermones predicados en Toledo los días 5, 7 y 8 de julio de 1411<sup>24</sup>. El primero de la serie es el único que nos ofrece una semblanza del Anticristo abundante en detalles sobre su modo de actuar y su personalidad engañosa, paso previo necesario para el desarrollo posterior de la materia escatológica de este primer ciclo:

De presente yo tengo de predicar del avenimiento del Antecristo e otrosí de las otras cosas que deven de venir en el fin del mundo [...] E

---

<sup>24</sup> El día 6, según cuenta la *Relación a Fernando de Antequera*, San Vicente dijo misa, pero no pudo predicar porque el día antes se había quedado sin voz debido al entusiasmo que puso en la prédica: «Otro día, lunes, vino e sobió en el pedricatorio e dixo misa rezada e non pedricó por quanto estava ronco. E dizen los de su compañía que pocas vezes o ningunas pedrica del Antichristo que el primero sermón no enronquezca», Pedro M. CÁTEDRA, *Sermón, sociedad y literatura...*, 667.

por esto, buena gente, porque las tribulaciones del Antecristo non vos fallen descuidados, mas aperçebidos, yo vos quiero agora dezir e declarar tres conclusiones o questões que fallo ay de aquesta manera. E son éstas següentes: la primera es qué tantas maneras traerá. Desta materia será nuestra predicación. La segunda es por qué nuestro Señor Dios le consentirá que faga tanto mal. E desto predicaré mañana. La terçera cuestión es en qué tienpo verná e si ha de venir o de aquí a cuándo. E esto será para otro día (pág. 535).

Este primer sermón del Anticristo está muy cercano a la versión que debió de predicarse realmente; conserva muchos restos de su realización oral, como las intercalaciones en latín procedentes de las notas tomadas en el mismo momento de la prédica, o rasgos de estilo propios del predicador que normalmente se eliminaban en las versiones elaboradas con posterioridad al acto oral, como la referencia a sermones que pensaba pronunciar otros días, la frecuente recurrencia a las partes dialogadas o la introducción al final de un pasaje dedicado a la enseñanza de una oración, en este caso el *Credo*; con lo cual podemos hacernos una buena idea de cómo se recibió el sermón en Toledo<sup>25</sup>.

Como es normal, el texto comienza con la mención del *thema* («Creatura liberabitur a servitute corruptionis», Rom 8, 21), que corresponde al quinto domingo después de Pentecostés. Continúa con la *oratio* a la Virgen María, la segunda mención del *thema* y la *introductio thematis*, donde San Vicente nos ofrece la definición del Anticristo:

Buena gente, algunas personas non saben qué quiere dezir Antichristo. Agora vos lo quiero yo declarar. E sabed que será una mala persona que toda la conplisión le inclinará a mal. E quando sea nascido, tomará tanta de sobervia que querrá ser rrey e señor del todo el mundo e aver e alcançar señoría. E este traydor de Anticristo es llamado por dos nombres en el viejo testamento: Got e Magod, que quiere dezir cobierto e descubierto. Got, porque comienza cobierto, porque quando regnará que se yrá descubriendo; cobierto, porque, comenzará cubiertamente; que andará con grandes maneras. Magot, que quiere dezir descubierto, porque quando reinará se yrá descubriendo la su seta. [...]. Cata como es llamado en el viejo testamento; e otrosí en el testamento nuevo Antichristo *ab anti, quod est contra, et hic Christus*,

<sup>25</sup> Véase Pedro M. CÁTEDRA, *Sermón, sociedad y literatura...*, 152–153.

*quasi contra Christum*, que quiere dezir todo contra christianos, porque será contra los christianos de Ihesú Christo (págs. 535–536).

En primer lugar cabe destacar la descripción de este hijo de perdición como una «mala persona que toda la complisión le inclinará a mal», únicos datos físicos, aunque muy generales, que ofrece San Vicente y que no ampliará en ningún momento de su prédica<sup>26</sup>. A partir de aquí, las referencias se centran en la condición soberbia del individuo, rasgo diabólico por excelencia junto con la lujuria, y en la explicación de su naturaleza mediante la exégesis de los nombres que se le asignan en el Testamento: Gog, Magog y Anticristo. En este punto conviene recordar que la tradición más extendida, recogida en el *Apocalipsis*, hacía de los dos primeros nombres dos pueblos bárbaros (o sus capitanes), enemigos de Dios, que apoyarían al Anticristo en la batalla final<sup>27</sup>; San Vicente, sin embargo, los interpreta de manera mucho más práctica al identificarlos con la «mala persona» que realmente aparecerá para engañar a los cristianos, dejando así al descubierto el peligro que supone lo oculto de una naturaleza maligna no fácilmente identificable; también el nombre *Anticristo* pierde su significado general de “contrario a Cristo” para adquirir un sentido mucho más cercano al auditorio: “todo contra christianos”. A través de estas alteraciones, el aviso contra el Anticristo se traslada del plano teórico a la actualización práctica.

A continuación divide el *thema* mediante cuatro *similitudines* que corresponden a las cuatro maneras que tendrá de presentarse el Anticristo, de acuerdo con cuatro categorías de cristianos:

Elas maneras que él traerá serán quatro, porque son quatro condiçiones de christianos:

Primeramente, ay algunas personas vanas, e contra éstos trae manera de pescador; la segunda manera de personas, que son synples e spirituales, e contra éstos trae manera de trasechador; la terçera manera

<sup>26</sup> Según la opinión vertida años después por Huarte de SAN JUAN (en 1575), su complexión sería más bien la del colérico, puesto que éste, «según la potencia generativa, se pierde por mujeres [...], según la irascible, adora en la honra, en la vanagloria, imperio y mando, y ser a todos superior», *Examen de ingenios* (ed. de Guillermo Serés), Madrid, 1989, 172.

<sup>27</sup> «Et cum consummati fuerint mille anni solvetur Satanas de carcere suo, et exhibit, et seducet gentes, quae sunt super quatuor angulos terrae, Gog, et Magog, et congregabit eos in praelium quorum numerus est sicut arena maris» (Ap 20, 7). Joaquín de Fiore y muchos de sus seguidores identificaban a Gog con el Anticristo último, aunque en ningún momento aparece la interpretación que incluye aquí San Vicente en relación con la condición cubierta o descubierta de su maldad. Sobre estos dos nombres, considerados como pueblos enemigos, véase Andrew R. ANDERSON, *Alexander's Gate: Gog and Magog and the Enclosed Nations*, Cambridge, 1932.

es de personas que son letrados, e contra éstos trae manera de encantador; la quarta manera de personas es personas que son perfectas e santas, e contra éstos trae manera de tiránico señor (págs. 536–537).

Para engañar a cada uno de estos cuatro grupos (que son reflejo de la cristiandad entera), el Anticristo utilizará distintos procedimientos bajo los que quizá esté latiendo la idea de Adso, quien en su *Libellus de Antichristo* (I, 79–85) daba cuenta sobrada de las distintas artimañas con las que el hijo de perdición atraería a los cristianos: a través de las dádivas, del terror, y de señales y milagros falsos; los que no fuesen convertidos a su secta por ninguno de estos engaños, serían torturados hasta llegar a ser aniquilados de forma terrible<sup>28</sup>. Nuestro santo seguirá un esquema muy semejante:

A las personas vanas, usando la manera propia del pescador, les lanzará varios cebos con los que intentará atraparlos por sus puntos más débiles: el deseo de bienes materiales (dotará de riquezas, proporcionadas por el diablo mismo, a todos aquellos que le sigan)<sup>29</sup>, los placeres de la mesa (eliminará los ayunos)<sup>30</sup> y los apetitos carnales (defenderá la permisividad sexual, con lo que se quebrará la ley del matrimonio y aun el voto de castidad de los eclesiásticos)<sup>31</sup>.

A los simples les engañará haciendo milagros<sup>32</sup>, entre los que menciona la capacidad de hacer descender fuego del cielo que quemará una montaña, el único prodigio natural de los que realizarán el Anticristo y sus

<sup>28</sup> Como señala McGINN (*El Anticristo...*, 118), Adso sigue en este punto la teoría establecida por una de sus fuentes, la *Expositio in Apocalypsim* de Haymo.

<sup>29</sup> «E dize la santa Scriptura que todo el oro e la plata e piedras preciosas que se perdieron en la mar serán a su mandamiento del Antichristo. El dirá el Antichristo al diablo: – “Tráeme ayna aquí mill carretadas de aljófár”. E en menos de una ora serán traydas» (pág. 537).

<sup>30</sup> «tirará la Quaresma del año e de los meses las quatro tiémporas e de la semana el viernes. E ya se descubrirá de Got a Magot. E dirán: – “Aquel vuestro Ihesús, fiyo del carpintero e fiyo de una pobre mugier, dezía que non comiessen, mas que ayunassen: comed e beved e aved vito o vianda”. E desque aquesto vean las tales personas, dirán: – “¡Biva, biva aqueste señor que agora es venido!”» (pág. 539).

<sup>31</sup> «E, otrosí más, quebrantarán toda la buena ley de matrimonio, que casará cada uno a media carta e dexarán sus mugieres e tomarán quantas quisieren. E las monjas farán tomar maridos. E a los clérigos dirán los ministros del Antichristo: – “Tomad todos mugieres, pues ¿para qué dio Dios las mugieres sinon para multiplicar el mundo”. [...] E será el mundo en una confusión muy grande» (pág. 539).

<sup>32</sup> Peligro del que ya se avisa en 2 Thess 2, 9–12: «cuius est adventus secundum operationem Satanae in omni virtute, et signis, et prodigiis mendacibus, et in omni seductione iniquitatis iis qui pereunt: eo quod charitatem veritatis non receperunt ut salvi fierent. Ideo mittet illis Deus operationem erroris ut credant mendacio, ut iudicentur omnes qui non crediderunt veritati, sed consenserunt iniquitati».

secuaces que San Vicente comparte con Adso<sup>33</sup>; conseguirá que hablen las imágenes, milagro cuyo origen se encuentra en la interpretación que Walafridus Strabo hizo en su *Glossa Ordinaria in Apocalypsim* (s. IX) del pasaje del Apocalipsis 13, 15<sup>34</sup>; hará hablar por primera vez a un niño, quien declarará que aquel es el verdadero mesías; y, finalmente, conseguirá resucitar a los muertos. El último de los milagros por lo general no era aceptado en la literatura sobre el Anticristo, pero sí aparece en una de las fuentes de Adso, el *Comentario a la Segunda Carta a los Tesalonicenses* de Haymo, de donde parece tomarlo el abad de Montier; San Vicente, en la exposición de este falso prodigio, aprovechará para tocar muy de cerca la emotividad del auditorio:

E los christianos dirán: – «Resucítadme a mi padre». ¿E qué farán? Yrán a la sepultura e dirán: – «¿Dónde está tu padre? ¿Está aquí?» Dirán: – «Sí». – «Pues yo le mando que salga desta sepultura e que diga la verdat». E súbitamente dos diablos saldrán, uno en forma de su padre e el otro en forma de su madre, e fablará e dirá: – «Mi fijo, sabe que yo só condepnado porque creya en aqese Ihesú Christo, fijo del carpentero. E si quieres ser salvo, cree en este señor». E dirá el padre: – «Agora, fijo, vayamos a casa a comer». E el fijo comerá con él, coidando que con su padre come, e será un diablo (pág. 541).

Contra los «maestros en theología e los otros grandes letrados», que conforman la tercera categoría de cristianos, el hijo de perdición usará de sus encantamientos para atarles las lenguas e impedir así que defiendan la fe de Cristo frente a las razones malvadas de los secuaces diabólicos<sup>35</sup>. La imagen de

<sup>33</sup> Esta capacidad aparecía ya en la *Sibila tiburtina*, texto cuyos orígenes se remontan al siglo IV, pero que fue conocido sobre todo por las versiones latinas del siglo XI. Véanse los trabajos de David FLUSSER, *An Early Jewish-Christian Document in the Tiburtine Sibyl*, in *Paganisme, Judaisme, Christianisme: Mélanges offerts à Marcel Simon*, Paris, 1978, 153–184, y Bernard MCGINN, *Teste David cum Sibylla: The Significance of the Sibylline Tradition in th Middle Ages, in Women of the Medieval World* (ed. de Julius Kirshner and Suzanne F. Wemple), Oxford, 1985, 7–35. Los milagros que realizará el Anticristo, según Adso, son los siguientes: hace descender fuego del cielo, consigue que los árboles florezcan y se marchiten de súbito, enfurece y calma el mar de improvviso, cambia los elementos, desvía el curso de las aguas, altera los vientos y resucita a los muertos.

<sup>34</sup> «Et datum est illi ut daret spiritum imaginis bestiae, et ut loquatur imago bestiae: et faciat ut quicumque non adoraverint imaginem bestiae, occidantur» (Apoc 13, 15).

<sup>35</sup> «E los siervos del Anticristo començarán a fablar por manera de encantadores e dirán muchas sotilezas con actoridat falsa e farán muy muchos argumentos. E desque ayan dicho los del Anticristo, querrán fablar los maestros e non podrán, e dirán: – «Me, me». E dirán entonce los del Anticristo a los maestros e letrados: – «¿Qué fazedes que non respondedes?». E ellos non podrán responder e estarán assí como mudos, que non podrán fablar. E desque esto vean los christianos, dirán: – «Éstos vencidos son; éstos, que son tamaños letrados; pues que a éstos vençen – dirán –, éste es el verdadero Señor. ¡Viva, viva! ¡O, cuántos caerán aquí!» (pág. 542).

un Anticristo versado en las artes mágicas no era extraña en la tradición apocalíptica, sin embargo siempre aparecía unida a un dato biográfico importante que muy bien recoge Adso: sus conocimientos proceden del aprendizaje que hizo en su adolescencia junto a los magos de Corozaim. San Vicente, por el contrario, extrapola el dato de la biografía para mostrar una aplicación concreta de esta capacidad del malvado, puesta al servicio de la perdición de la cristiandad; por otra parte, esta capacidad del Anticristo le sirve al valenciano como simple pretexto para mostrar la flaqueza de las argumentaciones y avisar al cristiano de los peligros que pueden entrañar:

Agora ¿queredes buen consejo? Que aunque los maestros callen, que vós estedes firmes en la fe cathólica; non querades poner vuestra fe en argumentos nin en razón alguna, assí como si te fuesse fecha cuestión cómo que Padre e Fijo e Espíritu Santo non es sinon un Dios, tú dirás: – «Yo lo creo; que mi Señor Ihesú Christo lo ha dicho e los apóstoles lo han predicado». E, así dirás: – «Non tengo yo mi fe en argumentos, ca yo lo creo, pues mi Señor lo dixo, pues Él non puede mentir nin ser engañado nin engañar. E, assí, yd en ora mala con vuestros argumentos» (pág. 543).

Finalmente, ya descubierta su naturaleza maligna, torturará a las personas «perfectas e santas» que no cayeron en su secta pese a las riquezas, los engaños y los encantamientos con los que consiguió atraer al resto de los cristianos. San Vicente es bastante explícito en la descripción de estas torturas: les cortará los dedos con un «cochillo pequeño», matará y descuartizará a los niños en presencia de sus apenadas madres, y no permitirá que nadie les proporcione alimentos por no llevar el signo impuesto por el Anticristo a sus seguidores en la frente y en la mano derecha<sup>36</sup>; al fin, los cristianos aun fieles a Jesucristo se verán obligados a refugiarse en cuevas y montañas, de manera que «ya no quedarán en las çibdades nin logares sinon muy pocas personas e gentes» (pág. 544)<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Capítulo común en los escritos apocalípticos que ya aparecía prefigurado en Ezequiel y que sería definitivamente establecido en el Apocalipsis: «et dixit Dominus ad eum: Transi per mediam civitatem, in medio Ierusalem, et signa thau super frontes virorum gementium et dolentium super cunctis abominationibus quae fiunt in medio eius» (Ez 9, 4); «Et faciet omnes pusillos, et magnos, et divites, et pauperes, et liberos, et servos habere characterem in dextera manu sua, aut in frontibus suis: et nequis possit emere, aut vendere, nisi qui habet characterem aut nomen bestiae, aut numerus nominis eius» (Apoc 13, 16–17).

<sup>37</sup> Este tipo de torturas es moneda común en la literatura apocalíptica; no es extraño, pues, que la persecución de que fueron objeto muchos grupos humanos durante la Edad Media se relacionase con

En el desarrollo de estas cuatro partes, San Vicente utiliza un mismo esquema tripartito: la exposición del comportamiento que mostrará el Anticristo ante cada grupo humano, una plática en la que todos y cada uno de los oyentes se podían ver implicados (con lo que la función pedagógica quedaba unida a la emocional)<sup>38</sup>, y, por fin, el amonestamiento o consejo práctico para luchar contra estas acciones malvadas. La explicación se hace mediante la recurrencia a situaciones reales y cotidianas entre el auditorio, para quien sería muy fácil identificarse con los cristianos engañados del sermón<sup>39</sup>; a veces es el particular uso del diálogo lo que permite crear estos contextos:

E dirán algunos después que aquéllos ayan acabado de predicar: – «¿Qué vos paresçe de aquesta predicación?». – Por çierto, amigo, bien». – «E, pues, – firán– «vayamos allá». E desque allá serán, dirán: – «Señor, amigo de Dios, nosotros que avemos oydo vuestra predicación e dixiestes que nos daríades limosnas, yo só muy pobre e tengo una fija de casar, ruégovos, señor, que me desdes limosna por amor de Dios». E él dirá: – «Toma, ves aquí para tu fija mill florynes». E tales personas vanas que fueron por tales riquezas dirán: – «Éstos atales son buenos predicadores, que non los de sant Françisco nin santo Domingo, que todavía dezían: “Dacá, dacá”, e piden e non dan».

E yo he pensado, buena gente, que quando aquella moneda ansí abundantamente dieren, cuántos cavalleros e señores yrán demandar de aquella moneda. E por ventura serán algunos sabidores, que dirán... – «Non quiero tomar de aquesta moneda nin de aquesta riqueza, que malo será el bocado con que omne se afoga». Mas luego su mugier dirá: – «¡O, señor mío, id allá e tomad de aquellas riquezas! ¿Agora vos faredes santo? E yd e tomad siquiera çien florynes». E él dirá que non quiere, e ella tanto lo afincará murmurando e diziendo: – «Rru, rru», fasta que le faga tomar de aquel algo (págs. 537–538).

En otras ocasiones se servirá de la introducción de reflexiones humanas muy alejadas de la teorización teológica o del tono doctrinal, a veces revestidas de

---

la presencia del Anticristo, por lo que estos grupos pronto acogieron la escatología como explicación de la historia; el tema ha sido ampliamente tratado por Norman COHN, *En pos del milenio...*

<sup>38</sup> Sobre las pláticas vicentinas, véase Pedro M. CÁTEDRA, *Sermón, sociedad y literatura...*, 219–222.

<sup>39</sup> Este sentido práctico del sermón incluso permite a San Vicente abordar cuestiones que afectaban de manera mucho más directa al predicador, como la propaganda de las órdenes mendicantes que incluye en la primera parte: «E tales personas vanas que fueron por tales riquezas dirán: –“Éstos atales son buenos predicadores, que non los de sant Françisco nin santo Domingo, que todavía dezían: ‘Dacá, dacá’, e puyen e non dan”» (pág. 538).



cierto matiz humorístico que ayudaría, sin duda, a mantener viva la atención del público, al tiempo que creaba una mayor impresión de realismo y proximidad; tal es el caso, por ejemplo, de la exposición de los desórdenes sexuales a los que moverá el Anticristo:

E, otrosí más, quebrantarán toda la buena ley de matrimonio, que casará cada uno a media carta e dexarán sus mugieres e tomarán quantas quisieren. E las monjas farán tomar maridos. E a los clérigos dirán los ministros del Anticristo: – «Tomad todos mugieres, pues ¿para qué dio Dios las mugieres sinon para multiplicar el mundo? Que así como dio los ojos para ver e los oydos para oyr, así Dios dio mugieres, e dixo: ‘Crescite et multiplicamini’». E dirán todos: – «Éste es buen señor». E muchos frayres dexarán el ábito en la figuera e la monja el monesterio. E algunos clérigos de sesenta años dirán: – ¡En ora mala venga tan tarde este señor! Agora que só viejo, que non ssó para nada». Otrossí, las monjas dirán: – «Por qué non venía quando yo era moça de veynte años, que tomara plazer; mas vino agora que soy vieja, que ninguno me querrá». E será el mundo en una confusión muy grande.

Mas aquí viene una qüestión. Dirán agora algunos: – «Padre, pues vos dezides que el omne tomará quantas mugieres quisiere, non averá tantas mugieres». Escucha respuesta. Dizen los santos doctores que en el tienpo del Antichristo los diablos se farán mugieres en figura de moças hermosas. E averán mugieres diablesas más hermosas que non santa Catalina. E desde que estén preñadas parirán diablos. E ternás diablicos en tu casa, e pensarás que tienes fijos. E en esta confusión andará el mundo (pág. 539).

Sea como fuere, el afán didáctico propio del sermón, con una finalidad práctica inmediata y muy concreta como es la conversión, marca de manera muy clara la presentación que san Vicente Ferrer hace del Anticristo. Aunque el valenciano afirma sin duda alguna que es un personaje real, ya nacido, cuya acción destructiva será inminente<sup>40</sup>, en ningún momento alude a rasgos físicos

---

<sup>40</sup> En todos los sermones *de fine mundi* se muestra el total convencimiento de San Vicente sobre la inminente actuación maligna del Anticristo entre los cristianos, llegando incluso a afirmar que su nacimiento ya se ha producido; véase José GUADALAJARA MEDINA, *La edad del Anticristo y el año del fin del mundo, según fray Vicente Ferrer, in Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero* (ed. de José María Soto Rábanos), Madrid, 1998, 321–342. No debemos identificar, sin embargo, esta dimensión real que el valenciano otorga al hijo de perdición con la dimensión política que le aplicaron algunos otros autores aragoneses; en este sentido cabe recordar las palabras de Martin AURELL sobre la predicación vicentina: «contrairement à Francese Eiximenis et, à plus forte raison, à Anselm Turmeda, l’utilisation politique de l’eschatologie en est

que permitan su identificación ni se prodiga en la exposición de datos biográficos concretos, como la genealogía, el momento y lugar de su nacimiento, la educación de sus primeros años o su muerte (pese a que ya estaban establecidos en la tradición); bien al contrario, se limita a detallar su comportamiento engañoso durante los tres años y medio en los que reinará entre los cristianos, ilustrándolo con situaciones cotidianas propias de la sociedad para la que predica<sup>41</sup>.

Resulta, pues, que su finalidad última es mostrar la dificultad que supondrá la identificación de la criatura malvada, cuya condición diabólica deberán descubrir las gentes antes de que él mismo la muestre tras haber dañado irremediablemente a la cristiandad con sus engaños<sup>42</sup>. Este descubrimiento de la naturaleza oculta del personaje solo será posible gracias al apercebimiento y a la edificación moral mediante la corrección de los vicios que San Vicente reprende en su sermón<sup>43</sup>; para ello, evita el tono teológico o doctrinal y prefiere establecer una relación directa entre los hechos narrados, que están a punto de suceder, y la realidad del auditorio, con lo que sus palabras adquieren un claro tono alarmista encaminado a conseguir una reacción inmediata<sup>44</sup>.

exclue: le rappel des fins dernières doit, tout au plus, pousser les auditeurs du prédicateur à la conversion» (*Eschatologie, spiritualité et politique dans la confédération catalano-aragonaise...*, 212).

<sup>41</sup> Los tres años y medio de reinado del Anticristo aparece ya prefigurado en Dan, 7, 25: «Et sermones contra Excelsum loquetur, et sanctos Altissimi conteret, et putabit quod possit mutare tempora, et leges; et tradentur in manu eius usque ad tempus, et tempora, et dimidium temporis»; después sería aceptado comúnmente por los autores que escriben sobre el tema, aunque algunos establecen una duración de cuarenta meses.

<sup>42</sup> Evidentemente, esta intención de San Vicente es incompatible con la descripción fisiognómica del individuo.

<sup>43</sup> En los otros dos sermones sobre el Anticristo («Frater, sine eiciam festucam de oculo tuo» y «Remiscamini quia Ego dixi vobis») la crítica se dirige muchas veces al ámbito más estrictamente religioso; en estos casos el santo valenciano dibuja la condición corrupta del clero, llama la atención sobre la situación de la Iglesia católica, que por entonces vivía el Cisma, y hace referencias a la necesidad de una profunda reforma. Parece evidente que la situación de decadencia en que se encontraba la Iglesia, unida a la decadencia moral y espiritual de los cristianos, era para él un preludio de la temida llegada del Anticristo y del fin de los tiempos.

<sup>44</sup> Alarmismo que resulta aun más evidente en otros sermones, como el que tiene por tema «Remiscamini quia Ego dixi vobis», donde se insiste en la inminente llegada del Anticristo y del fin de los tiempos en el desarrollo de la tercera parte: «el tiempo del Anticristo e la fin del mundo será ayna e mucho ayna e mucho en breve» (pág. 562). A propósito de este tono catastrofista de los sermones castellanos predicados entre 1411 y 1412, hay que recordar la distinción de dos períodos que Roberto Rusconi hace de la predicación vicentina: uno con carácter más moral (1399–1409) y otro más apocalíptico (1409–1419), en el que se inscribiría esta pieza. (Roberto RUSCONI, *L'attesa della fine: Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378–1417)*, Rome, 1979, 220–222).

Esta predicación vicentina sobre la llegada del Anticristo favorecería el camino para la recepción y la difusión de la materia escatológica en obras castellanas inscritas en ámbitos diferentes al de la homilética<sup>45</sup>, como el *Libro del conocimiento del fin del mundo*, anónimo compuesto hacia 1420 y atribuido al francés Rupescissa (aunque éste es solo una de las muchas autoridades que se citan)<sup>46</sup>, o el *Libro del Anticristo* de Martín Martínez de Ampíes, una de las piezas escatológicas que tuvieron mayor difusión en las postrimerías del siglo XV y primeros años del XVI<sup>47</sup>.

Ampíes, nacido en Sos y criado en Sádaba, pertenecía a la aristocracia aragonesa, por lo que debía de conocer las tradiciones apocalípticas que, si bien venían desarrollándose en aquellas tierras desde hacía siglos, alcanzarían extraordinario auge durante la época de los Reyes Católicos<sup>48</sup>. No resulta extraño, pues, que, orgulloso de su noble abolengo, pusiese su formación intelectual al servicio de la propaganda política en favor de los monarcas, bajo cuyo reinado destacó en diversas campañas militares<sup>49</sup>.

Entre las varias obras que escribió se encuentra la que ahora nos ocupa, en la que recoge una serie de escritos *de fine mundi*, traducidos y propios<sup>50</sup>. La

<sup>45</sup> Sobre el impacto y la repercusión tanto social y literaria de esta predicación en la Castilla del siglo XV, véase Pedro M. CÁTEDRA, *Sermón, sociedad y literatura...*, 223-273. Según recuerda A. MILHOU (*Colón y su mentalidad mesiánica...*, 22) el influjo del predicador apocalíptico por excelencia se deja notar incluso en el siglo XVI en manifestaciones artísticas ajenas a la literatura, como las pinturas de Joan de Joanes (m. 1579), en las que aparecen filacterias con inscripciones que recuerdan el mensaje del santo valenciano.

<sup>46</sup> El franciscano Jean de Roquetaillade (o Juan de Rupescissa, c. 1310-c.1365), es uno de los autores más sobresalientes de la apocalíptica europea del siglo XIV. Bajo el influjo de Pedro Olivi, desarrolla su sistema profético utilizando diversos elementos medievales, a los que une sus propias revelaciones; del estudio de esta figura se ha ocupado Jeanne BIGNAMI-ODIER, *Études sur Jean de Roquetaillade (Johannes de Rupescissa)*, París, 1952. *El libro del conocimiento* a él atribuido es, en realidad, una obra anónima en la que se deja notar la afinidad ideológica con San Vicente Ferrer y la influencia directa de algunos escritos del valenciano (véase José GUADALAJARA MEDINA, *Las profecías del Anticristo...*, 366-375).

<sup>47</sup> Estas dos piezas, junto con el libro de fray Juan Unay, al que nos referiremos después, y el *Libro de las tribulaciones* (una traducción castellana de hacia 1412 del *Vade mecum in tribulatione*, compuesto en 1356 por Juan de Rupescissa), constituyen el *corpus* fundamental de escritos escatológicos castellanos elaborados en el siglo XV, aunque solo las obras de Ampíes y Unay nos ofrecen una semblanza física del Anticristo. Una aproximación al estudio de todas ellas puede verse en José GUADALAJARA MEDINA, *Las profecías del Anticristo...*, 353-399.

<sup>48</sup> Véanse las notas 17 y 19. El bosquejo biográfico de Ampíes ha sido trazado por A. MILHOU en *Colón y su mentalidad mesiánica...*, 13-29.

<sup>49</sup> Lo que, en opinión de A. MILHOU, le convierte en «un prototipo de aristócrata renacentista, que sabía hermanar las armas con las letras», *Colón y su mentalidad mesiánica...*, 17.

<sup>50</sup> Hay que señalar que Ampíes destaca sobre todo por su labor como traductor; entre sus obras traducidas se encuentran el *Libro de Albeytería*, del catalán Manuel Dieç (1495), y el *Viaje de la Tierra Santa*, del alemán Bernardo de Breidenbach, al que antepuso un *Tratado de Roma* compuesto

compilación debía de estar ya terminada en 1493<sup>51</sup>, aunque no sería publicada hasta 1496; tras este primer paso por los tórculos zaragozanos, conoció hasta tres ediciones más en un breve espacio de tiempo (1497–1530)<sup>52</sup>, además de ser utilizada desde al menos 1550 en la elaboración de una de las compilaciones sobre el Anticristo de más difusión en el siglo XVI y comienzos del XVII, lo cual es un claro indicio de la popularidad que debió alcanzar<sup>53</sup>.

El volumen contiene cuatro piezas de muy diferente naturaleza y procedencia, aunque todas ellas con el asunto escatológico como tema común. La primera de ellas es el *Libro del Anticristo*, que da nombre a todo el conjunto<sup>54</sup>; a éste le siguen el *Libro del juicio postrimero, si quier final, con los quinze señales que han de venir ante el día del juicio*, la más extensa colección de los tradicionales *signa iudicii* compuesta en Europa; el sermón apócrifo de San Vicente Ferrer con *thema* «Ecce hic positus est in ruynam», precedido de una *Declaración* elaborada por el propio Ampíes<sup>55</sup>; y, por fin, la *Epístola de*

por él mismo (1498); fue autor, además, de un *Triumpho de María* (1495), y de un «carmen elegiacum» incluido en la edición de las obras de Sedulio (1500). Todas estas piezas, como nuestro *Libro del Anticristo*, salieron a la luz en la imprenta del alemán Pablo Hurus, por lo que Alain MILHOU le sitúa entre los humanistas aragoneses que el insigne impresor reunió en torno a sí en las postrimerías del siglo (*Colón y su mentalidad mesiánica...*, 18).

<sup>51</sup> Al parecer, dio término al libro «mientras participaba en las operaciones militares de la recuperación de Perpiñán», A, MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica...*, 16.

<sup>52</sup> Las ediciones conocidas de la obra son las siguientes: Zaragoza, Pedro Hurus, 1496 (existen ejemplares en la New York Public Library y en la British Library, éste último incompleto); Burgos, Fadrique de Basilea, 1497 (existe un ejemplar, incompleto, en la Biblioteca Nacional de Madrid y otro en la Biblioteca Nacional de París); Valencia, Jofré, 1520 y Burgos, Juan de Junta, 1530 (de estas dos ediciones existen sendos ejemplares en la Biblioteca Universitaria de Cambridge, aunque el de 1520 está falto del primer cuadernillo).

<sup>53</sup> Me refiero a los ya mencionados *Sermones de sant Vicente Ferrer en los quales avisa contra los engaños de los dos Antechristos y amonesta a todos los fieles christianos que esten aparejados para el Juycio Final* (véanse las notas 21 y 55).

<sup>54</sup> Existe reproducción facsímil de la segunda edición (Ramón ALBA, *Del Anticristo*, Madrid, 1982, 69–186); recientemente ha sido estudiada y editada, siguiendo el texto de *laprinceps*, por François GILBERT en Martín MARTÍNEZ DE AMPIÉS, *Libro del Anticristo. Declaración...* (todas nuestras citas del texto provienen de esta edición, por lo que solo indicaremos el número de página entre paréntesis). Véanse, además, los páginas que le dedican Alain MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica...*, 13–14, y José GUADALAJARA MEDINA, *Las profecías del Anticristo...*, 389–399.

<sup>55</sup> Editada por GILBERT junto con la primera de las piezas (véase la nota anterior). Esta versión de Ampíes no es otra cosa que la traducción del *Mirabile opusculum Sancti Vincencii ordinis predicatorum de fine mundi*, versión latina impresa del sermón «Ecce hic positus est in ruynam», diferente a la transmitida en latín y romance en forma manuscrita. Esta traducción es la que se incluye después en la colección impresa en el siglo XVI de los sermones vicentinos (véanse las notas 21 y 23); sobre los problemas de transmisión de este texto puede consultarse María Isabel TORO PASCUA, *Las versiones castellanas del sermón 'Ecce positus est hic in ruynam'...*

*Rabí Samuel*, escrita por un judío converso para condenar el error de los que aun seguían su antigua confesión<sup>56</sup>.

La primera de estas obras recoge la biografía del Anticristo dentro de la más pura tradición iniciada por Adso de Montier en el siglo X, si bien una de sus fuentes inmediatas es un incunable alemán de 1482 en el que se relataba la vida de este personaje por medio de varias ilustraciones acompañadas de breves comentarios<sup>57</sup>. Martínez de Ampíes utiliza las ilustraciones alemanas y amplía considerablemente el texto sobre la base del *Libellus de Antichristo*, dando lugar a una obra donde lo visual deja de ser el elemento constitutivo fundamental para convertirse en apoyo del texto escrito, al tiempo que lo puramente narrativo adquiere un tono claramente moralizador.

El Anticristo en este texto se describe en dos niveles diferentes. Por una parte, se nos ofrece la apariencia física mediante los grabados que acompañan a la narración de cada uno de los momentos de su vida; en ellos aparece una imagen joven, amable e incluso bella del personaje, cuyo carácter maléfico solamente se indica mediante la representación constante de uno o de varios diablos a su alrededor. Por otra parte, y a diferencia de lo que sucedía en los sermones vicentinos, se nos da cumplida noticia de todos y cada uno de sus datos biográficos, desde el momento mismo de la concepción hasta su destrucción final por San Miguel en el monte de los Olivos.

Siguiendo los rasgos comunes a otros textos europeos que adoptan las directrices establecidas por Adso<sup>58</sup>, Ampíes nos presenta al Anticristo como el resultado de relaciones sexuales instigadas por el mismo demonio, quien henchirá con su espíritu el vientre de la madre en el momento de la

<sup>56</sup> La pieza fue muy difundida, a la vista de la gran cantidad de testimonios que han llegado hasta nosotros: hay, al menos, trece ediciones latinas diferentes de la obra datadas entre 1486 y 1538, más una de 1592, en la Biblioteca Nacional de París; también allí se conservan dos ediciones en italiano (1477 y 1582) y tres en alemán (dos de 1524 y una de 1536). En España, además de las incluidas en el *Libro del Anticristo* (1496, 1497, 1520 y 1530), contamos con ediciones sueltas de Valladolid (1496 y 1511), junto a varios testimonios manuscritos en latín, castellano y catalán (véase Alain MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica...*, 23).

<sup>57</sup> Véase Renate BLUMENFELD-KOSINSKI, *Illustration as Commentary in Late Medieval Images of Antichrist's Birth*, in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur und Geistesgeschichte*, 63 (1989), 589–607, y Regula ROHLAND DE LANGBEHN, *El 'Libro del Anticristo' en castellano*, in *Studia Hispanica Medievalia. II. Actas de las III Jornadas de Literatura Española Medieval* (ed. de R. E. Penna y M. A. Rossarussio), Buenos Aires, 1990, 137–145. Además de la española, esta obra conoció varias versiones en diversas lenguas (bajo alemán, francés, latín e italiano), en las que varía la amplitud de los textos que acompañan a cada ilustración.

<sup>58</sup> Françoise GILBERT (en su edición del *Libro del Anticristo...*, 16–18), analiza la estructura de esta obra en relación con el *Libellus* de Adso, estableciendo claramente las correspondencias entre ambos.

concepción<sup>59</sup>; es original, sin embargo, al considerarlo concebido en la unión incestuosa entre un hombre y su propia hija, episodio que hallaría fortuna en textos posteriores<sup>60</sup>.

Tanto sus padres como él mismo serán judíos de la tribu de Dan. Esta procedencia se hallaba ya prefigurada en la apocalíptica judía y cristiana antiguas, según las cuales el falso mesías nacería de esta tribu<sup>61</sup>, y también hallamos referencias al origen judío del Anticristo en el Nuevo Testamento (como la de Io 8, 44)<sup>62</sup>; pero donde la idea quedó perfectamente establecida fue en los escritos de Ireneo de Lyon (c.130–c. 208) y de su discípulo, Hipólito de Roma (c. 170–235), autores que realizaron una importante fusión de elementos diversos con los que se iba configurando la imagen del Anticristo<sup>63</sup>. El primero, en su *Adversus haereses*, utiliza la autoridad de Jeremías para demostrar esta procedencia, mientras que Hipólito en su *De Anticristo* (obra considerada por McGinn el más antiguo tratado teológico sobre el tema) confirma la opinión de

<sup>59</sup> Con el relato de la concepción comienza ya la prefiguración del Anticristo como envés de Cristo, puesto que, como bien explica Ampíes: «como fue el Espíritu Sancto en la concepción de Cristo Jhesú, en la qual su madre bendita fue alumbrada de sol divino, assi por el contrario en la concepción de esta bestia maligna será la infusión diabólica, y la madre suya será enchida de las tenebras de malos spíritus» (pág. 71).

<sup>60</sup> La concepción del Anticristo se narra de manera diferente en los diferentes textos que abordan el tema. Según el *Libellus* de Adso, el hijo de la perdición nacería de un hombre y de una mujer, aunque niega la condición virginal de la madre defendida por otros autores; tampoco Ampíes, y en general toda la tradición posterior, admite la virginidad materna: «Bien se demuestra cómo erraron algunos, diciendo que ha de nacer este hijo de perdición de una virgen por arte diabólica. Es muy falso, porque de ninguna forma virgen pudo parir sino aquella Reyna de Gloria, sola una de todas y sobre todas madre del Redemptor» (págs. 72–73). Al parecer, fue San Jerónimo (c. 331–420) quien, desde una visión antijudía del Anticristo, afirmó que éste nacería, como parodia de Cristo, de una virgen judía (en su *Epístola* 121, 11 y en el *Commentariorum in Daniele* 11, 24). En la adaptación que Alcuino hizo del libro de Adso, se le hace hijo de un crudelísimo canalla (crudelissimo nebulone) y de una prostituta (véase Daniel VERHELST, *Adso Dervensis: De Ortu et Tempore Antichristi...*, 23); otros textos defienden que nacería de un fraile y de una monja, amores también considerados incestuosos (recuérdese que la tradición de los católicos contra los protestantes hacían de Lutero el hijo de un obispo y de una monja, con lo que le aproximaban bastante a la configuración del Anticristo). En España, la opinión de Ampíes aparece ya en la *Vida de Jesucrist* (1404) de Francesc Eismenis (V, 24), y, como indica F. GILBERT (en su edición del *Libro del Anticristo...*, 71, nota 36), hallaría eco en textos posteriores, como el *Tratado del Juicio Final* (1588), de Nicolás Díaz: «Será concebido y nacerá en el pecado, como dicen todos, y de algún incesto, o sacrilegio grande», o el *El Anticristo* (entre 1606 y 1620), de Juan Ruiz de Alarcón: «Tú fuiste de tu abuelo, padre y tío, / abominable incestuoso efeto».

<sup>61</sup> Véase W. BOUSSET, *Antichrist Legend...*, 171–174.

<sup>62</sup> Jesús dirige estas palabras a los judíos: «Vos ex patre diabolo estis: et desideria patris vestri vultis facere. Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetir: quia non est veritas in eo: cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est, et pater eius».

<sup>63</sup> Sobre ambos autores véase Bernard MCGINN, *El Anticristo...*, 74–79.

su maestro tomando como punto de partida una cita del Génesis<sup>64</sup>. El dato sería recogido después en la mayoría de los escritos sobre el Anticristo, entre ellos la *Sibila tiburtina*, hasta llegar a la obra de Ampíes a través de Adso.

El nacimiento se produce en Babilonia, «que quiere decir ‘confusión’» (pág. 74)<sup>65</sup>, y la educación en las ciudades de Corozaim y Bethsayda. Ambos datos, también en Adso, contaban ya con una amplia tradición; el primero de ellos lo estableció San Jerónimo en su *Commentariorum in Daniele* 11, 25–26, mientras que el segundo llegó probablemente a Adso a través del Pseudo Metodio<sup>66</sup>. Después de estos primeros años de formación irá a Jerusalén y se hará circuncidar, tras lo cual los judíos le aceptarán como mesías; en ese momento le abandonará el ángel de la guarda (pasaje en el que Ampíes parece seguir de cerca a Santo Tomás de Aquino)<sup>67</sup> y será dominado a partir de entonces por la lujuria y la soberbia, pecados diabólicos, a los que se une la condición de blasfemo<sup>68</sup>. Por supuesto, no se olvida Ampíes de introducir el capítulo en el que el Anticristo y sus secuaces reconstruirán el templo de Jerusalén, dato introducido por Hipólito en la leyenda (en su *Comentario a Daniel* 4, 49) que constituiría desde entonces uno de los episodios frecuentes en la narración biográfica del Anticristo.

A partir de aquí, el texto se dedica a explicar las «vida atribulada» del Anticristo durante los tres años y medio que durará su reinado. Como era de esperar, comienza exponiendo la primera manera de engaño que usará contra los cristianos: la aparente generosidad que le llevará a dotar de riquezas a todos aquellos que le sigan; sin embargo, mientras que San Vicente Ferrer solo indicaba que tales riquezas le eran proporcionadas por el diablo, Ampíes, de acuerdo con Adso, es mucho más específico al notar que será él mismo quien

<sup>64</sup> «A Dan auditus est fremitus equorum eius; a voce hinnituum pugnatorum eius commota est omnis terra; et venerunt, et devoraverunt terram, et plenitudinem eius, urbem et habitatores eius» (Ter 8, 16); «Dan iudicabit populum suum sicut et alia tribus Israel. Fiat Dan coluber in via, cerastes in semita, mordens ungulas equi, ut cadat ascensor eius retro» (Gen 49, 16–17).

<sup>65</sup> Es de notar que, según la ilustración tomada del incunable alemán, el Anticristo nace por cesárea, lo cual, en opinión de McGINN, es un «signo de su naturaleza perversa» (*El Anticristo...*, 214). Sobre este tema puede verse Renate BLUMENFELD-KOSINSKI, *Not of Woman Born: Representations of Caesarian Birth in Medieval and Renaissance Culture*, Ithaca, 1990, 125–142.

<sup>66</sup> Sobre el Pseudo Metodio, véase B. McGINN, *El Anticristo...*, 105–110.

<sup>67</sup> *Summa Theologica* I, q. 113, art. 4, ad. 3, según indica Françoise GILBERT en su edición del texto (79, nota 66).

<sup>68</sup> La costumbre de blasfemar es una de las características de origen bíblico atribuidas al Anticristo: «Et datum est ei os loquens magna et blasphemias: et data est ei potestas facere menses quadraginta duos. Et aperuit os suum in blasphemias ad Deum, blasphemare nomen eius, et tabernaculum eius, et eos qui in caelo habitant» (Ap 13, 5–6).

fabricará el dinero, merced a los conocimientos del arte diabólica de la alquimia adquiridos durante su educación en Corozaim.

Varios son los capítulos dedicados a los falsos milagros con los que el Anticristo ejercerá su segunda manera de engaño. En esta parte del libro, Ampíes elimina algunos de los recogidos por Adso (sólo admite que «suscitará los muertos con arte diabólica», «hará turbar los mares y comover los vientos» y «hará florecer los árboles enxutos y secos») <sup>69</sup>, pero aumenta el catálogo de prodigios añadiendo otros de carácter más fabuloso procedentes de los llamados Apocalipsis anglonormanes, en los que la narración se acompañaba de ilustraciones («mandará salir el Anticristo un cavallero armado de la cáscara de un huevo, y un venado de una peña; y colgará un castillo en una beta de hilo, y lo hará estar en peso assí en el ayre») <sup>70</sup>. Junto a éstos encontramos un milagro más atribuido por la tradición al Anticristo: la capacidad de hacer hablar a las imágenes, en cuya interpretación el aragonés coincide con San Vicente Ferrer al tomar como explicación la glosa de Strabo, aunque confiriéndole una dimensión histórica de acuerdo con uno de los textos que le sirvieron de fuente, la *Expositio in Apocalypsim* de Haymo <sup>71</sup>:

E dize sant Juan que fará fablar las ymágenes. E vengamos a la plática. Estará la ymagen en la yglesia e el diablo poner se há en la boca de la ymagen. [...] E el diablo fablará en la boca de la ymagen (*Creatura liberabitur...*, pág. 541)

Hará en presencia de todos ellos que una estatua hable assí como persona, y que dé respuesta de lo demandado. Esto se scrive en el XIII capítulo del apocalipsi [...]. Según las fuerças el diablo tiene quando lo permite nuestro Señor, esto es menos que puede hazer, porque en el tiempo de los gentiles todos los pueblos tenían dioses hechos estatuas dentro de sus templos, y dentro de ellas havía un diablo que dava respuesta de sus demandas que le hazían (*Libro del Anticristi* págs. 139-140)

<sup>69</sup> Estos milagros se narran, respectivamente, en los capítulos IX, XV y XVI (págs. 94-96, 110-111 y 112-113); las citas proceden de los epígrafes con los que se abre cada uno de ellos.

<sup>70</sup> Martín MARTÍNEZ DE AMPIÉS, *Libro del Anticristo...* ed. cit., capítulo XVII (págs. 114-115); la fuente de la que se sirvió Ampíes para la elaboración de este pasaje ha sido notada por Françoise GILBERT en su edición del texto (114, nota 200).

<sup>71</sup> Esta relación de Ampíes con Haymo ha sido puesta de manifiesto por Françoise GILBERT en su edición del texto (140, nota 276), donde trae el pasaje de la *Expositio in Apocaysim*: «Diabolus enim per os ejus loquetur, et suis cultoribus multa fallacia dabit responsa, sicut, olim loquendo per ora idolorum», Haymo, *Expositio in Apocalypsin*, Lib IV, cap. XIII.



No faltan tampoco en el *Libro del Anticristo* la aparición de Elías y Henoc, que predicarán en contra del Anticristo durante mil doscientos sesenta días<sup>72</sup>. Como contrapartida a esta labor, el propio Anticristo predicará su secta, al tiempo que enviará a sus secuaces por todo el mundo para extender sus falsedades en nombre de Cristo. De esta manera conseguirá convertir al pueblo de las amazonas y a los reyes de Egipto, de Libia y de Etiopía, capítulos que aprovechará Ampliés para avisar del peligro que suponen los judíos y los musulmanes. Finalmente, se aliarán con los pueblos de Gog y Magog para preparar el asalto final al cristianismo.

Antes de iniciar la terrible persecución de los cristianos que no se hayan convertido merced a las dádivas, a los milagros falsos y a las predicaciones, el Anticristo habrá marcado a sus seguidores en la frente y en la mano con la señal de *thau* para librarles de los terribles castigos. A diferencia de San Vicente, Ampliés no se extiende en la descripción de las torturas que les serán infligidas; bien al contrario, las referencias son muy generales, prestando más importancia a la enseñanza moral extraída de la actuación del Anticristo que a la narración de los actos terroríficos en sí<sup>73</sup>:

Serán los fieles cristianos atormentados de muchas maneras de martirios, en mayor grado en aquellos lugares donde Jhesú nuestro Redemptor fue crucificado, y recibió muchos vituperios por nuestra redempción [...] Empero dexando las lamentaciones con que a Dios llamar se podrían, pensemos algunos remedios para que, si ha de permitir tantos males, puedan sus almas encaminar a la gloria. Serán ellos traydos delante aquella bestia maldita para que desdigan de la fe, o sean martirizados. En aquel tiempo luego piensen cómo Cristo nuestro Redemptor fue traydo por los judíos ante los príncipes de los sacerdotes, donde, no queriendo a nos olvidar, le plugo reçeibir açotes, bofetadas y, en fin, la muerte, no por sus merecimientos empero por el

---

<sup>72</sup> La integración de dos testigos en la leyenda del Anticristo se encuentra ya en el Apocalipsis, donde también se establece, sobre una base histórica, el período durante el que ejercerán su labor, los mil doscientos sesenta días que Jerusalén estuvo bajo el poder de los paganos: «et dabo duobus testibus meis, et prophetabunt diebus mille ducentis sexaginta, amicti saccis». Por lo que parece, fue Hipólito el primero que identificó a estos dos testigos con Elías y Henoc (véase W. BOUSSET, *Anticrist legend...*, 203–211).

<sup>73</sup> Aunque, como el santo valenciano, sí narra las dificultades por las que tendrán que pasar todos aquellos que no tengan la marca diabólica en sus frentes y manos: se verán obligados a ocultarse en los montes y deberán soportar el hambre y la sed, puesto que nadie se atreverá a proporcionarles alimentos por temor a las represalias del Anticristo; véase la cita del Apocalipsis incluida en la nota 36.

reparo del pecado de nuestro padre primero Adam. Pues quando el muy alto Dios sin manzilla quiso ser amanzillado en su persona por nuestras culpas, ¿qué deve hazer el peccador viéndose puesto en tanto trabajo, sino recibir de muy buena voluntad la muerte corporal que en breve se passa y ganar la gloria siempre duradora para las almas? (151–152)<sup>74</sup>.

Será durante ese período de terror cuando el Anticristo mande matar a los dos testigos<sup>75</sup>. Después fingirá morir él mismo y resucitar al tercer día; irá al monte de los Olivos y allí convocará a los cristianos para que contemplen su ascensión a los cielos, en uno de los más claros intentos de identificarse con el verdadero mesías. El engaño, sin embargo, será frustrado por San Miguel, que aparecerá en el momento mismo en que los diablos mantengan suspendido en el aire al Anticristo y, por mandato de Dios, le destruirá con su espada ante los testigos allí reunidos<sup>76</sup>.

Según las noticias de McGinn, San Jerónimo fue el primero en señalar que el Anticristo establecería su trono en el monte de los Olivos, lugar donde sería destruido en oposición a la ascensión de Cristo, pero nada señala en torno a este último engaño del Anticristo<sup>77</sup>. Tampoco Adso hace referencia al intento de ascensión, aunque sí se refiere al monte de los Olivos como el lugar en el que la criatura diabólica será destruida; no obstante, el episodio se incluyó en la versión del *Libellus de Anticristo* del Pseudo Metodios<sup>78</sup> y fue recogido por algunos de los seguidores del de Montier, como Hugo Ripelin de Estrasburgo en su *Compendio de verdades teológicas* (c. 1265)<sup>79</sup> o el propio Martínez de Ampíes en el *Libro del Anticristo*.

<sup>74</sup> En el capítulo siguiente (XXXIV, págs. 154–155) se indica que «el Anticristo, como será concebido en aquel diabólico aliento, siempre buscará nuevas maneras de tormentos», pero en ningún momento se explica en qué consistirán tales tormentos; el capítulo termina con una recomendación para soportar el martirio sin negar la fe en Cristo: «Es muy buena oración, que si en los corporales trabajos tiene a Dios la memoria presente, la salud de su alma es mucho cierta, como será en aquel tiempo a los que tal camino tomen».

<sup>75</sup> Que permanecerán tres días y medio con sus noches en la plaza de Jerusalén, puesto que nadie osará darles sepultura; finalmente Dios les resucitará y subirán al cielo en presencia de quienes los mataron (capítulos XXXVII y XXXVIII, págs. 160–164).

<sup>76</sup> Recuérdese que ya en Isaías 27, 1 se narra la destrucción de Leviatán y del monstruo marino, prefiguraciones del Anticristo, por medio de la espada de Yavé: «In die illa visitabit Dominus in gladio suo duro, et grandí, et fortí, super Leviathan, serpentem vectem, et super Leviathan, serpentem tortuosum, et occidet cetum qui in mari est».

<sup>77</sup> El pasaje se encuentra en el *Comentario a Daniel* 11, 45 (B. McGINN, *el Anticristo...*, 91).

<sup>78</sup> Véase Daniel VERHELST, *Adso Dervensis: De Ortu et Tempore Antichristi...*, 139–154.

<sup>79</sup> McGINN, *El Anticristo...*, 162. La referencia más antigua a este intento de ascensión parece encontrarse en Hildegarda de Bingen (1098–1179), quien en su obra *Scivias* (1151) identifica al

Una vez muerto el hijo de perdición, Dios volverá a enviar a Elías y Henoc para consolar a los hombres y ofrecerles «el galardón que por los trabajos passados havrán merecido» (pág. 183). Los dos capítulos finales se dedican a contraponer las penas que deberán soportar los cristianos durante los tres años y medios de tribulación en la tierra con las «coronas y ricos assientos allá en la gloria» de los que se salven (pág. 183), que, a su vez, contrastan con los castigos que deberán soportar los que sean condenados por haber caído en las redes del Anticristo; pero en todo momento se evitan las referencias al fin de los tiempos (reservadas para otro de los textos impresos en el mismo volumen)<sup>80</sup> y el tono excesivamente inquietante de otros escritos con finalidades diferentes de las de Ampíés.

Parece claro que el interés primordial del aragonés en esta obra es el de ofrecer de manera detallada las claves biográficas y de comportamiento necesarias para conocer al enemigo, mostrando, al mismo tiempo, cómo defenderse de él y alcanzar la salvación eterna mediante la moralización, tal y como había anunciado ya en el prólogo:

Será ordenado el Anticristo en XXXXV partes –o capítulos–, las cuales yrán moralizadas para el provecho y bien de las almas [...]. Fue ordenado en las mejores palabras que pude, y el estilo es todo llano, dexada qualquiera forma de oración retorizada, por que los menores puedan perceber y aprovechar, y los entendidos no me reprehendan, pues ya los aviso que dexo en la obra presente lo que ya en otras guardé como pude. Las tribulaciones del Anticristo y del Juicio Final postrimero serán generales a todo el mundo, por ende mi habla en estos libros devió ser muy llana en lo que ser pudo; que los menores, medianos y grandes entender la puedan, y bivan armados para defensión (pág. 63).

Esta finalidad pedagógica y moral no solamente condiciona el estilo con el que desarrolla la materia (un «estilo llano, dexada qualquiera forma de oración retorizada»)<sup>81</sup>, sino también los elementos que Ampíés toma de entre

---

Anticristo con una bestia zoomórfica nacida de la Iglesia, representada por una mujer; su intento de ascensión se ve abortado por una especie de estallido, semejante a un trueno, que hace descender al engendro y caer de una montaña (véase B. MCGINN, *Visions of the End...*, 101). No obstante, la primera datación sobre la capacidad del Anticristo de elevarse por los aires gracias a la ayuda del demonio, es la de la homilía del Pseudo Hipólito (datada por MCGINN en una fecha no anterior al siglo IV, *El Anticristo...*, 89–90).

<sup>80</sup> El ya mencionado *Libro del juicio postrimero, si quier final, con los quince señales que han de venir ante el día del juicio*.

<sup>81</sup> Aunque, como bien indica F. GILBERT en el estudio preliminar a su edición (Martín MARTÍNEZ DE AMPIÉS, *Libro del Anticristo...*, 22), no por ello renuncia a las disquisiciones eruditas que vienen «presentadas como prescindibles para la comprensión del asunto por lectores “comunes”, pero, al mismo tiempo, susceptibles de interesar a lectores más cultos».

las varias posibilidades aportadas a lo largo de los siglos por las obras que habían tratado el mismo tema. Tal vez una de las claves para entender el modo en que ejerce esta labor pedagógica reside en la inclusión en el libro de la serie de ilustraciones procedentes del incunable alemán, donde se nos ofrece una imagen amable del Anticristo que, puesta en relación con el texto, acentúa la condición engañosa de su naturaleza. El texto de Adso, en la pluma de Ampíes, adquiere así una mayor fuerza efectista, que se refuerza a través de la moralización que extrae de casi todos los capítulos referidos a la vida del Anticristo, siempre «para el provecho y bien de las almas», evitando en todo momento una teorización teológica del hijo de perdición<sup>82</sup>.

Hay que notar, no obstante, que esta moralización del *Libro del Anticristo* se realiza en un nivel teórico o, si se prefiere, a través del dictado de unas líneas de conducta que se extraen fácilmente como conclusión tras narrar los actos del Anticristo. Este procedimiento poco tiene que ver con el que San Vicente Ferrer había utilizado en su sermón *Creatura liberabitur a servitute corruptionis*, donde la plática trasladaba el sentido moral al terreno de lo práctico, convirtiéndose así en vehículo asombrosamente útil en la búsqueda de una reacción inmediata del público que escuchaba la prédica<sup>83</sup>.

En este mismo sentido cabe observar que la obra de Ampíes mantiene desde buen principio un carácter descriptivo que no se relaciona en ningún momento con la situación histórica en la que escribe, con lo cual se evita la idea de la inminente llegada del Anticristo y el carácter alarmista que sí se observan en otros textos del siglo XV, entre los que se cuentan los sermones vicentinos<sup>84</sup>.

<sup>82</sup> Sólo en el capítulo XXXVI, dedicado a explicar «Cómo el Anticristo ha de hazer adorar su ymagen por mayor injuria del Redemptor nuestro Jhesú Cristo», se extrae la dimensión teológica del Anticristo a través de su forma de actuar (véase la introducción de F. GILBERT en su *Martín MARTÍNEZ DE AMPIÉS, Libro del Anticristo...*, 18). Tengase en cuenta además que Ampíes era un seglar, aunque versado en cuestiones religiosas, por lo que es muy lógico que la teologización no se contase entre sus intereses como escritor.

<sup>83</sup> Un ejemplo claro lo encontramos en el aviso que ambos hacen sobre el ofrecimiento de riquezas del Anticristo o la llamada a la relajación de las costumbres sexuales; mientras que San Vicente aludía a situaciones concretas muy cercanas a la vida cotidiana de las gentes (la próxima boda de una hija o el deseo sexual de los clérigos –*vid. supra*–), Ampíes se limita a llamar la atención de manera muy general sobre el peligro que entrañan tales comportamientos, por lo que es necesario evitarlos: «son las riquezas muy provechosas y necessarias a qualquiere que obra virtud con ellas, y haze socorro a los pobrezitos, ahunque dolor y maldición a los pueblos tristes que los tomarán de la prophanada mano del Anticristo para en daño y condemnación de todas sus almas, y gran escándalo de los fieles y buenos cristianos» (pág. 138); «En esta parte y principio de nuestra materia tomen los discretos enxemplo, y los que tanto no saben tomen por sano consejo: que aparten las peligrosas avientezas de sus parientas» (pág. 68).

<sup>84</sup> Recuérdesse, por ejemplo, el sermón *Reminiscamini quia Ego dixi vobis* de San Vicente Ferrer (véase nota 44), en el que se afirmaba que el Anticristo ya había nacido, por lo que el fin del mundo llegaría «ayna e mucho ayna», expresión que aparece como *leitmotiv* en el apócrifo *Ecce hic positus est in ruinam*.

Esto no impide, sin embargo, que la coyuntura de la España de la época, en la que la reciente expulsión de los judíos dejaba caer sobre los conversos la sospecha del criptojudasmo y donde el poder turco representaba un peligro para la cristiandad, prestara a Ampiés los elementos necesarios para presentar a judíos y musulmanes como posibles secuaces del Anticristo, algo que ya contaba con una amplia tradición en los escritos sobre este personaje y que aquí únicamente se confirma con la situación histórica real, en la que era evidente el enfrentamiento doctrinal, y aun político, entre los tres grupos humanos<sup>85</sup>.

Muy de acuerdo con esta ausencia de historicismo apocalíptico, Ampiés elude por completo las referencias al papel mesiánico que otros escritos conferían por esas fechas a Fernando el Católico al identificarle con el rey escatológico, llamado a conquistar Jerusalén antes de la llegada final del Anticristo<sup>86</sup>; con ello alejaba su texto de las corrientes escatológicas de carácter religioso o político que circulaban por la Castilla del siglo XV, limitándose únicamente a enseñar el camino de la conversión y de la edificación moral de los cristianos mediante la recurrencia a los temores que suscitaba la llegada próxima del Anticristo.

De muy distinto cariz es un escrito difundido desde al menos finales del siglo XV en diversos manuscritos misceláneos en los que se presenta sin título alguno, por lo que ha sido bautizado de diversas maneras por los que de un modo u otro se han acercado a su estudio<sup>87</sup>. José Guadalajara Medina se

<sup>85</sup> Véase Françoise GILBERT (ed.), Martín MARTÍNEZ DE AMPIÉS, *Libro del Anticristo...*, 25–29. En este sentido encontramos pasajes muy significativos: «ya la tierra no los cufre [a los judíos], y los van echando de reynos en reynos, y pensarán al cabo hazer casa fundada por mucho tiempo, y harán castillo de condenación para sus almas en muy breve spacio de días» (pág. 89); «agora la seta mahomética suya toda rodea sobre los quícios de los mundanos plazerres [...]. Pues el Anticristo no havrá por cierto mucho trabajo de convertir pueblo tan dañado a su condición, si tanto este reyno durare en manos de los infieles» (pág. 123); «Porque agora quier sea el moro, quier el judío, confessan un Dios Creador y Regidor de todo el mundo; en aquel tiempo, confessarán una falsa bestia que se afirmará ser Dios verdadero» (pág. 124). Sobre la consideración del judaísmo y el islamismo como una amenaza escatológica, véase Jean DELUMEAU, *La peur en Occidente aux XIVe et XVIIIe siècles. Une cité assiégée*, Paris, 1978; citamos por la traducción española, *El miedo en Occidente (siglos XIV–XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, 1989, 393–470.

<sup>86</sup> Algo a lo que no renuncia nuestro autor en otros de sus escritos (véase Alain MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica...*, 14–16).

<sup>87</sup> Se ha conservado en cuatro manuscritos hoy en la Biblioteca Nacional de Madrid: ms. 1779, de la segunda mitad del siglo XVI, donde se recoge una historia de la Guerra de las Comunidades redactada por Gonzalo de Ayora junto a diversas profecías (publicada por Ramón ALBA, *Acerca de algunas particularidades de las Comunidades de Castilla tal vez relacionadas con el supuesto acaecer terreno del milenio igualitario*, Madrid, 1975, 180–197); el ms. 6149, confundida con la «profecía del bienaventurado s. Esidro» (véase José GUADALAJARA MEDINA, *Las profecías del Anticristo...*, 376 nota 607); el ms. 6176, que suele fecharse entre los siglos XVI y XVII, donde se incluyen diversos escritos franciscanos; y el ms 8586 copiado hacia finales del siglo XV o primeros

refiere a él como *Libro de los grandes fechos*, de acuerdo con el *incipit* de la obra en el manuscrito 8586 de la Biblioteca Nacional de Madrid: «Aquí comienza el libro que fizo maestro Juan Unay el alemán, frayre menor de la orden de Sancti Spiritus, en que fabla los grandes fechos que deven ser en el mundo por los muchos et grandes pecados en que los omnes se enbolverán en ese tienpo» (f. 1r)<sup>88</sup>; mientras que Rafael Ramos, basándose en el contenido del libro, lo titula *Libro del Milenio*, «ya que es en este punto, la nueva era de felicidad que sustituirá a la era actual de penalidades, en el que se muestra más inspirado y en el que más se insiste, pues toda la obra parece abocada a ese final feliz relatado en los últimos folios»<sup>89</sup>.

Como se indica en el propio texto, fue escrito por fray Juan Unay el alemán, de la Orden de Sancti Spiritus, autor del que nada sabemos; Alain Milhou apuntó la posibilidad de que el misterioso personaje fuese «miembro de la congregación hospitalaria, llamada “orden del Espíritu Santo”, fundada a fines del siglo XII por un hijo del conde de Montpellier»<sup>90</sup>; aunque Guadalajara Medina hace notar que tal vez su declarada pertenencia a la orden de Sancti Spiritus no deba interpretarse como una obligada filiación monástica o de otro tipo, sino, de manera mucho más general, como «una alusión directa al advenimiento de la tercera edad, es decir, a la ansiada época del Espíritu de los franciscanos joaquinitas»<sup>91</sup>. Sea como fuere, el libro deja notar en cada una de sus páginas la influencia de la apocalíptica más afin al franciscanismo reformador que tanta difusión tuvo en la España de los Reyes Católicos.

años del XVI, donde además se transmiten unas enseñanzas de San Isidoro, la ya mencionada epístola del rabí Samuel al rabí Yóçef (véase nota 56) y dos estrofas de los *Proverbios* del Marqués de Santillana (esta versión fue editada como apéndice por José GUADALAJARA MEDINA, *Las profecías del Anticristo...*, 406–425). Tal como me indicó el profesor don José Adriano de Freitas Carvalho, una quinta copia no mencionada hasta ahora por los que se han ocupado del texto se conserva en un manuscrito misceláneo del siglo XV custodiado en la Biblioteca Municipal de Oporto. Existe, además, una versión catalana abreviada, la *Obra de fray Johan Alamany de la venguda de Antichrist e de les coses que se han de seguir. Ab una reprobació de la secta mahomética*, publicada en Valencia en 1520, aunque debió de existir una edición anterior, puesto que, según las noticias de PALAU (*Manual del librero hispanoamericano*, Barcelona, 1948, n° 6813), un ejemplar fue adquirido por Hernando Colón en 1513 (véase Alain MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica...*, 239, nota 553).

<sup>88</sup> José GUALADAJARA MEDINA, *Las profecías del Anticristo...*, 375–389. Todas nuestras citas del texto provienen de este testimonio, por lo que en lo sucesivo nos limitaremos a indicar el número de folio entre paréntesis.

<sup>89</sup> Rafael RAMOS, *El ‘Libro del Milenio’ de fray Juan Unay: ¿una apología de Fernando el Católico?*, in VV. AA., *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (ed. cit.), 1241–1247 (1243).

<sup>90</sup> Alain MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica...*, 238.

<sup>91</sup> José GUADALAJARA MEDINA, *Las profecías del Anticristo...*, 376–377.

El contenido de la obra no destaca por su originalidad: siguiendo la más pura tradición historicista, relata la situación de corrupción existente antes de la llegada del emperador y del papa escatológicos que restablecerán el orden eclesiástico y social, la venida y destrucción del Anticristo, y el milenio de felicidad previo al final de los tiempos; lo realmente original es el convencimiento de que todo esto sucederá en España, «llamada “puta” por quanto de voluntad reçibe syn preçio todo aquel que la viene a conquistar et a someter a qualquier estado que sufre» (fol. 17v).

Según la visión que tuvo Unay «cerca de las Cuevas de Ércoles» (fol. 5v), será precisamente en ese país de corrupción donde se levantarán los judíos y los moros, contra quienes surgirá la figura del Encubierto (el emperador escatológico de la tradición) que, apoyado en el Nuevo David (identificado con el papa), conseguirá echarles de la península; tras esta primera victoria contra los enemigos del cristianismo, el emperador seguirá avanzando por tierra de infieles hasta conquistar Jerusalén. Restablecido así el orden en la cristiandad gracias a la acción conjunta del papa y del emperador, aparecerá el Anticristo, que será aceptado como verdadero mesías por los judíos y por algunas órdenes religiosas; con su llegada impondrá el miedo en este nuevo orden mundial durante cuarenta meses, transcurridos los cuales será vencido en el monte de los Olivos por los «santos ángeles que deçenderán por mandado del nuestro señor Ihesu Christo» (fol. 27r). A partir de este momento comenzará el reinado feliz del Encubierto y del Nuevo David, que gobernarán a los cristianos durante los mil años que precederán a la definitiva llegada del fin de los tiempos.

La figura del Último Emperador aparece ya en los oráculos sibilinos; la *Sibila tiburtina*, en concreto, muestra el papel trascendental que el emperador Constante desempeñará en el Imperio romano al unir bajo su mando a la cristiandad entera, incluida la Jerusalén conquistada, quedando así configurado como la «síntesis simbólica del nuevo papel positivo de Roma al final de los tiempos»<sup>92</sup>. Esta visión divinizada del emperador romano junto con la figura del Cristo del Apocalipsis es la base sobre la que se forma la leyenda, cuya versión más antigua datada parece ser la del Pseudo Metodios<sup>93</sup>.

El Último Emperador, designado en ocasiones como el Encubierto, resulta ser una especie de doble simbólico de Cristo que se presenta como un gobernante guerrero contra todos los enemigos de la cristiandad, hasta llegar a

---

<sup>92</sup> B. MCGINN, *El Anticristo...*, 104. Véase también Paul J. ALEXANDER, *Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Roman Emperor*, in *Medievalia et Humanistica*, 2 (1971), 47-82.

<sup>93</sup> Aunque a su creación contribuyó también el *Sermón sobre el fin del mundo* atribuido a Efrén el Sirio (306-372), obra compuesta en realidad hacia finales del siglo VI o comienzos del VII (B. MCGINN, *El Anticristo...*, 103-108).

conquistar Jerusalén; su reinado mesiánico se desarrollará en el tiempo previo a la llegada del Anticristo, el único agente del mal a quien no podrá vencer. Joaquín de Fiore fue el que otorgó un papel clerical a la figura de este *novus dux*, identificado con el Nuevo David o *pastor angelicus*, una especie de maestro espiritual llamado a renovar la Iglesia y prepararla para la llegada de la época del Espíritu; pero, si bien en sus orígenes el joaquinismo reservaba este papel a un papa (que, según los espiritualistas, sería franciscano), muy pronto sus ideas fueron adaptadas e interpretadas de acuerdo con la historia política del momento, llevando a la identificación de este personaje con figuras como Federico II en Alemania<sup>94</sup>, o con un monarca aragonés en España<sup>95</sup>. No obstante, ya en el siglo XIV las dos figuras aparecen claramente diferenciadas por algunos visionarios herederos del de Fiore, entre ellos Juan de Rupescissa, quien en sus escritos profetiza la llegada de un pastor angélico y de un emperador escatológico (un rey francés) que destruirán con su acción conjunta al Anticristo y dirigirán los destinos de la cristiandad durante el milenio de felicidad antes del fin de los tiempos<sup>96</sup>.

Esta nueva interpretación facilitaba la orientación política de la profecía más allá de la visión puramente espiritual de Joaquín de Fiore, con lo que se favorecía la identificación del Encubierto y del Nuevo David con figuras históricas contemporáneas cuya actuación se justifica a la luz de la apocalíptica; el escrito profético se convierte así en una suerte de propaganda política que,

<sup>94</sup> Véase Norman COHN, *En pos del milenio...*, 107–125.

<sup>95</sup> Como indica Alain MILHOU (*Colón y su mentalidad mesiánica...*, 235), Arnau de Vilanova fue «el primero en utilizar en España esta imagen del Nuevo David, aplicándola con toda probabilidad al rey de Aragón. En su versión de la profecía joaquinista *Vae mundo in centum annis*, escrita entre 1297 y 1301, confería a ese Nuevo David, el cual según el contexto sería más bien un monarca español que un papa, la función escatológica de reconstrucción de la “ciudadela” de Jerusalén». Quizá el caso de identificación de un monarca con el Encubierto de mayores repercusiones en la Península Ibérica fue la del rey portugués don Sebastião, que dio lugar a toda una corriente mesiánica, el sebastianismo, de amplia difusión en la cultura portuguesa desde el siglo XVI (véase António MACHADO PIRES, *D. Sebastião e o Encoberto*, Lisboa, 1982, 2ª ed.).

<sup>96</sup> Del estudio de estas dos figuras se han ocupado, entre otros, F. KAMPERS, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, Munich, 1896; Ernst H. KANTOROWICZ, *The king's two bodies. A study in medieval political theology*, Princeton, 1957; Martha H. FLEMING, *Metaphors of Apocalypse and Revolution in Some Fourteenth-Century Prophecies*, in *ACTA: The High Middle Ages*, 7 (1980), 131–146; Alain MILHOU, *La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images de l'empereur des derniers temps sans le monde ibérique: XIIIe–XVIIe s.)*, in *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 18 (1982) 61–78; Bernard MCGINN, “*Pastor angelicus: Apocalyptic Myth and Political Hope in the Fourteenth Century*”, in *Santi e Santità nel secolo XIV. Atti del XV Convegno Internazionale*, Università di Perugia, 1989, 221–251; Robert E. Lerner, *Recent Work on the Origins of the “Genus nequam” Prophecies*, in *Florensia* 7 (1993), 141–157.



interpretada en clave profética, adquiriría un significado trascendente de mayor efecto entre los receptores de la época<sup>97</sup>.

Desde esta perspectiva, resulta fácil inscribir el texto de Unay en este contexto propagandístico, donde el Anticristo se introduce como base para explicar los acontecimientos políticos más recientes, convirtiendo la actuación del monarca en parte del plan apocalíptico desde el que se entiende la historia. En este sentido, Rafael Ramos ha demostrado que la situación caótica previa a la aparición del emperador de los últimos días es comparable a la del reinado de Enrique IV en Castilla, mientras que la figura del Encubierto muy bien podría identificarse con la de Fernando el Católico<sup>98</sup>. Tal vez en este punto convenga recordar que desde el siglo XIII en la corona de Aragón era bastante frecuente el uso propagandístico de la escatología, que incluso llegó a crear una tradición de mesianismo oficial puesto siempre al servicio de la corona<sup>99</sup>. La tradición dejó notarse pronto en Castilla y adquirió especial relevancia con la llegada del rey aragonés Fernando, que ya en otras ocasiones había sido objeto de esta identificación con el Encubierto<sup>100</sup>.

Esta lectura del texto de Unay nos plantea, sin embargo, un problema importante: el de fecha de su composición<sup>101</sup>. Ante la carencia de menciones cronológicas explícitas, son únicamente las referencias históricas internas las que pueden arrojar alguna luz sobre esta cuestión; como bien señaló Rafael Ramos, estos datos parecen remontar el texto a comienzos del siglo XV, puesto que en él se habla de la necesidad de conquistar las plazas de Málaga, Granada y Ronda (tomadas entre 1482 y 1492), y se menciona en varias ocasiones el peligro de que los judíos ocupen cargos públicos, algo que no sucedía desde

<sup>97</sup> Sobre el uso político de la apocalíptica puede verse Paola GUERRINI, *Propaganda politica e profezie figurata nel tardo medioevo*, Nápoles, 1997.

<sup>98</sup> Es manifiesta la insistencia del texto en la exposición de ciertos males que parecen un trasunto de los que caracterizaron el reinado de Enrique IV, como la situación de muchas villas que perdían sus libertades o la existencia de malos gobernantes y funcionarios corruptos; al mismo tiempo, las campañas del Encubierto son afines a los intentos de expansión africana del Católico. Por otra parte, el fuerte ataque a los judíos podría responder a la intención de justificar su expulsión, mientras que los intentos de reforma a los que alude el texto bien podrían corresponder a los que llevó a cabo el cardenal Cisneros con el beneplácito de la corona. Desde esta perspectiva, el texto de Unay no sería más que un escrito en favor de Fernando el Católico, que llega para arreglar la situación creada con su antecesor Enrique IV (Rafael RAMOS, *El 'Libro del Milenio' de fray Juan Unay...*, 1245-1246).

<sup>99</sup> Estudiado por el Rdo. P. José POU I MARTÍ, O.F.M. en su ya citado *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes...*

<sup>100</sup> Como bien indica A. MILHOU en su *Colón y su mentalidad mesiánica...*, en especial 349-401.

<sup>101</sup> El único dato seguro con que contamos es que el texto debe ser necesariamente anterior a 1513, año en el que Hernando Colón adquiere un ejemplar de la versión catalana impresa (véase nuestra nota 87).

1414; resulta obvio que esta datación nos impide entender el texto como un escrito apologético del rey Fernando.

Sin embargo, si aceptamos los comienzos del siglo como fecha probable de composición, resulta curioso que el texto en ningún momento haga referencia alguna al Cisma, que se prolongó hasta 1417; por otra parte, la posibilidad de interpretar el momento histórico narrado con el de los reinados de Enrique IV y Fernando el Católico, unido al hecho de que la difusión de la obra parezca producirse en las postrimerías del siglo XV, tal como nos indican los manuscritos conservados, parecen apuntar a una fecha mucho más tardía de la que pretende hacer creer Unay. De ser así, nos las habríamos con una suerte de falsificación elaborada en el siglo XV con la intención de dotar la propaganda que difunde de mayor autoridad profética, algo que no era extraño en los escritos de este tipo. Pero, aun admitiendo la antigüedad del texto, bien pudo ser fruto de una reelaboración y utilización posteriores en la que lo narrado fuese fácilmente interpretado como trasunto del momento contemporáneo a la difusión del escrito<sup>102</sup>.

Sea como fuere, el Anticristo en este texto es poco más que un mero pretexto para introducir el relato de la actuación del Encubierto, con lo que funciona casi exclusivamente como referente que dota de significado a los «grandes fechos» acometidos por el emperador escatológico. Esto explica que el libro, a diferencia de otros sobre la misma materia, no se ocupe apenas de lo que es en sí la biografía, el reinado y la destrucción del malvado y sí de las penalidades de la sociedad contemporánea, las conquistas del Encubierto y el milenio mesiánico final<sup>103</sup>.

Los únicos datos biográficos que nos ofrece Unay del Anticristo son su lugar de nacimiento, su origen vil (aunque sin ninguna otra especificación) y la duración de su reinado; datos que únicamente utiliza como argumentos para contraponer su figura a la de Cristo y para dibujar el panorama social en el que nacerá, que, no por casualidad, se asemeja bastante a la descripción que hace del momento histórico que vivirá España antes de la llegada del Encubierto (quizá trasunto del reinado de Enrique IV). Por otra parte, se evitan explicaciones

---

<sup>102</sup> Recuérdese en este sentido que una de las mayores fuentes en la creación del sebastianismo portugués fueron las interpretaciones *a posteriori* que se hicieron de las profecías de Bandarra, escritas con anterioridad al nacimiento del mito de don Sebastião (véase António MACHADO PIRES, *D. Sebastião e o Encoberto*, 65–78).

<sup>103</sup> De los treinta folios que ocupa la obra en el manuscrito 8586 de la Biblioteca Nacional de Madrid, apenas cuatro se dedican a la figura del Anticristo. En este sentido señala Rafael RAMOS que la obra «poco tiene que ver [...] con el detallado *Libro del Anticristo* compilado por Martín Martínez de Ampíes, sino que más bien parece completarlo, aludiendo a la situación que atravesará el mundo (y, de todo el mundo, especialmente España) antes y después de esa llegada, que es descrita con todo detalle en el texto impreso». *El 'Libro del Milenio' ...*, 1243.

prolijas sobre la actuación del malvado durante su época de dominio, limitándose a la mención de las tópicas maneras de engaño que utilizará contra los cristianos:

Onde sabed que este Antechristo nasció en una aldea de Babilonia, et él es fijo de muger vil. Et Babilonia quiere dezir çibdad de confusión et de destrumiento, ca en su tienpo deste Antechristo serán muchas guerras et grandes batallas et muchas muertes de gentes por todo el mundo. Et en este tienpo se levantarán la tormenta, las muchedumbres de las bestias de Oriente, ca se levantarán muchas fieras de muchas et diversas maneras para destroyr todo el mundo. Et ellas començarán la tormenta et en ella pereçerán; asy que tanto será el mal que non sabrán las gentes qué de sy fazer, nin avrá omne que se podrá librar de las tan muchas persecuçiones que han en el mundo de ser [...].

Onde sabed que, bien asy como nasció el verdadero Mexías, que es el nuestro salvador Ihesu Christo, en Bellén, çibdad de Iherusalem, que es dicha çibdad de paz, et en tienpo de nuestro salvador Ihesu Christo non ovo guerras por todo el mundo, asy conviene que sea por el contrario que quando fuere el Antechristo. Que naçerá en Babilonia, que es dicha çibdad de confusyón, por que será guerra por todo el mundo universalmente: reyno contra reyno et tierra contra tierra et señorío contra señorío et hermano contra hermano et padre contra fijo. Segund suso dicho he, conviene que así sea. [...]

Otrosí, que fuyan de dondequier que sopieren que anda el traydor Antechristo, él et sus diçipulos, ca el tienpo que él ha de andar por el mundo pregonándose que él es el Mexías son quarenta meses después que cunpla hedad de treynta años. Ca, bien asy como nuestro salvador Ihesu Christo estovo en el desierto por el pecado del omne por lo salvar, quarenta días ençerrado, así ha de andar el Antechristo públicamente por el mundo quarenta meses, por engañar et dañar a todas las gentes; dando a los unos thesoros et paños de oro et de seda et otras muchas rriquezas et deleytes mundanales, atantos que non podrán ser pensados. Et, a los que lo non quisieren creer, dando muy desordenados et muy crueles tormentos. Et por quanto el coraçón del omne es muy flaco para poder sufrir tantos et tan crueles tormentos como darán a los que non quisieren a su Christo, et la carne es muy doloriosa para lo poder sufrir, por tanto el mejor remedio que los omnes pueden aver es fuyrle aquellos quarenta meses que el traydor Antechristo ha de andar publicamente por el mundo, et se yr a las

montañas yermas et yslas despobladas, que non querer atender aquella tentación (fols. 7r--9v).

Curiosamente, pese a esta escasa atención que Unay presta a la figura del Anticristo, su obra es la única de entre los escritos castellanos del siglo XV que ofrece una descripción fisiognómica detallada y un bosquejo de su apariencia exterior<sup>104</sup>:

Onde amigos, hermanos, sabed que la fayçión del Antechristo ha de ser destas señales, por que lo conoscades. Ca él es de altor de ocho palmos; et ha el rostro amarillo en guisa de moreno, et redondo. Et es lanpiño de las quexadas et ha en cabo de la barvadura dos copillos redondos de barvas muy prietas, et tal es el su cabello. Et es calvo et la fuente salida fazia defuera. Et ha los ojos garços et chicos. Et ha las narizes más llanas que altas, et ha grandes ventanas en las narizes. Et ha los onbros altos fazia las orejas. Et ha las piernas luengas et delgadas, et ha las manos cortas et los dedos cortos et gruesos, et ha las líneas et manos amarillas et turbias, et puntos negros en las palmas.

Et él nunca está quedo en un lugar, synon como trotero sienpre anda et nunca queda de dar bozes llamándose Christo. Por las calles que va, todos le salen a dar algo. Los diçipulos que lo siguen, lo siguen con poco amor. Et él ha muy feo andar. Et quando se asienta a comer nunca está asegurado a la mesa, mas todo reboiviéndose con saña et faze que come et non come; toda la vianda que le ponen delante trastorna con los dedos, como quando la gallina escarva el trigo antes que lo coma trayendo la vianda de la una parte a la otra con los dedos, et faze que come et non come (fol. 6r-v).

[...] Et como Ihesu Christo, el verdadero Mexías, era muy fermoso et de poca palabra, que será el Antechristo muy feo et de muchas palabras; ca los que son de muchas palabras son llamados amorreos, que quiere dezir parlero o verberano. Et así llamó nuestro señor Dios a los de Egibto por la boca del profeta Ezechiel a los .xv. capítulos. Asy

---

<sup>104</sup> Aunque hay que mencionar la existencia de una carta dirigida a los cristianos por el rey de Armenia (ms. 1862, fol. 11, Biblioteca Universitaria de Salamanca), donde se describe la fisiognomía de un recién nacido que parece ser el Anticristo. El texto ha sido editado por María Teresa HERRERA, *Dos cartas apocalípticas en un manuscrito de la Universidad de Salamanca*, in *Salamanca y su proyección en el mundo. Estudios históricos en honor a don Florencio Marcos*, Salamanca, 1992, 637-643; sobre esta descripción del Anticristo véase José GUADALAJARA MEDINA, *El retrato del Anticristo...*, 733-734.

como era nuestro señor Ihesu Christo muy sosegado en su andar et de muy fermoso contenente, asy el falso Antechristo conviene que sea trotador et de muy feo andar. Et así como nuestro salvador Ihesu Christo era vestido de muy nobles paños et preçiadados, ca traya la saya dorada que le fue enbiada del çielo, et asy el traydor Antechristo andarà vestido de muy viles paños et muy suzios ábitos. Por que non solamente en su gesto parecerà la su maldad mas aun en comer et beber et en andar et en sus ábitos demostrarà las muy grandes vilezas que son en el su coraçón. Et por estas señales que traerà et usará el traydor Antechristo lo podrán conosçer, por que vos guardedes de sus obras et de sus palabras et las non querades oyr (fols. 6v y 8r).

Como vemos se presenta un Anticristo antropomorfo caracterizado con una serie de elementos físicos y de comportamiento grotescos que, si bien no llegan nunca a lo monstruoso<sup>105</sup>, sí le alejan en ocasiones de la pura condición humana<sup>106</sup>, al mismo tiempo que sirven como punto de referencia para la contraposición constante con la figura de Cristo<sup>107</sup>. El Anticristo queda así configurado por su físico como un ser diabólico fácilmente reconocible (su aspecto deforme es solamente un reflejo de la maldad que encarna), mientras que sus usos desordenados le identifican como figura opuesta a Cristo; de manera que la imagen que Unay nos ofrece de este personaje busca despertar el sentimiento de terror en el público al presentar la condición diabólica de manera tan explícita, al tiempo que pierde la efectividad edificante que encontráramos en los sermones de San Vicente Ferrer o en el libro de Ampiés, en donde el apercibimiento era necesario precisamente por la condición engañosa del Anticristo<sup>108</sup>.

---

<sup>105</sup> A diferencia de otras descripciones de ámbito europeo, entre las que se encuentran las relacionadas con los comentarios apocalípticos, o la de Hildegarda de Bingen (véase B. MCGINN, *Portraying Antichrist...*).

<sup>106</sup> El caso más evidente es el hecho de que no necesite alimentarse para sobrevivir, lo cual es un signo claro de que se trata de una criatura que, aunque con apariencia de un hombre, no participa de la naturaleza humana.

<sup>107</sup> Procedimiento que será imitado en textos posteriores, como la *Imagen del Anticristo* (s.l., s.i., s.d., pero Ginebra, Jean Crespin, 1557) traducida por Alonso de la Peña desde el original italiano compuesto por Bernardino Ochino; contamos con dos ediciones modernas del texto, la de Juan PÉREZ, *Imagen del Anticristo y Carta a Felipe II*, San Sebastián, 1849 (reed. en facsímil en Barcelona, 1981), y la de John E. LONGHURST, *Julián Hernández. protestante mártir*, in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 22 (1960), 100-107.

<sup>108</sup> En la *Imagen del Anticristo* mencionada en la nota anterior se hace notar claramente la necesidad de que el Anticristo no declare abiertamente su condición maligna, puesto que su capacidad de engaño quedaría anulada: «Es, empero de notar que el Antechristo será hombre, y no

Claro que Unay podía optar por este tipo de descripción, puesto que en su texto, como hemos visto, no pretende la edificación de los cristianos, la conversión moral, ni tampoco busca ofrecer las diversas maneras de defensa contra el malvado. Sus intenciones se orientan más bien al ejercicio de una fuerte crítica contra el clero y la corrupción en general, y al desarrollo de una clara propaganda política mediante el ensalzamiento de la labor del Encubierto, personaje que viene a restablecer el orden social; al mismo tiempo, y retomando la vocación milenarista en la línea de los franciscanos espiritualistas, el fraile de Sancti Spiritus dibuja un mundo poco menos que perfecto bajo el reinado del emperador y del papa protegidos por Dios. En este contexto el Anticristo se convierte en el punto de referencia negativo cuya actuación será contrarrestada por la de las dos figuras salvadoras, por lo que no resulta extraño que se presente en el texto bajo una apariencia terrorífica que deja en evidencia su condición maligna.

En definitiva, y después de este rápido repaso a los textos castellanos que durante el siglo XV se ocupan de la figura del Anticristo, parece claro que la manera en que éste se presenta se aleja en todos los casos de la esfera puramente doctrinal o del tratadismo teológico que observamos en otros textos europeos. Bien al contrario, cada uno de los escritos presenta una función práctica que condiciona la imagen que presentan del personaje: desde el pastiche político, donde el Anticristo contribuye a la creación del marco apocalíptico que justifica y dota de valores trascendentales a la actuación del monarca, hasta las piezas didácticas u homiléticas, como el *Libro del Anticristo* de Martín Martínez de Ampiés o la predicación vicentina, en las que la finalidad más o menos inmediata es el principio sobre el que se realiza la selección y eliminación de entre los diversos elementos que la tradición ofrecía, al tiempo que incide directamente en la manera de presentarlos ante el público.

María Isabel Toro Pascua

**Abstract:**

*From the early days of the primitive Church and throughout the centuries, the Antichrist's image went through many changes and embellishments. These new added elements had their origin in different written sources. In the 15 th century this legend had already originated a vast and rich tradition which can be seen in several Castilian apocalyptic texts, particularly influenced by the Arogonese court where this theme had been object of study since the 13 th century. This text is an attempt to show how the former doctrinal aspect of the Antichrist was being replaced by a clearly more practical orientation in the most representative Castilian works, which undoubtedly conditioned its image and the way its figure was presented to the public.*





# A simbologia numérica nos *Commentarii exegetici in Apocalypsim* do Padre Brás Viegas, S. J.

## 1 – O Padre Brás Viegas, exegeta jesuíta do Séc. XVI

Completaram-se quatrocentos anos sobre a morte do P<sup>o</sup> Brás Viegas, ocorrida a 22 de Agosto de 1599, sem que a comunidade científica em geral e a Companhia de Jesus, em particular, tivessem prestado a homenagem merecida a um dos seus filhos mais ilustres<sup>1</sup>.

Nascido na cidade de Évora em 1553, entrou para a Companhia de Jesus, com dezasseis anos, a 15 de Fevereiro de 1569; foi professor em Coimbra e na Universidade de Évora, onde alcançou o grau de doutor em 1594.

Tornou-se uma das figuras eminentes da Companhia de Jesus, em Portugal, no domínio das letras gregas e latinas, notabilizando-se como exegeta de primeiro plano, sobretudo, com a sua obra, *Commentarii Exegetici in Apocalypsim Joannis Apostoli*, cuja primeira edição de 1601 foi impressa em Évora, por Manuel de Lira, dois anos após a sua morte. Pouco tempo depois, multiplicaram-se as edições em 1602, 1606, 1614, 1617, que influenciaram outros comentários ao Apocalipse dos séculos XVII e XVIII de autores nacionais e estrangeiros<sup>2</sup>.

Para a elaboração da sua obra, o P<sup>o</sup> Brás Viegas serviu-se dos comentários ao Apocalipse de numerosos autores que cita ao longo do seu trabalho: Beato Amadeu, Apringio, Ambrósio, Agostinho, André de Cesareia, Arethas, Ausberto, Beda, Fulgêncio, Gregório, Isidoro, Ireneu, Haymo, Joaquim, Hugo, Ricardo, Lyra, Primasio, Panonio, Ruperto, Ribera, Ticonio, etc.<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Para os dados biográficos consultar: António FRANCO, *Ano santo da Companhia de Jesus em Portugal*, Porto, 1930; Diogo Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, tomo I, Coimbra, 1965; João Pereira GOMES, *Os professores de Filosofia da Universidade de Évora*, Évora, 1960.

<sup>2</sup> Entre os autores portugueses, cumpre-nos realçar, a obra do Carmelita, P<sup>o</sup> João da Silveira, *Commentariorum in Apocalypsim B. Joannis Apostoli*, em dois tomos, publicada por Lourenço Anisson, na cidade de Lyon, em 1669, em que cita, sistematicamente, a obra do P<sup>o</sup> Brás Viegas.

<sup>3</sup> Registamos os títulos de alguns comentários mais utilizados, citados por Viegas: André de CESAREIA, *Commentarii in Ioannis Theologi Apocalypsim*: PG 106, 215-458; Aretas de

A obra consta de 816 páginas, incluindo um índice de citações da Sagrada Escritura, um precioso índice de matérias, uma introdução em que aborda a canonicidade do Apocalipse, problema da autoria, a importância e dificuldade da interpretação, argumento e divisão.

Seguidamente, inicia o seu trabalho de comentarista dos 22 capítulos do Apocalipse de S. João, mantendo em todos o mesmo esquema: texto latino dos capítulos, seguido dos comentários, divididos por secções.

Quanto à metodologia, o P<sup>o</sup> Brás Viegas, antes de emitir o seu parecer na interpretação do texto sagrado, recolhe as opiniões dos diversos exegetas, que comentaram o Apocalipse, manifestando a sua concordância ou discordância, até alcançar a opinião mais comum.

Como se compreenderá, não pretendemos apresentar um comentário exegetico aos “*Commentarii*” do P<sup>o</sup> Brás Viegas, porque não possuímos a formação de exegeta. Visamos, apenas e muito simplesmente, chamar a atenção para a importância da obra e realçar alguns aspectos no campo da simbologia numérica. Na nossa exposição, não seguiremos o ordenamento dos capítulos do texto do Apocalipse, nem dos “*Comentários*” do P<sup>o</sup> Viegas, mas a ordem aritmética dos números, com a respectiva citação apocalíptica, que permitirá a sua localização, evitando, assim, as múltiplas citações do autor dos “*Comentarii*”, bem como dos exegetas em que se baseia. Para ilustrar e ajudar-nos a compreender melhor o carácter enigmático desta obra, intercalámos algumas xilografias de Albrecht Dürer, executadas e publicadas em 1498, editadas, posteriormente, em 1511 e 1515, que o P<sup>o</sup> Brás Viegas conheceu com toda a certeza.

---

CESAREIA, *Iohannis Theologi uc Dilecti Apocalypsis*: PG 106, 499-786; Victorino de PETTAU, *Scholia in Apocalypsin Beati Ioannis*: PL 5, 317-344; BERENGÁRIO, *Expositio super septem visiones libri Apocalypseos*: PL 17, 481-1058; JERÓNIMO, *Apocalypsis*: PL 29, 893-914; AGOSTINHO, *Quaestiones in Apocalypsin*: PL 29, 2417; *Homiliae* 19: PL 35, 2417-52; BEDA, *Explanatio Apocalypsis*: PL 93, 129-206; ALCUINO, *Commentariorum in Ap. libri quinque*: PL 100, 1085-1156; Walfredo ESTRABÃO, *Glossa ordinaria*: PL 114, 709-752; LIEBANA, *In Apocalypsim libri duodecim*; Haymo de HALBERSTADT, *Expositio in Apocalypsim*: PL 117, 937-1220; S. Pedro DAMIÃO, *Collectanea ex Apocalypsi*: PL 145, 903-906; Bruno de ASTI, *Expositio in Apocalypsim*: PL 165, 605-736; Ruperto de DEUTZ, *Commentariorum libri duodecim in apocalypsim*: PL 169, 827-1214; Ricardo de S. VÍCTOR, *In Apocalypsim Ioannis libri septem*: PL 196, 683-888; TICONIO († 390), *Commentarius in Apocalypsim*: PL Suppl. I (1958) 621-652; PRIMÁSIO, *Commentarius in Apocalypsin*, PL 68; APRINGIO, *Tractatus in Apocalypsim*; S. Alberto MAGNO, *Enarrationes in Apocalypsim in Opera* vol. 38 (Paris 1899); Hugo de San CARO, *Postillae in universa Biblia* vol. 7 (Colónia 1620); Joaquim da FIORE, *Expositio in Apocalypsim* (Veneza 1527); Nicolau de LIRA, *Postillae perpetuae sive praevia Comm. In universa Biblia* (Roma 1471-1472); F. RIBERA, *In sacram beati Iohannis Apostoli et Evangelistae Apocalypsim Commentarii* (Salamanca 1591);

## 2 - Simbolismo numérico nos “Comentários” do P<sup>e</sup> Brás Viegas

Característico de toda a literatura apocalíptica, o simbolismo dos números ocupa um lugar relevante no Apocalipse de S. João<sup>4</sup>. No simbolismo numérico, as quantidades, expressas em números, são de por si neutras, contudo, através do jogo artificial, adquirem, um valor qualitativo. Este artifício atingirá o ponto mais elevado com a aplicação da *Gematria*, isto é, uma ciência, cultivada por hebreus e gregos, que consistia em atribuir a cada letra do alfabeto um valor numérico, de maneira que o conjunto pudesse decifrar-se como um código cifrado. O exemplo mais explícito da aplicação da *Gematria* encontramos no número 666 (Ap. 13, 18)<sup>5</sup>.

Passemos à análise de algumas quantidades numéricas, 2, 3,5, 4, 7, 8, 10, 12, 24, 42, 666, 888, 1000, 120.000, 144.000, que surgem no texto do Apocalipse, interpretadas simbolicamente nos Comentários do P<sup>e</sup> Brás Viegas.

### 2.1. Simbolismo do número 2

Um dos símbolos dualistas bíblicos mais conhecidos, através da visão de Ezequiel, 40, corresponde às duas colunas de bronze, colocadas diante do Templo de Salomão, que a maior parte dos exegetas interpretou como símbolo dos pregadores da Igreja. No Apocalipse, sobressaem dois grupos dualistas: duas oliveiras, dois castiçais e duas asas de águia.

#### 2.1.1. Duas oliveiras e dois castiçais

*Estas são as duas oliveiras e os dois castiçais que estão diante do Senhor da terra (Ap. 11, 4).*

---

<sup>4</sup> Muitos foram os autores que se dedicaram ao estudo da simbologia do livro do Apocalipse: CALMES, Th., *Les Symboles de l'Apocalypse*, in “*Révue Biblique*”, 12 (1903), pp. 52-68; ALETTI, J., *Essai sur la symbolique céleste de l'Apocalypse de Jean*, in “*Christus*”, 28 (1981) pp. 40-53; Destacamos dois trabalhos de Ugo VANNI, *Il simbolismo nell'Apocalisse*, in “*Gregorianum*”, 61 (1980), pp. 461-506; *Il Simbolismo dell'Apocalisse*, in “*L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*”, Bologna, 1988, pp. 31-61. Não podemos deixar de realçar o interesse do estudo de Xabier PIKAZA, *Apocalipsis*, Navarra, 1999. Outra obra mais recuada, cuja indicação devo à gentileza do meu colega amigo, Dr. Manuel Joaquim da Rocha: Jacques ELLUL, *Apocalipse – Arquitectura em movimento*, S. Paulo, 1980.

<sup>5</sup> Quando analisarmos o simbolismo do número 666, teremos ocasião de exemplificar como se utilizava a *Gematria*.

Viegas começa por levantar uma questão: por que motivo Henoch e Elias, dois Profetas, em vez dos sacerdotes Josué e Zorobabel do livro de Zacarias, são comparados a duas oliveiras e dois candelabros? A comparação com a *oliveira*, responde Viegas, deriva do facto de, na Sagrada Escritura, esta árvore ser considerada, por várias razões, símbolo de santidade: em primeiro lugar, pela sua resistência ao caruncho, sendo, por isso, reconhecida pelos antigos como símbolo da eternidade, tal como Henoch e Elias; em segundo lugar, pela sua fertilidade. A oliveira é fecundíssima (Rom.,11, 17); importa, também, realçar a sua perenidade, sinónimo de santidade. Assim como a oliveira nunca perde a sua folhagem, da mesma forma os santos brilharão pela beleza e excelência das suas boas obras<sup>6</sup>. A oliveira é, ainda, sinónimo de santidade por ser vulgarmente identificada como símbolo da paz, evidenciada na pomba da Arca de Noé, com o ramo de oliveira, que anunciou a paz ao Povo de Deus.

Os dois *candelabros*, mencionados no Apocalipse, são símbolos de Henoch e Elias porque evidenciaram a figura de Cristo como luz verdadeira e espelhos de santidade porque também os santos se apresentam como candelabros refulgentes de santidade e caridade.

### 2.1.2. Duas asas de grande águia

*Mas à mulher foram dadas duas asas de grande águia, a fim de que voasse para o deserto (Ap., 12, 4).*

Antes de interpretar o simbolismo dualista das *asas*, Viegas analisa alguns comportamentos da águia e conclui com as anotações simbólicas.

Na águia, descobrimos três fenómenos que importa considerar. Antes de mais, a provação dos filhos ao sol. Citando Santo Ambrósio, S. Jerónimo e Santo Agostinho, Viegas refere que a águia acolhe, como legítimos, os filhos que resistem aos raios do sol e elimina os que não suportam esta prova. Tal como a Igreja (Águia) examina os seus filhos aos raios do Sol de Cristo e afasta os que não apresentam sinais de autenticidade filial: os judeus e os adúlteros.

É, igualmente, do conhecimento geral que a águia coloca no seu ninho uma pedra, conhecida como *pedra de águia* – ametista –, a fim de que os filhos fiquem protegidos dos ataques das serpentes. Por isso, S. Jerónimo confirma, também, que a Igreja instala Cristo entre os seus filhos para não serem perturbados pelas forças demoníacas e heréticas.

---

<sup>6</sup> Nesta interpretação de Viegas, como em outras situações similares, nota-se a influência da doutrina, emanada do Concílio de Trento, relacionada com o tema da Justificação, tão discutido pela Reforma numa posição divergente da defendida pela Reforma Católica.

Em terceiro lugar, Viegas refere-se ao fenómeno da *renovatio* que acompanha o ritual da renovação da plumagem da águia. Uma cena aplicada, com oportunidade, por Santo Ambrósio ao sacramento do Baptismo que renova o catecúmeno através do rito de imersão nas águas, seguido da *renovatio*, operada pela subida dos degraus do baptistério<sup>7</sup>.

Para o comentário simbólico do dualismo das asas da águia, o exegeta jesuíta recorre ao pensamento de Beda que interpreta as duas asas como reflexo do Antigo e do Novo Testamento. Primasio acrescenta aos dois Testamentos o duplo mandamento da caridade para com Deus e para com o próximo, bem como a visão dualista da vida activa e da vida contemplativa. Viegas refere-se, ainda, à opinião de Joaquim da Fiore, que estabelece uma relação com a sabedoria do alto e a caridade, admitindo, contudo, que o sentido mais usual das duas asas corresponderia à vida activa e à vida contemplativa.

## 2.2. Simbolismo do número 3,5

*Mas, depois daqueles três dias e meio, o espírito de vida, vindo de Deus entrou neles (Ap. 11, 11).*

Sendo o Apocalipse um livro pródigo em referências numéricas, transmitidas, habitualmente, em números inteiros, chama a atenção quando nos confrontamos com um número quebrado, três e meio, que suscita a curiosidade natural de descobrir o sentido e simbolismo.

A cifra de 3,5 (Ap. 11, 11) corresponde, aritmeticamente, a outros números referidos no mesmo livro: 42 (Ap. 13, 5), 1.260 (ap. 11, 3). É, igualmente, sinónimo da expressão “*um tempo, tempos e metade de um tempo*” (Ap. 12, 14). Uma fórmula que oferece uma certa dificuldade em se compreender o seu sentido.

Desta vez, o P<sup>c</sup> Viegas segue a opinião de S. Jerónimo que, comentando um texto de Daniel, 12, 7, apresenta a seguinte interpretação: “*um tempo*” equivale a um ano; “*tempos*”, dois anos e, conseqüentemente, “*metade de um tempo*”, meio ano. Este será, segundo S. Jerónimo, o tempo que durará a perseguição do Anticristo, conforme se confirma no cap. 11 e cap. 13. Viegas limita-se a concluir com esta frase: foi assim que interpretou esta passagem S. Jerónimo ao glosar o texto de Daniel, 12, 7.

---

<sup>7</sup> Uma interpretação que terá agradado particularmente ao P<sup>c</sup> Viegas pela riqueza simbólica dos baptistérios primitivos que dispunham de duas portas e dois lanços de escadas. Uma, para descer com as costas viradas para Ocidente e outras para subir, depois do baptismo, voltadas para Oriente. o lugar onde nasce o Sol.

Mais à frente, comentando o capítulo 13 do Apocalipse, relacionado com a duração da tirania do Anticristo e à perseguição das igrejas, Viegas volta a insistir na precaridade e carácter passageiro deste tempo: *Modicum appellatur huiusmodi tempus quia erunt tres tantum anni cum dimidio, ut multis in locis Scripturae Sacrae praedicitur, velut Dan. 12.*

### 2.3. Simbolismo do número 4

O quaternário ocupa uma posição de grande relevância, no contexto apocalíptico, quer pela quantidade, quer pela variedade de referências simbólicas: *Quatro rios do paraíso*, 9, 14; 16, 12. *Quatro Evangelistas*, 4, 7. *Quatro ângulos da terra*, 7, 1-3; 9, 14-15; 20, 8. *Quatro animais viventes*, 4, 7. *Quatro ventos*, 7, 1. *Quatro cavalos e cavaleiros*, 6, 1-8. *Quatro ângulos dos muros da cidade*, 21, 16.

Das referências citadas, seleccionamos três dos exemplos quaternários mais significativos.

#### 2.3.1. Quatro Animais

*Diante do trono havia como que um mar de vidro, semelhante ao cristal; e no meio e em redor do trono, quatro viventes cheios de olhos por diante e por detrás. O primeiro era semelhante a um leão; o segundo, a um touro; o terceiro tinha um rosto como que de homem, e o quarto era semelhante a uma águia em pleno voo (Ap. 4, 6-8).*

Viegas inicia o seu comentário aludindo à coincidência do texto apocalíptico com a visão de Ezequiel: *E ao centro distinguia-se a imagem de quatro seres vivos, todos com aspecto humano (1, 5).*

Mantendo-se fiel à metodologia adoptada em toda a sua obra, expõe, primeiramente, o panorama das diversas interpretações, que reproduzimos de forma sintética e conclui exprimindo a sua opção pessoal.

Na opinião de Lyra, os quatro viventes simbolizam as quatro sedes patriarcais:

Leão:	Jerusalém
Touro:	Antioquia
Homem:	Alexandria
Águia:	Constantinopla

Segundo o pensamento de Arethas de Cesareia e de Santo Ambrósio, os quatro animais personificam as quatro virtudes cardeais:

Leão:	Fortaleza
Touro:	Justiça
Águia:	Temperança
Homem:	Prudência

Por sua vez, Orígenes e S. Gregório Nazianzeno relacionam o Tetramorfo com as quatro afeições da alma:

Homem:	Razão
Leão:	Força Irascível
Touro:	Concupiscência
Águia:	Consciência

Na concepção de Galphri, os quatro animais representam todos os Prelados da igreja na medida em que devem assumir o comportamento de:

Leão:	na perseguição do vício
Touro:	na dedicação ao trabalho
Homem:	dotado de compaixão
Águia:	votada para a contemplação

Anastásio de Sinai, acompanhado por uma plêiade de exegetas, Ausberto, Ruperto, Panonio, Arethas, o autor da Glossa Ordinária, Walfredo de Estrabão, defendem que os quatro animais viventes personificam os quatro Evangelistas.

Viegas une-se ao grupo, considerando que esta opinião traduz o pensamento comum dos autores, ao mesmo tempo que chama a atenção para a divergência na atribuição dos símbolos zoomórficos aos respectivos Evangelistas. Enquanto Santo Agostinho propõe a seguinte atribuição:

Leão:	Mateus
Homem:	Marcos
Touro:	Lucas
Águia:	João

S. Jerónimo entende que a relação entre animal e Evangelista deve obedecer a este esquema:

Homem:	Mateus
Leão:	Marcos
Touro:	Lucas
Águia:	João

E fundamenta esta distribuição a partir dos quatro principais episódios salvíficos de Cristo:

Homem:	Mateus	Genealogia de Cristo	Incarnação
Leão:	Marcos	Voz que clama no deserto	Ressurreição
Touro:	Lucas	Sacrifício de Zacarias	Paixão
Águia:	João	Excelência do Verbo	Ascensão

Viegas não tem qualquer dúvida em aceitar esta opinião: *Atque haec Hieronymii sententia omnino amplectenda est*. Porque é a opinião mais aceitável e comum entre os doutores; porque se insere no uso habitual da Igreja; porque esta é a forma, aprovada pela Igreja, de representar os Evangelistas, quer através da pintura, como da escultura: *Quae in imaginibus et picturis Evangelistas cum eiusmodi symbolis pingi et coli iubet*<sup>8</sup>.

### 2.3.2. Quatro Anjos

*Depois disto, vi quatro anjos que estavam de pé, sobre os quatro cantos da terra, retendo os quatro ventos da terra, para que nenhum vento soprasse sobre a terra, sobre o mar, ou sobre a árvore alguma (Ap. 7, 1).*

Antes de consultar os exegetas, Viegas antecipa a pergunta: *Quem são estes quatro anjos?*

Recolhendo as respostas de Lyra e de Aureolus, os quatro anjos mencionados corresponderiam aos quatro tiranos, reinantes no tempo de Constantino:

---

<sup>8</sup> Como bom jesuita, o P<sup>o</sup> Viegas confirma a estreita relação que sempre existiu, na Igreja, entre o verbo e a imagem, ou, se quisermos, a imagem como expressão do Verbo. E se algum tema escriturístico mereceu um tratamento de realce na arte foi o Tetramorfo que ocupou os tímpanos dos portais românicos das igrejas, os arcos triunfais e encheu as abóbadas da capela-mor e das naves. Para o estudo da iconografia do Apocalipse, destacamos os estudos de CHRISTE, Yves: *L'Apocalypse de Jean. Traditions exégétiques et iconographiques*, Genève, 1979; *De l'art comme mystagogie. Jugement dernier, Apocalypse et perspectives eschatologiques*, Poitiers, 1996; *L'Apocalypse de Jean. Sens et développements de ses visions synthétiques*, Paris, 1996.



Maximiniano: no Oriente  
Severo: na Itália  
Licínio: no Egito  
Majêncio: em Roma

Estabelecida a identidade dos quatro anjos perversos, passou-se a indagar a relação com os quatro ventos. Sobre este ponto, gerou-se um consenso generalizado em identificar os quatro ventos com os doutores e pregadores, que eram impedidos de espalharem a doutrina do quaternário evangélico, nos quatro cantos da terra, pelos quatro tiranos que dominavam os ventos. Viegas explica que o fundamento da interligação entre doutores, pregadores e os quatro ventos assenta na celeridade comum do vento e da palavra e no facto de uns e outros dissiparem as nuvens e suscitarem o arrependimento e a penitência.

A dificuldade desta passagem apocalíptica residia, sobretudo, na interpretação dos anjos. Tentando encontrar uma opinião comum, Viegas inclina-se pela interpretação dos anjos, como ministros da justiça divina. Contudo, esta interpretação levantava uma nova questão: anjos bons ou maus? Uma pergunta que gerou a divisão de opiniões. Ricardo de S. Victor, Joaquim da Fiore, Martin del Rio defendem a teoria dos “anjos perversos”, apoiando-se no versículo 3º: *Não danifiqueis a terra, nem o mar, nem as árvores até que tenhamos assinalado os servos do nosso Deus nas suas fronteiras (Ap., 7, 3)*. Daqui se conclui que estes quatro anjos não agiram por mandato de Deus, mas contra a Sua vontade, largando os ventos que causaram o mal.

Outros autores sustentam, porém, uma opinião contrária, interpretando-os como os quatro anjos bons, na medida em que Deus serve-se deles, muitas vezes, para exercer a justiça e aplicar castigos.

### 2.3.3. Quatro cavalos e cavaleiros

*Quando o Cordeiro abriu o primeiro dos sete selos, olhei e ouvi um dos quatro viventes, que dizia com voz de trovão: “Vem”. Olhei, e vi um cavalo branco. O que o montava tinha um arco; foi-lhe dada uma coroa e partiu vencedor para novas vitórias. Quando abriu o segundo selo, ouvi o segundo vivente dizer: “Vem”. E saiu outro cavalo, vermelho; ao que o montava foi dado poder de tirar a paz da terra e fazer com que se matassem uns aos outros. E foi-lhe dada uma grande espada. Quando abriu o terceiro selo, ouvi o terceiro vivente dizer: “Vem”. Olhei e vi um cavalo preto; e o que montava tinha uma balança na mão. Ouvi, então, no meio dos quatro viventes, uma voz que dizia: “Uma medida de trigo por um dinheiro, e três medidas de cevada por um dinheiro; mas não danifiqueis o azeite e o vinho”. Quando abriu o quarto selo, ouvi a voz do quarto vivente dizer: “Vem”. Olhei e vi um cavalo esverdeado; e o*

que o montava tinha por nome Peste; seguia-o Hades. Foi-lhe dado poder sobre a quarta parte da terra, para a fazer perecer pela espada, pela fome, pela peste e pelas feras da terra (Ap. 6, 1-8).



Fig. 1 – A. Dürer, *Os quatro cavalos e cavaleiros*

Estamos perante um dos textos mais sugestivo e, simultaneamente, mais enigmático e difícil de interpretar. Talvez, por isso mesmo, tivesse atraído a atenção dos exegetas e inspirado tantos artistas na ânsia de desvendar e revelar o mistério escondido em cada um dos selos. Sintetizemos o pensamento do P<sup>o</sup> Brás Viegas a este respeito.

Na opinião do exegeta jesuíta, a abertura do primeiro selo, correspondente ao *cavalo branco*, pretende designar o Império Romano, sob *Caio Calígula* (37–41), que sucedeu a Tibério. A cor branca está relacionada com a felicidade e a alegria do império de Calígula. O cavaleiro ostenta um *arco*, símbolo da vitória, posto que, segundo os autores, Caio Calígula lutou contra os inimigos de Cristo e alcançou a paz para a Igreja.

A abertura do segundo selo coincide com a presença do *cavalo vermelho*, identificado com o Império Romano, sob *Domiciano Nero* (54–68), numa época em que a Igreja, por édito público, sofreu a primeira perseguição

geral, em que muitos cristãos foram martirizados. Por isso, é representado através da cor vermelha, relacionada com o derramamento do sangue dos mártires. O cavaleiro brande uma *espada*, símbolo universal do poder e da guerra. Ao estar conotado com Nero, pretende-se realçar a sua crueldade que provocou uma terrível carnificina e causou o incêndio da cidade de Roma.

Quando se abriu o terceiro selo, surgiu o *cavalo negro* que significava o Império Romano, no tempo do Imperador *Tito* (78–81), que cercou e invadiu a cidade de Jerusalém, cujo governo ficou conhecido como o *Império Negro Romano* “*Sub Tito*”. Na mão, segura uma *balança*, expressão universal da justiça, mas que foi pervertida na medida em que se violaram os direitos dos cidadãos. A *cor negra* exprime a negação e o escurecimento do sol, como se explica no versículo 12, quando se diz que *o sol tornou-se negro como saco de crina*, uma declaração que se enquadra, perfeitamente, no contexto das convulsões cósmicas.

Aberto o quarto selo, viu-se o *cavalo esverdeado*, pálido, “*Kloros*”, em grego, símbolo da erva verde que sugere a representação da morte pela sua caducidade (Isaías, 40, 6). Este cavalo caracterizava o Império Romano, sob *Domiciano* (81–96), que sucedeu a seu irmão *Tito* e promoveu a segunda grande perseguição da Igreja. *Domiciano* sempre infundiu grande medo aos romanos e, principalmente, aos crentes. Exilou grande parte dos senhores e outros príncipes ilustres, a fim de se apoderar dos seus bens. Entre os exilados, encontrava-se o autor do Apocalipse: *Jhoanem nostrum ad insulam Pathmos relegavit*. Montava um cavalo pálido, símbolo do terror, porque todos temiam que lhes acontecesse a mesma sorte. Do terror, nascia a palidez exterior dos membros que degenerava na própria morte.

Com razão, *Domiciano*, montado no seu cavalo verde, é associado à *peste*, sinónimo da morte, por causa da sua tirania contra os seus e contra os cristãos. Pelas suas monstruosidades, foi morto pelos seus e condenado ao inferno.

## 2.4. Simbolismo do número 7

Aparece com grande profusão no texto do Apocalipse, impondo-se como a expressão simbólica mais significativa no campo da numerologia. *Sete igrejas*, 1, 20; 2, 1.8.12.18; 3, 1.7.14. *Sete Candelabros*, 1, 12.13; 2, 1. *Sete astros*, 1, 16; 2, 1; 3, 1. *Sete trombetas*, 8, 7-13; 11, 15; *Sete chifres do Cordeiro*, 5, 6; *Sete chifres do dragão*, 12, 3; 13, 1; 17, 3.7. *Sete cabeças do dragão*, 12, 2; 13, 1; 17, 3.7. *Sete taças*, 15, 1-8; 16, 1; 17, 1; 21, 9. *Sete anjos*, 8, 2.6; 17, 1; 21. *Sete Selos*, 5, 1.5.

O setenário incarna, por natureza, o sentido da perfeição e da totalidade, variando em consonância com os diferentes contextos. Das referências setenárias apocalípticas citadas e glosadas por Viegas, seleccionámos alguns exemplos:

### 2.4.1. Sete Igrejas

*O que vês, escreve-o num livro e envia-o às sete igrejas que estão na Ásia (Ap. 1, 11).*

As sete Igrejas de Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia, situam-se na zona da Anatólia, da Ásia Menor. Na opinião generalizada dos autores, as sete Igrejas simbolizam a diversidade e universalidade da Igreja.

No seu comentário, Viegas explica as razões desta universalidade eclesial. Porque o número setenário, no contexto da Sagrada Escritura, exprime a perfeição e a totalidade. Um pensamento, corroborado por Santo Agostinho, quando se refere à natureza das Horas Canónicas que englobam e acompanham o desenvolvimento temporal de todos os momentos do dia. Em segundo lugar, porque toda a Igreja é vivificada pela força do Espírito Septiforme. Contudo, Viegas adverte que, com esta expressão, não pretende referir-se, como pretendem alguns exegetas, ao Espírito Santo, autor de todos os dons, mas aos sete Espíritos ou Anjos primários: Miguel, Gabriel, Rafael, Uriel, Salatiel, Ichusidiel e Barachiel. Uma opinião que se apoia na revelação do Beato Amadeu.

### 2.4.2. Sete candelabros

*Virei-me para ver quem falava comigo e, ao virar-me, vi sete castiçais de ouro (Ap. 1, 12).*

O setenário dos candelabros corresponde ao conjunto das sete Igrejas, às quais João se dirige, em nome de todas as Igrejas do mundo, pelo carácter universal deste símbolo numérico.

Seguidamente, o comentarista aproveita para estabelecer uma comparação entre a Igreja e um candelabro: ambos são visíveis; vivem rodeados de grande esplendor; numa palavra, manifestam-se e são apreciados.

A Igreja recebe a luz de Cristo. Por isso Cristo está no meio dos candelabros. Porque Cristo está sempre colocado no centro. No meio do mundo, em Jerusalém, que é era considerada como o umbigo – o onfalos – da terra.



Fig. 2 – A. Dürer, *Os sete candelabros*

### 2.4.3. Sete estrelas

*Cristo tinha na mão direita sete estrelas (Ap. 1, 16).*

Sete estrelas que o próprio João identifica como os *Anjos das sete Igrejas*, isto é, os bispos. No seu estilo habitual, que nos remonta ao período académico de Évora, Viegas lança duas perguntas: Porquê Bispos? Porquê na mão direita?

Para a explicação do dualismo *Bispo-Estrela* apresenta várias razões: Recorre, em primeiro lugar, a Ricardo de S. Victor que concebia o bispo como uma estrela e não como um planeta, isto é, que devia “brilhar” pela “estabilidade” e não ser errante. Assim como as estrelas estão fixas no firmamento, também os bispos devem brilhar pela estabilidade, vivendo ao serviço da fé, em regime de residência fixa, junto das suas igrejas, não abandonando o seu posto.

Por outro lado, a expressão dual, *Bispo-estrela* deveria traduzir o brilho da humildade. Desta forma, os bispos deveriam ser como as estrelas que, apesar de estarem tão distanciadas da terra, brilham e distinguem-se na sua pequenez.

Continuando com a mesma imagem comparativa, Viegas insiste na ideia de que os bispos, como as estrelas, devem comportar-se como espelhos que transmitem aos outros a imagem e a luz, recebidas de Cristo, através da doutrina e do exemplo.

No texto apocalíptico, utiliza-se a expressão *na mão direita* porque sempre a mão direita foi considerada mais forte e mais corajosa que a esquerda, tal como reza o salmo 117, quando se refere à acção poderosa da mão direita de Deus: *Dextera Domini fecit virtutem, dextera Domini exaltavit me.*

Daqui resulta a síntese lógica: as estrelas, bispos das cidades, colocadas na mão direita, como símbolo da protecção de Deus sobre os prelados das suas igrejas.

#### 2.4.4. Dragão de sete cabeças e dez chifres

*Apareceu, então outro sinal no céu: um grande dragão vermelho com sete cabeças, dez chifres e, sobre as cabeças, sete diademas (Ap. 12, 3).*

Para descobrir o simbolismo das sete cabeças do dragão vermelho, com sete diademas e dez chifres, Viegas investigou as opiniões de três exegetas bem conhecidos, que expõe de seguida.

Haymo propõe que as sete cabeças e sete diademas representam as potestades demoníacas que, pela fraude e pelo dolo, lutaram contra as Igrejas e o Espírito Septiforme.

Ricardo de S. Víctor relaciona as sete cabeças com os sete pecados capitais e os dez chifres com os dez furores dos príncipes ímpios que impugnaram o decálogo.

O cardeal Hugo vê, nas sete cabeças, a representação da universalidade dos males; nos sete diademas, as vitórias do demónio relacionadas com os sete pecados capitais, nos dez chifres, as riquezas e potências seculares, contrárias ao sagrado decálogo.

Expostas as opiniões dos três autores, Viegas manifesta concordar com a interpretação de Ricardo de S. Víctor, reafirmando que as sete cabeças do dragão simbolizam os sete vícios capitais, porque correspondem ao início e cabeça de todos os outros. Uma vez que as sete cabeças estão associadas aos sete pecados capitais, os sete diademas expressam a relação directa entre as coroas dos príncipes reais e as coroas que ostenta o diabo que reina no mundo e nos seus súbditos que o servem através dos vícios dos pecados capitais.

Da mesma forma, os dez chifres traduzem as tentações ou instigações para transgredir a lei de Deus, que está consignada no dez preceitos do Decálogo. Assim como nos chifres está concentrada a força das cabeças da besta, assim toda a energia e impulso do demónio se orienta a persuadir os homens a desobedecerem àqueles dez mandamentos.



Fig. 3 – A. Dürer, *Dragão de sete cabeças e dez chifres*

#### **2.4.5. Besta com sete cabeças, dez chifres e dez diademas**

*Vi, então, subir do mar uma Besta com sete cabeças e dez chifres; sobre os chifres, dez diademas e, nas cabeças, nomes blasfematórios (Ap. 13, 1).*

Na opinião de Viegas, a semelhança das cifras numéricas terá induzido alguns autores a defenderem a coincidência e uniformidade desta descrição com o texto do capítulo 12.

O exegeta jesuíta rejeita, contudo, a interpretação de Santo Agostinho que relaciona esta passagem com a universalidade dos reis, apoiando-se no simbolismo do número denário e que após o seu desaparecimento surgiria o Anticristo.



*Fig. 4 – A. Dürer, Dragão de sete cabeças, dez chifres e dez diademas*

Rejeita Santo Agostinho e apoia-se no texto do livro de Daniel, 7, 8, para afirmar que os dez chifres e os dez diademas da Besta simbolizam os dez reis romanos, administradores do Império e as sete cabeças têm a sua explicação no facto do Anticristo ter eliminado os três reis resistentes. Contudo, nega-se a aceitar a opinião dos que relacionam os três Reis, abatidos pelo Anticristo, com os reinos do Egipto, da Líbia e da Etiópia.

A presença de nomes blasfematórios, inscritos nas sete cabeças, explica-se pelo facto dos sete reis reconhecerem o Anticristo como supremo monarca do mundo e de se unirem a ele para a destruição do Reino de Cristo



## 2.5. Simbolismo do número 12

Sem dúvida, um dos números que encerra uma grande carga simbólica, traduzindo, em todos os casos, expressões de perfeição: 12 Anjos; 12 Profetas; 12 Tribos de Israel; 12 Apóstolos; 12 portas; 12 pérolas, 12 pilares; 12 frutos; 12 meses, para além dos múltiplos de 12: 120.000, 144.000, etc. Uma vez que a maioria destas cifras fazem parte dos capítulos 21º e 22º, reservamos a análise da simbologia deste número quando abordarmos o tema da Jerusalém Celeste.

## 2.6. Simbolismo do número 24

*Ao redor do trono havia outros vinte e quatro, sobre os quais estavam sentados vinte e quatro anciãos (Ap. 4, 4).*



Fig. 5 – A. Dürer, Os vinte e quatro anciãos

Inspirados no capítulo 24 de Isaías, alguns autores, como Santo Agostinho e Ticonio defendem que os vinte e quatro anciãos simbolizam a Igreja Universal que rodeia o trono de Deus e celebra o triunfo do Cordeiro.

Primasio acrescenta o pormenor de que a Igreja Universal era formada pelas 12 Tribos do Antigo Testamento e 12 Tribos do Novo Testamento.

S. Gregório Magno surpreende-nos com uma interpretação, de certo modo, original: *Seniores sancti sunt praedicatores maturi sensu, moribus graves, qui thronum Dei iuxta positis sedibus ambiunt.*

Viegas inclina-se pela opinião mais comum, partilhada por Ricardo, Ruperto, Panonio, Joaquim: os vinte e quatro anciãos simbolizam os santos notáveis, principalmente, prelados e doutores dos dois Testamentos, isto é, 12 Profetas e 12 Apóstolos. Reforça esta opinião o facto do número duodenário expressar a universalidade, na unidade, dos dois Tempos. São “Seniores”, na antiguidade, nos costumes, na gravidade e, por isso, estão sentados em tronos.

## 2.7. Simbolismo do número 666

*É aqui que é preciso sabedoria. Quem for dotado de inteligência calcule o número da Besta, porque é o número de um homem, e o seu número é: seiscentos e sessenta e seis (Ap. 13, 18).*

Muitas foram as tentativas para decifrar o enigma da descoberta do nome da segunda Besta, o Anticristo. Porque de um enigma se tratava, S. João lança um desafio ao engenho e à inteligência de forma a poder descobrir o nome a partir do número: seis, seis, seis.

Viegas começa por referir-se à prática, comum entre hebreus e gregos, da ciência da *Gematria*, que consistia, basicamente, em atribuir a cada unidade aritmética uma letra alfabética. Assim, A significaria o número 1, B o número 2 e, nesta sequência, construir-se-iam as diferentes multiplicações aritméticas. Viegas é de opinião que a cifra do texto apocalíptico corresponde a caracteres gregos, porque o texto, fora escrito em grego e dirigido às Igrejas da Ásia Menor.

Porém, antes de emitir o seu parecer sobre um tema tão discutido, recolhe outras teorias. A grande dificuldade com que se confrontavam os autores residia no facto de que, aplicando as normas da *Gematria*, deparavam com muitos nomes que concordavam aritmeticamente com o número 666. Teodoro Bibliardo descobriu que os três algarismos correspondiam à expressão *Lateinos*, concluindo que o Anticristo seria o Príncipe dos Latinos, o Romano Pontífice. Uma opinião absurda, segundo o parecer de Viegas. Por sua vez, Gilberto Genebrardo, no terceiro Livro das suas “Cronologias”, avança com o parecer de que a cifra se adaptava à figura de *Maomé*. Guilherme Lindano chegou à conclusão de que os números condiziam com os caracteres gregos que formavam o nome de *Martinho Lutero*.

Como facilmente se compreende, Viegas não concorda com nenhuma das opiniões expostas, ao mesmo tempo que realça a dificuldade em decifrar o

enigma, face à quantidade de nomes derivados do número 666, que se poderiam aplicar ao Anticristo, dos quais chega a citar catorze: *Illustris, Victor, Malus Dux, Verus Nocens, Olim Invidus, Agnus Nocens, Nego, Contrarius, Gensericus, Dichlux, Evantas, Lateinos, Titan e Benedictus*. Inclusive exemplifica a forma de aplicar as regras da Gematria ao nome latino *Dichlux* e a sua correspondência aritmética com o número 666.

D	I	C	L	V	X	
500	1	100	50	5	10	= 666

Depois de manifestar a sua discordância com todos os nomes citados, Viegas prefere estabelecer um paralelismo entre o nome do Messias – *Jesus* – e o nome do Anticristo para decifrar o enigma, observando as leis da *Gematria*. Segundo a revelação de uma Sibila (Cumana), o número do nome do Messias corresponderia ao 888. Uma revelação que condiz com os números e os caracteres gregos que formam a palavra *Jesus*:

I	H	Σ	O	Υ	Σ	
10	8	200	70	400	200	= 888

Mais que às cifras em si, convinha atentar no significado dos conceitos. O nome do Anticristo, di-lo S. João, era constituído com base nos *senários* (seis), enquanto que o nome de Jesus derivava de *Octonários* (oito). Com efeito, argumenta Viegas, o senário (seis) nunca atingirá o *setenário* (sete) que se identifica com o descanso do Senhor, *requievit enim die septimo*, dos trabalhos dos seis dias anteriores, enquanto que o octonário, consumado o descanso setenário, é símbolo da glória e da bem-aventurança. Por isso se atribuem três seis, 666, para designar a malícia e o trabalho penoso do Anticristo e três oitos, 888, para assinalar a felicidade absoluta do Messias, Jesus.

## 2.8. Simbolismo do número 1000

*Subjugou o Dragão, a serpente antiga, que é o demónio, Satanás, acorrentou-o por mil anos. Lançou-o no abismo, que fechou e selou, a fim de que não seduzisse mais as nações até que se completassem mil anos (Ap. 20, 1-2).*

Para a interpretação desta passagem, Viegas recorre ao primeiro exegeta do livro do Apocalipse, André de Cesareia<sup>9</sup>.

Na opinião deste autor, os *mil anos* representam a totalidade do tempo que decorre entre a morte de Cristo e a vinda do Anticristo.

Uma interpretação corroborada por S. Gregório Magno e Santo Agostinho que consideravam o *milénio* como símbolo da perfeição e da universalidade, face ao carácter efêmero do período três e meio de perseguição.



Fig. 6 – A. Dürer, *A adoração do cordeiro*

## 2.9. Simbolismo dos números 120.000 e 144.000

Viegas não confere grande relevo ao simbolismo destes dois números (Ap. 7, 4-8), centrando a sua atenção na importância do *duodenário* das tribos.

<sup>9</sup> André, arcebispo de Cesareia, na Capadócia, merece uma referência particular. Depois de se ter perdido o comentário de Hipólito sobre o Apocalipse e Vitorino de Pettau se limitar a comentar as passagens mais difíceis, *Scholia*, André de Cesareia é o primeiro autor eclesiástico que consegue apresentar um comentário completo ao Apocalipse de João.

Um número que classifica de “celebérrimo”, por estar ligado aos 12 filhos de Jacob. Depois tece algumas considerações sobre o ordenamento, atendendo ao nascimento e ao rito da bênção. A exposição da riqueza simbólica dos duodenários ficava reservada para o comentário da Jerusalém Celeste.

### 3 - Simbolismo da Jerusalém Celeste

*E vi a cidade santa, a nova jerusalém que descia do Céu... Transportou-me em espírito ao cimo de uma alta montanha e mostrou-me a Cidade Santa, Jerusalém, que descia do Céu, de junto de Deus... Tinha uma grande e alta muralha com doze portas, guardados por doze anjos... A cidade formava um quadrado... Os fundamentos da muralha estavam adornados de pedras preciosas de toda a espécie... Não vi nenhum templo na cidade... Depois o anjo mostrou-me o Rio da Água da Vida... no meio da praça, com o rio de lado e de outro, está a Árvore da Vida, que produz frutos doze vezes, um em cada mês, e cujas folhas servem para curar as nações (Ap. 21, 1-27. 22, 1-2).*

Nos dois últimos capítulos, 21º e 22º, S. João descreve-nos a nova Cidade da Jerusalém Celeste, exaltando a sua grandeza e beleza, bem como a incomparável felicidade dos bem-aventurados. Quando S. João afirma *vi uma Cidade Santa, a Nova Jerusalém, descer do céu, ataviada como uma noiva, que se adorna para o seu esposo*, Viegas interpreta esta descrição da Cidade-Noiva como o domicílio e a permanência feliz dos Bem-aventurados no Céu, isto é, uma imagem da “Igreja Triunfante” e não da “Igreja Militante”, como pretendem Beda e Primásio.

#### 3.1. Situação da Cidade

A cidade, “Tenda-Morada”, está situada num monte grande e elevado para significar a sua grandeza e sublimidade e o lugar preferido em que se cumpre a união com Deus.

Aparece como uma pedra preciosa, de cor verde, que ilustra os seus eleitos, recreando-os com o alimento da eterna “*viriditatis*”. Ao contrário do verde pálido do quarto cavalo, esta cor verde é sinal de vigor, juventude, da flor da vida.

#### 3.2. Planta da Cidade

A cidade estava configurada segundo o modelo centralizado de planta quadrada – *tetragonos* –, dotada da mesma longitude, latitude e altitude. A

forma quadrada indicava a sua estabilidade e imobilidade e a igualdade nas medidas simbolizava o carácter de eternidade, conforme reza o salmo 92: *Plantados na casa do Senhor, florescerão nos átrios do nosso Deus.*

### 3.3. A muralha da Cidade

A cidade estava rodeada por um muro dotado de grandeza e elevação, personificado na figura de Cristo que protegia a Igreja Militante e a Igreja Triunfante, com absoluta segurança, por toda a eternidade (Isaias, 26).

Depois da visão, procedeu-se à medição da cidade: o muro media 144 côvados humanos de altura (à volta de 64 metros). Como se disse, o muro simbolizava a protecção divina na cidade dos justos e por toda a eternidade. Uma protecção que resultava naturalmente da perfeição do próprio número que marcava a altura do muro: 144 côvados. Um número que, na opinião de Arethas, era sinónimo de perfeição porque representava o resultado da multiplicação de 12X12, um dos números que indicavam a perfeição.

### 3.4. Portas da Cidade

A cidade estava dotada de doze portas que, segundo a interpretação de Santo Ambrósio, Ticonio, Arethas e outros autores, correspondiam aos 12 Apóstolos que conseguiram abrir as portas do céu, através da sua pregação e dos seus escritos.

Segundo o pensamento de Arethas, na vigilância da cidade e pregação do Evangelho, os Apóstolos eram auxiliados por 12 Anjos: *Si enim cuique fidelium designatus est Angelus, multo magis fundamentis Ecclesiae, et Evangelici Verbi seminatoribus consentaneum est Angelos ad Evangelicam praedicationem esse adjutores.* Apóstolos e Anjos desempenhavam a função de ostiários celestes recebendo os bem-aventurados e impedindo a entrada dos inimigos.

Para além dos nomes das tribos dos gentios, as portas continham inscrições com os nomes das Tribos de Israel, testemunhando, dessa forma, que a Jerusalém Celeste era habitada por todos os habitantes do mundo. Na distribuição das tribos de Israel observava-se um sistema igualitário: três para o Oriente, três para o Norte, três para o Sul e três para o Ocidente. Com esta distribuição, realçava-se o Mistério da Santíssima Trindade que os eleitos, na terra, deviam confessar pela fé, enquanto que, no céu, contemplavam a Divindade Trinitária, face a face.

Viegas conclui chamando a atenção para a relevância e riqueza simbólica dos duodenários da Jerusalém Celeste: 12 portas, 12 Apóstolos, 12 Anjos, 12 Tribos de Israel que representam o conceito abrangente de universalidade.

### 3.5. Pilares e fundamentos da Cidade

O muro da cidade assentava, como não podia deixar de ser, em 12 pilares, isto é, em 12 pedras fundamentais, preciosíssimas, sobre as quais se construiu toda a estrutura.

As pedras levavam inscritos os nomes dos 12 Apóstolos do Cordeiro. Todos os autores concordam em apelidá-las de “fundamentais”, porque através deles, Apóstolos, consegue-se entrar na Jerusalém Celeste e porque sobre elas está construída a Igreja, conforme diz S. Paulo em Efésios, 2, 19.

Partindo desta premissa, Viegas traça um quadro, baseado nas classificações de Plínio e de Santo Isidoro de Sevilha, em que se conjugam os nomes dos Apóstolos com os 12 pilares, pedras preciosas, que constituem o fundamento da Nova Jerusalém:

---

APÓSTOLO	PEDRA PRECIOSA
Pedro	Jaspe
André	Safira
Tiago Maior	Calcedónia
João	Esmeralda
Filipe	Sardónica
Bartolomeu	Cornalina
Mateus	Crisólito
Tomé	Berilo
Tiago Menor	Topázio
Judas Tadeu	Crisópalo
Simão	Jacinto
Matias	Ametista

Viegas completa o quadro com um comentário alargado sobre o simbolismo de cada uma das pedras preciosas, que omitimos por razões de brevidade, mas apresentaremos em momento oportuno.

### 3.6. Materiais da Cidade

Na construção da cidade, utilizaram-se dois materiais preciosos: o jaspe e o ouro a que os autores atribuíram um simbolismo apropriado. Segundo Haymo, com a utilização do ouro, pretende-se simbolizar a claridade que deve envolver todo o conjunto urbano. Através do jaspe, semelhante ao cristal puro, exprime-se a pureza de coração de todos os bem-aventurados que transparece, como espelho lucidíssimo, na Cidade Celeste.

Se a construção total da Cidade era constituída na base de ouro e de jaspe, S. João afirma que as portas eram compostas por 12 pérolas (Ap. 21, 21).

Para a interpretação deste texto surgiram muitas versões. Uns afirmavam que cada porta constitua uma pérola diferente. Ausberto defendia que todas as portas eram formadas de pérolas e que, por sua vez, cada porta continha 12 pérolas que perfaziam o número de 144 pérolas, ou seja, o produto de 12X12, símbolo da perfeita universalidade.

Contudo, Viegas, seguindo Beda, Ticonio, Primasio, Arethas, sustenta a opinião de que cada porta era composta de uma pérola, apoiando-se na etimologia do vocábulo. Pérola – *Margarita* – era sinónimo de unidade – *Unio* –. Este sentido unitário aparece confirmado em Plínio, Liv. 9, c.35, quando afirma que nunca se encontram duas pérolas dentro de uma concha.

Unindo os dois conceitos do simbolismo apostólico das portas com a matéria, as pérolas, Viegas conclui: assim como as pérolas são preciosíssimas, também a doutrina dos Apóstolos é preciosíssima e una, gozando de pleno consenso. Pois, apesar da diferença dos lugares onde pregaram, mantiveram a unidade doutrinal, expressa na imagem de Ezequiel dos quatro animais quadriformes, dos quatro impérios e dos quatro Evangelistas.

### 3.7. Praça da Cidade

Na opinião de Viegas – *puto* –, o termo “praça” não equivale ao “forum” da cidade mas, pelo contrário, deve ser entendido no sentido plural de “praças”.

Assim sendo, todas as praças da cidade eram de ouro puro, como reflexo da caridade beatífica. A exemplo da Cidade Celeste existem várias mansões cujas portas abrem para as de ouro e de cristal. Neste lugar central, os Bem-aventurados encontram refúgio, pois é nela que se encontra o Trono de Deus e o seu Cordeiro, ao mesmo tempo que, vivendo em comunhão de caridade, se amam mutuamente e se alegram com a felicidade dos outros.

### 3.8. Templo da Cidade Celeste

Uma vez que Deus é contemplado face a face – *clare visus* –, ao contrário dos núcleos urbanos terrenos, a Cidade Celeste não precisa de nenhum templo exterior que testemunhe a grandeza e magestade divinas. Toda a cidade é um templo vivo. Deus não está fora, é o centro. Ele é o próprio templo que contém, em si mesmo, toda a magestade.

### 3.9. Rio de Água Viva

Um elemento comum ao Antigo e Novo Testamento, dotado de uma forte carga simbólica. Para entender o texto apocalíptico, Viegas recolhe as



várias opiniões dos autores tantas vezes citados . Segundo Ricardo de S. Víctor e Joaquim da Fiore, o Rio significa a graça do Espírito Santo. Ruperto considera que representa o próprio Espírito Santo, que procede do Pai e do Filho e por isso se diz que o Rio procede do Trono de Deus e do Cordeiro. Entretanto, Haymo e Ausberto interpretam-no como símbolo da pregação do Evangelho. A situação do Rio na Cidade Celeste serve de fundamento à opinião de Panonio e outros autores que o consideram como a expressão do gozo e da alegria que emana da visão beatífica.

Utiliza-se o termo de “Água Viva” porque nunca seca, nascendo do Trono de Deus e do Cordeiro como alegria essencial que brota da visão beatífica de Deus.

### **3.10. Árvore da Vida**

Há duas correntes para explicar este conceito. Alguns autores, como Beda, Panonio, Ausberto, Ricardo, Haymo, Joaquim, partidários de uma interpretação literal, consideram que a “Árvore da Vida” coincide com a “Árvore da Vida de Cristo” e que os “12 frutos, colhidos nos 12 meses” corresponderiam aos 12 Apóstolos.

Outros exegetas, sobretudo em relação aos frutos, optam por uma leitura mais espiritual, entendendo-os como uma frutificação perene e contínua que recebem os eleitos de Cristo, por toda a eternidade, símbolo da alegria essencial da visão beatífica.

Viegas inclina-se, claramente, pela segunda interpretação mística por considerá-la mais consentânea com o texto apocalíptico. Seguidamente interroga-se: como se deve entender uma árvore de cada lado do Rio? Muito simplesmente. Porque neste texto, utiliza-se o termo “árvore” em singular, mas com sentido plural de muitas árvores, de cada lado do Rio, destinadas a proteger os bem-aventurados. Quanto ao poder terapêutico das folhas, responde que servem para curar os eleitos porque a alegria que os invade é suficiente para curar todos os sofrimentos da mente e do corpo.

### **3.11. Cidade limpa, luminosa, atraente, aberta e universal**

Sendo uma cidade de ouro e de cristal e as portas de pérolas, é óbvio que naquele recinto não poderá existir qualquer imundície. Ninguém entrará nela com os pés sujos, porque as praças são de ouro puríssimo. É por isso que só poderão entrar nela os que estiverem escritos no Livro da Vida do Cordeiro.

É uma cidade luminosa, que não precisa de ser iluminada, onde nunca há trevas, porque nela refulge o sol perpetuamente. Por isso, os eleitos caminharão à luz da Cidade.

Como modelo de cidade aberta e universal, haverá um grande empório e animado comércio que atrairá os reis da terra e as nações de todo o mundo, transformando-se no símbolo da universalidade dos povos. Virão em virtude da fé em Cristo, da religião recebida e pelo amor da Jerusalém Celeste.

Concluído este longo percurso, em que tentámos descobrir a riqueza da simbologia numérica dos “Comentários” do jesuíta, P<sup>o</sup> Brás Viegas, ao livro do Apocalipse de S. João, resta-nos a esperança de poder continuar, um dia, este trabalho fascinante de pesquisa simbólica noutros domínios e, desta forma, homenagear um dos melhores exegetas portugueses.

Fausto Martins

### **Abstract:**

*Fr. Brás Viegas, S. J., was particularly well known in the 15 th century for his exegetic works generally entitled Commentarii Exegetici in Apocalypsim. Manuel Lira was the man responsible for its first edition in Évora, in 1601, two years after the author's death,. In this study we will seek to show how significant this work is, and at the same time draw attention to one of the characteristics of this apocalyptic literature, the numerical symbology, which reached its apogee with the use of Gematry, a science practised by Hebrews and Greeks which attributed a numerical value to each alphabetical letter.*

# O milenarismo e os comentários ao *Apocalipse* de Brás Viegas, S.J (†1599).

## INTRODUÇÃO.

Estamos no ano 2000, fim/começo de Milénio da era cristã, adoptada desde que o monge Dionísio o Exíguo ou Pequeno (†545) se deu ao trabalho de estabelecer uma cronologia condizente com a religião dominante na Europa do séc. VI. Apesar de vivermos já na iminência da pós-modernidade, o homem de sempre continua ligado a atávicas mentalidades e ideias mais ou menos esotéricas, deixa-se atemorizar por pesadelos ancestrais, os eternos terrores que, como incubo reversível, pesam continuamente sobre a consciência colectiva da humanidade. Por isso mesmo, o tema do Milenarismo, que o *Livro bíblico do Apocalipse* veicula, é, naturalmente, de ponta, senão mesmo de moda, nesta era de recomeço, em que parece que a fada Ariana tece de novo os fios do eterno retorno do nosso caminhar teleológico sobre os escômbros de apocalípticos cataclismos.

Muito se tem escrito, de facto, sobre o Ano Mil, o primeiro e o segundo, agora quase sempre tentando desmitificar aquele síndrome de medo e de pânico que o romantismo do século passado enfatizou acerca do primeiro e longínquo Ano Mil. Pouco, porém, se tem reflectido acerca do *Livro do Apocalipse* e da doutrina milenarista que, pretensamente, nele é apresentada. Desde 17 de Dezembro passado até 24 de Abril de 2000, está aberta no “British Museum” de Londres uma curiosa exposição sobre o Apocalipse, último livro do Novo Testamento cristão: *The Apocalypse and the Shape of Things to Come*. Numa selectiva recolha de ilustrações, estão lá expostos manuscritos e livros impressos, bem como documentos filmados sobre o tema, desde a Idade Média até hoje. Merecem especial relevo 15 gravuras em madeira de Albrecht Dürer, 1498, ilustrando o tema dos *Quatro Cavaleiros do Apocalipse* e bem assim o filme de Rudolfo Valentino, rodado em 1921 sobre o mesmo tema (Apoc. 6, 2-6).

Valerá, por certo, a pena, em termos de cultura portuguesa, abordar também, ainda que brevemente, a obra do jesuíta Brás Viegas no que ao *Livro do Apocalipse* se refere, até porque o seu comentário constituiu, a nível

internacional, um testemunho do alcance da cultura portuguesa nos começos do séc. XVII.

### I – O síndrome do Milenarismo<sup>1</sup>.

Milenarismo é termo de origem bíblica e cristã, porquanto se baseia no texto do Apocalipse 20, 1-6: «*Vi, depois, um anjo que descia do céu. Trazia na mão a chave do Abismo e uma grande corrente. Agarrou o Dragão, a serpente antiga, que também se chama Diabo ou Satanás; prendeu-o por mil anos e lançou-o no Abismo, que depois fechou e selou para que ele não mais enganasse as nações, até que se completassem mil anos. Depois deste período, o Diabo deve ser solto por algum tempo. Vi também alguns troncos; e aos que neles estavam sentados foi dado o poder de julgar. Vi ainda as almas dos que foram decapitados pelo testemunho de Jesus e pela Palavra de Deus, os quais não adoraram a Besta, nem a sua estátua, nem trouxeram na frente ou na mão o sinal da Besta. Eles reviveram e reinaram com Cristo durante mil anos. O resto dos mortos não voltou à vida antes de se cumprirem os mil anos. Esta é a primeira ressurreição*».

É longa a citação, mas necessária para se poder avaliar do seu significado e alcance bíblico-simbólico. Antes de mais, convenhamos que, de maneira genérica, o número mil é usado na *Bíblia* como termo indefinido e de plenitude, a indicar algo de longa duração, indeterminada: “Mil anos diante de vós, Senhor, são como o dia de ontem que já passou e como a vigília da noite” (Sl. 90 (89),4).

Contudo, o texto bíblico acima citado pertence a um livro cujo género literário nos transporta ao mundo do judaísmo inter-testamentário, em que vigorava o gosto de traduzir em linguagem metafórica as situações catastróficas de grande impacto pessimista e alarmista, que, por isso mesmo, tinham uma conotação escatológica e acarretavam a ideia de *fim do mundo*.

Como todo o *Livro do Apocalipse*, a ideia de Milenarismo é, em grande parte, uma ideia metafórica, a encobrir um sentido oculto perante as perseguições emergentes contra os cristãos. Na verdade, o milenarismo só é possível nas religiões que admitem um sentido teleológico para a humanidade e, consequentemente, acreditam no fim do mundo. Por isso, a tensão do fim, a escatologia, em termos de linguagem, tem a sua expressão mais mediática no milenarismo.

Este, enquanto perspectiva mais ou menos desvirtuada da crença cristã, nasceu da interpretação literal do dito texto do *Apocalipse*, ancorada na expectativa da primitiva comunidade cristã em relação à Parusia de Jesus. Com

---

<sup>1</sup> Geraldo J. A. Coelho DIAS, *O labirinto milenarista: medos do passado, desafios do futuro. Humanística e Teologia*, 19, Porto, 1998, 101-116.

efeito, é sabido que o retardamento da Parusia ou nova vinda de Cristo conseguiu criar em certos ambientes cristãos um tal qual síndrome de angústia, que está bem testemunhado na I Epístola de S. Paulo aos Tessalonicenses. Por conseguinte, o Milenarismo, quase sempre ligado às noções de Parusia e Escatologia, tem servido para dar cobertura a realidades e situações de agitação e crise com que se quer inculcar a ideia de fim e destruição do mundo.

No *Apoc.* 20, 1-6, o autor do livro quer afirmar o domínio de Cristo, como Senhor do mundo e fonte de bem sobre o Demónio e Anticristo, enquanto força maligna oposta a Deus e ao homem. Neste passo, como em todo o livro, o autor usa a linguagem figurada tão típica da literatura apocalíptica, sempre fecunda e rica em imagens grandiosas e fantásticas, a retratar situações de conflito dualístico, a eterna luta do bem e do mal. Para isso, há um constante apelo ou recurso à técnica das visões. Com a lupa engrandecedora da fé, o autor quer significar que as forças do mal não conseguirão sobrepor-se às forças do bem. As terríficas visões dos cavaleiros e dos animais preparam o terreno psicológico para o combate deste passo crucial em que, de modo alegórico, se diz como Cristo dominará e acorrentará o Demónio durante mil anos, o que proporcionará aos crentes um tempo de paz e de tranquilidade. Neste contexto, faz-se recurso à derrota de Gog e Magog, misteriosas figuras lendárias e simbólicas da antiga literatura profético-apocalíptica do judaísmo (Ez. 38,3; 39,6), percebidas como antecipação premonitória da derrota de Satanás e do Anticristo. Após isso, estabelecer-se-ia então, durante mil anos, o reinado glorioso de Cristo com os seus eleitos na terra pacificada. Na intenção do hagiógrafo visionário, o texto nada anuncia de escatológico e definitivo; apenas sugere que as forças do mal não levarão a melhor e que Cristo será o vencedor definitivo. Naturalmente, uma tal lição teria grande alcance consolatório e estimulante para a primitiva comunidade cristã confrontada e atemorizada com as perseguições que lhe estavam então a ser movidas.

Uma interpretação tão linear, num segundo tempo, não satisfaz os ânimos tímidos ou assustadiços e vai de se enfatizar o sentido literal e grosseiro do texto. Tal foi o sistema hermenêutico de alguns heresiarcas dos primeiros séculos cristãos, mas já Orígenes e Santo Agostinho consideravam isso um disparate judaizante e o recente Catecismo da Igreja Católica apresenta-o como «falsificação do Reino de Deus»<sup>2</sup>. Todavia, a Igreja nunca condenou explicitamente o milenarismo como heresia. Os estudiosos, porém, esses costumam chamar-lhe também *Quilianismo*, da palavra grega que significa mil e distinguem *Milenarismo Absoluto* e *Milenarismo Mitigado*. O *Absoluto* é aquele que toma à letra os mil anos e, de forma grosseira, se refere ao usufruto de bens materiais que os eleitos gozariam na terra em presença de Cristo durante o

---

<sup>2</sup> *Catecismo da Igreja Católica*, Coimbra, 1993, 161, 675-676.

interlúdio de mil anos antes do fim do mundo. O *Mitigado* entrevê apenas um reinado de justiça e de paz universal, mesmo sem cair no literalismo a respeito dos mil anos.

Como quer que seja, o milenarismo tem sido, ao longo dos tempos, uma ideologia saudosista pelo regresso de Cristo e de medo pelo fim do mundo. Deste modo, aparece ciclicamente em momentos de calamidade, ligado a aparições, revelações e visões, dando origem a uma doentia teia de literatura visionária, fomentando crises psicológicas colectivas e incutindo temores alarmantes. Foi assim que se criou o «terror» do Ano Mil, que Júlio Michelet enfatizou e agora Georges Duby procura desmitificar, como, aliás, já o tentara Henrique Focillon<sup>3</sup>. De resto, a análise da obra do monge beneditino cluniacense, Rudolfo (Raul) Glaber<sup>4</sup>, que acompanha cronologicamente a história europeia na passagem do primeiro milénio, não permite constatar a ideia da iminência do fim de mundo ou qualquer verdadeiro assomo milenarista, por mais que faça referência a calamidades e desgraças. Foi num comprimento de onda semelhante, atendendo à crise religiosa da sociedade europeia, que Joaquim de Fiore (1130-1202) vislumbrou a ideia da Igreja espiritual, a que haviam de aderir os franciscanos espirituais. A Idade Média, aliás, conheceu vários tipos de milenarismo com místicos e revolucionários<sup>5</sup>. E todos conhecemos o interesse que têm suscitado as profecias de Nostradamus<sup>6</sup> bem como os movimentos que, de quando em vez, agitam o fantasma do Ano Mil<sup>7</sup> e sabemos como algumas seitas estão sistematicamente a anunciar e a retardar o fim da humanidade e o julgamento final. Em Portugal, porém, houve mesmo quem no séc. XVI combatesse a ideia do fim do mundo. Foi o caso do monge jerónimo, Fr. António de Beja, que procurou refutar os argumentos do astrólogo alemão João Stoeffler, escrevendo um curioso trabalho com o fim de serenar os espíritos aterrorizados<sup>8</sup>; mas como não lembrar o Sebastianismo e todo o movimento visionário do P<sup>e</sup>. António Vieira com a obra *História do Futuro* ou, mais recentemente, a nebulosa crença do «*Quinto Império*»?

---

<sup>3</sup> Georges Duby, *O Ano Mil*, Lisboa, 1986; Henri FOCCILLON, *L'An Mil*, Paris, 1952.

<sup>4</sup> Rudolphus GLABER, *Historiarum libri quinque*, in J. P. MIGNE, *Patrologia Latina*, CXLII, 609-698. Cfr. A tradução de M. ARNOUX, *Raoul Glaber. Histoires*, Turnhout, 1996.

<sup>5</sup> Normann COHN, *Na senda do milénio: Milenaristas revolucionários e místicos da Idade Média*, Lisboa, 1981.

<sup>6</sup> Jean-Charles DE FRONT-BRUNE, *NOSTRADAMUS, Historiador e Poeta: As profecias de 1550 ao ano 2000*, Lisboa, 1997.

<sup>7</sup> Hillel SCHWARTZ, *Os Finais do Século*, Lisboa, 1992.

<sup>8</sup> Fr. António de BEJA, *Contra os juizos dos astrólogos*, Lisboa, 1523.

Compreende-se, assim, que neste fim//começo de milénio, os meios de comunicação social tanto badalem o tema da apocalíptica milenarista<sup>9</sup> e aos ouvidos dos crentes tragam o terrificante próloquio: «Aos dois mil chegarás, dos Dois mil não passarás»!

Pois bem, face ao *Apocalipse*, que pensava o português Brás Viegas no século XVI, ele que era um especialista da exegese bíblica e que tanto, parece, se interessou por profecias e figuras bíblicas?

## II – A pessoa e a obra de Brás Viegas<sup>10</sup>.

Os dados da sua vida são relativamente bem conhecidos e a investigação não fornece novidades para os que lidam com os estudos bíblicos. Mas, este breve e despretencioso trabalho é uma homenagem a este vulto da cultura portuguesa, quando está a passar o quarto e esquecido centenário do seu falecimento, e uma maneira de trazer à nossa memória cívica a lembrança do seu contributo para os estudos bíblicos.

Nasceu em Évora no ano de 1553. Seguiu a vida religiosa entrando para o noviciado a 15 de Fevereiro de 1569 no Colégio do Espírito Santo dos Padres Jesuítas. Muito jovem, ali fez estudos de Filosofia e Teologia, alcançando na Universidade o bacharelato em Filosofia a 3 de Março de 1572. Todavia, em 1575, quando já professor de Artes no Colégio de Santo Antão de Lisboa, seguiu para o Colégio Romano de Roma a aprofundar os seus estudos. Talvez esta estadia na Cidade Eterna tenha infundido no seu espírito uns fumos de vaidade intelectual e de auto-estima. O que é certo é que, regressado a Portugal, teve uma crise psicológica e espiritual, que levou os superiores jesuítas a retardar-lhe a profissão. Humilhado, chegou a fugir para o convento dos franciscanos e tal foi a sua obstinação e resistência, que o Provincial dos Jesuítas se viu obrigado a recorrer a bulas papais para o tirar dali e o meter, como prófugo religioso, numa cela do Colégio do Espírito Santo. Depois, os superiores, como que querendo compensar aquela dura provação, pensaram enviá-lo de novo para Roma, mas, desta feita, foi ele próprio que, escrevendo ao

---

<sup>9</sup> No ano findo, só em França, deparamos com 7 títulos: Dominique BARTHÉLÉMY, *L'An Mil et la paix de Dieu*, Paris, 680; Claude CAROZZI; Huguette TAVIANI-CAROZZI, *La fin des temps. Terreur et prophéties au Moyen Age*, Paris, 19; Georges DUBY, *An Mil An 2000. Sur les traces de nos peurs*, Paris, 160; Sylvain GOUGGENHEIM, *Les fausses terreurs de l'an mil*, Paris, 232; Laurent THEIS, *Robert le pieu, le roi de l'an mil*, Paris, 276; André VAUCHEZ, *Saints, prophètes et visionnaires*, Paris; Eugen WEBER, *Apocalypses et Millénarismes*, Paris, 330. Em Portugal foi traduzido o livro de G. DUBY, *Ano 1000 Ano 2000. No rasto dos nossos medos*, Lisboa, 1997 e apareceu outro de José Eduardo FRANCO; J. Manuel FERNANDES, *O mito do Milénio*, Lisboa, 1999.

<sup>10</sup> Mons. José Filipe MENDEIROS, *As ciências Sagradas no primeiro meio século da Universidade de Évora*, Évora, 1963, 102-106. Separata da revista "Alvoradas".

Geral da Companhia de Jesus (2/XI/1585)<sup>11</sup>, conseguiu dispensar-se dessa aparente recompensa, que poderia ser interpretada como manobra sua para fugir à obediência. Assim, Brás Viegas pôde leccionar com proveito no Colégio de Coimbra Humanidades e Filosofia. Mais tarde, em 1589, o Visitador da Companhia, o célebre teólogo da *ciência média*, o P<sup>c</sup>. Pedro da Fonseca (†1599), que reconhecia as capacidades intelectuais do P<sup>c</sup>. Viegas e bem assim o seu profundo conhecimento das línguas bíblicas, nomeou-o professor de Sagrada Escritura na Universidade de Évora. Nesta nomeação foi censurado pelo próprio Geral da Companhia de Jesus, P<sup>c</sup>. Cláudio Aquaviva, que considerava Brás Viegas um apóstata da Companhia de Jesus. Posteriormente, ele mesmo havia de recomendar a publicação dos Comentários ao Apocalipse. Com efeito, a nomeação manteve-se, e Brás Viegas, com o seu comportamento subsequente, terá deixado satisfeito o Visitador e o Padre Geral. Manteve-se, todavia, o seu espírito rebelde e irritável dentro das observâncias jesuíticas, conforme narra o citado P<sup>c</sup>. Francisco Rodrigues e o confirma o cronista da Companhia<sup>12</sup>, mas, enquanto professor, Brás Viegas ganhou admiração de alunos e creditou-se como óptimo professor, produzindo obra notável.

Sucedeu como professor (1589-1597) ao famoso exegeta P<sup>c</sup>. Sebastião Barradas, S.J (†1615), na Cadeira de Sagrada Escritura da Universidade de Évora, onde se doutorou a 24/VII/1594 e professou solenemente a 24/IX/1595, vindo a falecer muito novo a 22/VIII/1599 no Colégio do Espírito Santo onde jaz sepultado. Foi um grande e substancioso pregador além de exegeta de notável craveira, como sublinha o referido cronista da Companhia. Se, por vezes causava problemas disciplinares aos superiores, não deixou de alardear a fama intelectual da Companhia, prestando relevantes serviços no campo dos estudos bíblicos ao tempo.

É conhecida a obra de Brás Viegas, sobretudo, no domínio da exegese bíblica, que foi o campo específico do seu estudo. Na verdade, uma só obra sua de carácter escriturístico foi impressa, que parece chegou mesmo a ser mandada traduzir para abexim pelo P<sup>c</sup>. Afonso Mendes, S.J, Patriarca da Etiópia, que também regeu a cadeira de Sagrada Escritura em Évora.

Trata-se precisamente da obra – *COMMENTARII//EXEGETICI//IN APOCALYPSIM//IOANNIS APOSTOLI//AVTORE//Blasio Viegas Lusitano Eborensi Societatis IESU, Doctore Theo-//logo, & publico sacrarum literarum in Eborensi eiusdem // Societatis Academia professore.//* (Vinheta com o monograma IHS)//Eboraë //Apud Emmanuelem de Lyra.//1601.// Trata-se dum precioso volume de 320x201mm. e 856 páginas. Esta obra póstuma, no espaço

<sup>11</sup> Francisco RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, II, 1, Porto, 1938, 402-403.

<sup>12</sup> António FRANCO, *Imagem da Virtude em o Noviciado da Companhia de Jesus do Real Collegio do Espírito Santo de Évora*, Lisboa, 1714, 857.



de 16 anos, desde 1601 a 1617, contou mais 10 edições, todas no estrangeiro: 1602: Leão de França e Veneza; 1603: Colónia; 1606: Leão, Paris; 1608: Veneza; 1614: Tours; 1615: Paris; 1617: Colónia, duas edições. Sabe-se também quanto o “*Doctor Eximius*”, o notabilíssimo Pe. Francisco Suarez, S.J (†1617), professor na Universidade de Coimbra, estimava este comentário bíblico. De resto, o extraordinário P<sup>c</sup>. António Vieira classificaria Brás Viegas como «Pai dos conceitos»<sup>13</sup>.

Traduziu ainda do italiano e também foi publicada em edição póstuma uma obra do P<sup>c</sup>. Vicente Bruno, jesuíta italiano: *Meditações sobre os Mistérios da Paixão, Ressurreição e Ascensão de Cristo N. Senhor, e Vinda do Espírito Sancto. Com Figuras e Profecias do Testamento Velho e Documentos tirados de cada Hum dos Passos do Evangelho. Recolhidos de diversos Sanctos Padres e outros Auctores pelo Padre Vicente Bruno Sacerdote da Companhia de IESU. Agora novamente traduzidas de lingoagem Italiana na Portuguesa, e acrescentadas com muytos lugares da sagrada Escritura pelo P. Bras Viegas da mesma Companhia, Doutor em Theologia, e Lente de Escritura na Universidade de Évora*, Lisboa, por Pedro Craesbeck, 1601. Teve ainda edições em Évora, 1678; Lisboa, 1832.

Nas bibliotecas de Évora e Lisboa encontram-se outros manuscritos, autênticas sebatas de aulas em que Brás Viegas comentava livros da Sagrada Escritura:

**Biblioteca Pública de Évora:** Códices 125, 1-3: *Victoria pro Messia*, 1591; 102-1-20, I: *In celebriores utriusque Testamenti visiones*; 102-1-20, II: *In Aggaeum*; 102-1-20, III: *In Jonam*.

**Biblioteca Nacional de Lisboa:** Códices 5765; 7675: *In Apocalypsim*, 1591; 2869, I: *In Apocalypsim, XII, 1 – Mulier amicta sole*; 3857: *Compilatio operum Dionysii Areopagitae*; 2850, III; 2860; 5216, I: *In Zachariam*, 1597; 2850; 5216, II: *In Aggaeum*; 2850, II: *In Jonam*, 1597; 2869, II; 5216, III: *Jonas, cap. II-IV*.

Fiquemo-nos, entretanto, no primeiro trabalho publicado de exegese bíblica, cujo estudo, por amável deferência e empréstimo do Prof. Doutor José Adriano de Carvalho, vamos fazer através da primeira edição latina de Évora, 1601.

Neste longo comentário ao mais difícil livro do Novo Testamento, Brás Viegas mostra-se fiel discípulo do grande mestre de Escritura P<sup>c</sup>. Sebastião Barradas, cuja metodologia aplica e cujas normas exegéticas segue. Os seus comentários, embora pretendendo ater-se à exegese literal da Sagrada Escritura, mostram grande preocupação com o sentido cristológico e eclesiológico, denotando também uma real propensão para aquilo que se pode chamar o

---

<sup>13</sup> José Maria de Queirós VELOSO, *A Universidade de Évora. Elementos para a sua História*, Lisboa, 1949, 146.

sentido moral ou tropológico. Quase tudo se vê em referência a Jesus Cristo e à Igreja para utilidade dos crentes. Todo este comentário se insere no contexto da exegese católica em frente da hermenêutica protestante, procurando, por isso, à luz da tradição patrística e de constantes citações dos Santos Padres, o célebre binómio da teologia católica pós-tridentina – *Bíblia e Tradição* –, mas também com recurso a autores contemporâneos, apresentar e realçar a doutrina da Igreja católica na sua luta contra o protestantismo. É evidente, portanto, o carácter apologético e anti-protestante, sendo Lutero várias vezes referido. Ficam, assim à partida, arredadas as especulações fantasmagóricas que seria lícito esperar do comentário a um livro desta natureza e bem assim as ideias apocalípticas que ele poderia inspirar.

O livro foi preparado pelo autor para ser impresso e, de facto, o texto propriamente dito é precedido da dedicatória ao Cardeal Odoardo Farnese, da aprovação elogiosa do jesuíta Fernando Rebelo, Chanceler da Universidade de Évora e dum meticuloso índice remissivo de 60 páginas a duas colunas não numeradas, organizado por temas alfabéticos. Por ele, é fácil constatar que os termos *Milenarismo* ou *Quilianismo* nem sequer aparecem no índice. O autor andava noutra onda.

Na dedicatória ao Cardeal, o próprio autor se refere ao cansaço e ao peso que os comentários ao Apocalipse lhe causaram, recordando a pesadíssima esfera de bronze que S. Jerónimo diz ter visto em Atenas junto da estátua de Minerva e em que os atletas experimentavam a sua força, mas que ele, pela fraqueza do corpo, mal conseguiria mover<sup>14</sup>.

O Pe. Fernando Rebelo, S.J., Chanceler da Universidade de Évora, louvava a obra e apresentava Brás Viegas como «*vir plane admirabilis ... omnibus Christiani Doctoris numeris absolutissimus*», acabando por reconhecer que, quer pregando, quer interpretando a Sagrada Escritura, ele viveu pouco para si e muito para os outros: «*sibi parum, nobis vero vixise multum*».

Antes da licenças dos Censores da Inquisição e do Provincial da Companhia, ao tempo, P<sup>o</sup>. Cristovão de Gouveia, como era costume da época, vem um engenhoso epigrama em verso latino do P<sup>o</sup>. Manuel Pimenta, S.J., louvando o autor da obra.

Nos seus comentários, em latim escurido e algo rebuscado, o autor segue a ordem dos capítulos do Apocalipse, consagrando alguns desenvolvimentos ou comentários a temas que lhe pareciam mais importantes. Estão nesse número o Cap. 12 sobre a Mulher vestida de sol e o Cap. 13 sobre o Anticristo. Fá-lo sempre, porém, escudado no parecer dos mestres consagrados da doutrina católica, entre os quais avulta Santo Agostinho. É a ele que recorre com mais frequência quando quer confirmar as suas opiniões, mas os Padres da

---

<sup>14</sup> HIERONYMUS, *Commentarii in prophetas minores: In Zachariam*, Lib. 3, Cap. 12.

Igreja e escritores eclesiásticos antigos são a panóplia mais constante da sua armadura exegética.

Quanto ao Cap. 20, ficamos com a ideia de que ele não atraiu sobremaneira o autor, uma vez que todo o comentário é breve e a imagem forte da visão não parece ter impressionado o comentarista. Há apenas o *commentarium unicum exegeticum*, pp. 815-831, em três secções nas quais se pretende expor o sentido literal: *literalis sensus traditur*.

Antes de mais, na secção primeira, desde logo se afirma, com base na autoridade dos Padres (Santo Agostinho – *De civitate Dei*, Lib. 20, Cap. 7), que o Anjo que desce com a cadeia é Jesus Cristo. Depois, veja-se a explicação rápida do número mil, também ela baseada na explicação de André César e na autoridade de Santo Agostinho e S. Gregório Magno: «*totum tempus, quod a morte Christi usque ad adventum Antichristi decurrit*». Não deixa, todavia, de advertir que o número milenário é número de perfeição e totalidade, a plenitude do tempo, e mais uma vez aproveita para citar Santo Agostinho.

Quanto à libertação do Demónio «por algum tempo» – *modico tempore* –, v. 3, reduz-a a três anos e meio, enquanto tempo breve, metade da eternidade que é indicada pelo número 7, portanto, quarenta e dois meses, mil duzentos e sessenta dias. Não podemos esquecer que uma das características da exegese judaica era a matemática sagrada, a gematria teológica, explicitada por números simbólicos. O tempo da perseguição diabólica será o tempo da Igreja, que decorre entre o Pentecostes e a Parusia (cfr. Dan. 7,25; 8,14; Apoc. 11,2-3; 12,6) durante o qual, porém, o Demónio só poderá fazer mal àqueles que, por culpa própria, se deixarem agarrar por ele, tal como as pessoas que, imprudentemente, se deixam ferrar por cão ou leão presos.

Claramente distingue os mil anos do reinado dos santos com Cristo, dos mil anos em que o Demónio estará preso e depois dos quais pode reinar, remetendo para uma mais alargada análise na secção seguinte.

Neste contexto, rebate a interpretação grosseira dos Quiliastas, entre os quais se contaram o herege Cerinto, Caio e talvez Papias de Hierápoles<sup>15</sup>. Esses, segundo Eusébio de Cesareia e S. Jerónimo, entendiam o Reino de Cristo como um tempo de prazeres carnis: «*in terra in omnibus carnis deliciis regnaturum*».

Com a libertação do Demónio, passa a discorrer sobre a batalha de Gog e Magog. A respeito destas figuras simbólicas do profeta Ezequiel, 38-39, torna a citar escritores eclesiásticos (Eusébio, Jerónimo, Agostinho, Ambrósio)

---

<sup>15</sup> Além de outros escritores, cita sobretudo Eusébio de Cesareia, *Historia ecclesiastica*, Lib. 3, cap. 28 e cap. 39 e S. Jerónimo, *De viris illustribus*, cap. 18. Mas aqui, é evidente que o Papias de que se fala é o bispo de Hierápoles e não de Jerusalém, como erradamente parece indicar o texto abreviado do nosso autor ao escrever: “*Eundem errorem plerique tribuunt Papias Hierosol. Episc.*”! Chegamos a surpreender mais o conhecimento dos Padres e escritores que cita do que propriamente a exegese que faz. Vê-se que há uma permanente preocupação de tudo confirmar pela autoridade da tradição eclesiástica.

e, com S. Jerónimo, identifica-os com o Diabo e seus anjos a lutar com Miguel e os anjos bons. Aqui, porém, com S. Jerónimo aplica os seus conhecimentos linguísticos de hebraico, e diz que Gog significa “tecto” e Magog “do tecto” e introduz a questão da identificação histórica de Gog e Magog com os bárbaros godos ou scítias, isto é, os povos descendentes de Jafet, que vivem a norte, como mostra a «Tábua dos Povos» no Livro do Génesise (Gn. 10,2). Diz que embora o exército de Magog abarque todos os inimigos de Deus e da Igreja, nomeiam-se de modo particular as gentes de Magog por serem as mais ferozes e bárbaras: *«quia ferociores sunt, et supra modum barbarae et immanes, atque adeo in illis precipuum exercitus Antichristi robur positum erit»*.

Admitindo, pois, tal identificação, diz tratar-se duma figura literária de sinédoque, em que se toma a parte pelo todo: *«Itaque per synecdochen accepta parte pro toto universus Antichristi exercitus ex Gog, et Magog conflatus dicitur, et bellum movere adversus castra Sanctorum, et civitatem dilectam, hoc est, Ecclesiam»*.

E a primeira secção termina sem qualquer alusão ao fim do mundo ou a desgraças apocalípticas.

A segunda secção retoma alguns pontos mais difíceis do contexto *Contextus percurritur, et quedam in eo difficiliora explicantur*, particularmente o tema dos mil anos, sem, todavia, algo acrescentar digno de nota.

Na realidade, em todo o Comentário ao Apocalipse o que mais prende a atenção do exegeta é o tema do Anticristo. Por isso o estuda «per longum et latius» no comentário do cap. 13: *«Commentarium secundum exegeticum. De Antichristo»*, pp. 721-742. Há em todo o comentário como que uma preocupação de estilo escolástico através do uso da partícula interrogativa *UTRUM* com que se introduzem 16 questões e, entre elas, o problema dos sinais e prodígios que o Demónio, sob a capa do Anticristo, fará aparecer. Aí, sim, surge o tema milenarista, se bem que a palavra não apareça. Mais uma vez recorre aos escritos dos Padres da Igreja e a outros escritores eclesiásticos. Mas também aqui a resposta é evasiva, até porque «o Anticristo é o verdadeiro homem do futuro» e não o Demónio oculto sob um corpo fantástico e aparente *«Daemonem sub phantastico, et apparente corpore occultatum»*. Na realidade, para ele, venha o que vier, nem prodígios nem perseguições, nada poderá destruir o vigor da Igreja de Jesus Cristo: *«numquam tamen Christi Ecclesia, fidesque ac religio labeffectari poterunt»* (p. 734). Afinal, a prisão e agrilhoamento do Demónio consiste, segundo S. Agostinho<sup>16</sup>, em impedir que ele exerça toda a sua violência contra os santos e fiéis de Deus: *«Alligatio Diaboli est non permitti exercere totam tentaionem, quam potest, vel vi, vel dolo, ad seducendum homines...»* (p- 734).

---

<sup>16</sup> AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, Lib. 20, cap. 8.

**CONCLUSÃO** – Na extensão dum trabalho da natureza do *Comentário ao Apocalipse* do P<sup>o</sup>. Brás Viegas, quisemos apenas, por ocasião do centenário da sua morte, lembrar o homem e a sua obra, sobretudo na perspectiva do Milenarismo, em que, aliás, ele não embarca. Este comentário é, sem dúvida, uma obra notável para o tempo. Insere-se numa exegese muito realista, cheia de erudição no campo da patrologia e da literatura eclesiástica, com evidente preocupação apologética na defesa da doutrina católica e da Igreja, fazendo aparecer as notas características da teologia bíblica da Contra-reforma. É evidente que este tipo de exegese está muito longe da nossa exegese moderna em que se segue o método da crítica literária e histórica, onde o sentido literal gramatical e contextual está primeiro. Por isso, os comentários do P<sup>o</sup>. Brás Viegas podem deixar insatisfeito e desiludido qualquer um daqueles que se habituaram à exigência e fecundidade dos estudos bíblicos modernos, mas que não devem deixar de reconhecer os méritos que a obra teve no seu tempo.

Geraldo J. A. Coelho Dias, OSB/FLUP

**Abstract:**

*On the year we commemorate the four hundredth anniversary of Brás Viegas, S. J. death, it is the purpose of this text to comment on and point out the importance of the *Commentarii Exegetici in Apocalypsim* (Évora. 1603), drawing attention to some of the characteristics which made it a well known work throughout Europe.*



# La pluma de Dios. María de Ágreda y la escritura autorizada

## El tiempo de una osadía

En una sociedad como la de los siglos XVI y XVII, en la que las mujeres tuvieron tan restringidas las oportunidades para expresarse, el convento se ha considerado como un espacio regido por los actos de control que ordenaban sus vidas, pero también como un ámbito donde desarrollar ciertas formas de libertad<sup>1</sup>. Si bien, entrañaba un modo de vida que, no conviene eludirlo, estaba sujeto a las constrictiones establecidas por la fe, éstas también para el resto, y por la autoridad de un varón, el confesor, el "Dios visible" según lo llamaba María de Orozco<sup>2</sup>. En lo que concierne al tema de este trabajo, el convento fue, en efecto, uno de los principales refugios de la escritura femenina<sup>3</sup>.

El de María de Ágreda, sobre el que aquí me voy a detener, no es ni mucho menos un caso aislado, sino uno más en la larga cadena eslabonada por cuantas mujeres escribieron en aquellos días desde su propia experiencia. Aunque la escritura pudiera parecer uno de los instrumentos de comunicación menos obvios para una mujer de entonces, sin embargo no fue así, y, de hecho, fueron muchas las que usaron de la pluma para hacerse oír y crear genealogía. Al hacerlo componían un gesto que en sí mismo entrañaba la apropiación de una prerrogativa normalmente masculina, de ahí que el mandato divino fuera la principal instancia legitimadora, mucho más cuando se aventuraban por las intrincadas veredas del discurso místico. Éste, como ha expuesto Michel de Certeau, en cuanto es "espiritual", "no se acredita por ser la glosa de proposiciones tenidas como verdaderas [...] ni de ser enunciado a título de una posición de autoridad (la cátedra

---

1 Ángela MUNOZ FERNÁNDEZ, *Acciones e intenciones de mujeres. Vida religiosa de las madrileñas (ss. XV-XVI)*, Madrid, 1995, 15-16.

2 Isabel BARBEITO CARNEIRO, *María de Orozco (1635-1709)*, Madrid, 1997, 37.

3 Para comprobarlo basta con echar un vistazo a la larga nómina que podemos encontrar en obras clásicas como las de Manuel SERRANO Y SANZ, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, Madrid, 1903 (reimp. Madrid, 1975); y Juan PÉREZ DE GUZMÁN Y GALLO, *Bajo los Austrias. La mujer española en la Minerva castellana*, Madrid, 1923. Más recientemente y de manera específica para las escritoras religiosas: M. Victoria TRIVIÑO, *Escritoras clarisas españolas. Antología*, Madrid, 1992; y el sustancioso estudio de Isabelle POUTRIN, *La voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne Moderne*, Madrid, 1995.

del profesor, del predicador o del especialista)", sino porque "se produce en el lugar mismo donde habla el Locutor, el Espíritu, el que habla", de manera que solamente "se autoriza por el ser lugar de una enunciación inspirada, designada también con el término de experiencia"<sup>4</sup>. El pacto entre la voz solemne y la pluma mundana sellaba así la principal condición de posibilidad de la escritura espiritual femenina, y ésta venía a dar perdurabilidad y transcendencia a la palabra de mujer, originalmente oral, cotidiana, íntima y personal.

La conquista pública de la escritura por las mujeres tuvo su primordial punto de inflexión en la figura de Teresa de Ávila, ya no solamente por la ejemplaridad de su propio testimonio, sino también por la importancia de sus obras y por su instalación como discurso social mediante la difusión tipográfica a partir de 1588. La monja abulense actuó como modelo para otras tomas femeninas de la palabra escrita que se fueron sucediendo, con mayor intensidad que antes, a partir de los años ochenta del siglo XVI y a lo largo del Seiscientos<sup>5</sup>, al punto de que en los albores de este siglo, en 1620, Francesco Agostino della Chiesa llegó a decir, en su obra *Theatro delle donne letterate*, que España era uno de los países de la Cristiandad con mayor número de mujeres estudiando letras<sup>6</sup>.

### La voz, el confesor y la pluma

Nacida en Ágreda a comienzos del siglo XVII, el 2 de abril de 1602, y muerta allí sesenta y tres años después, el 24 de mayo de 1665, sin haber pisado más suelos que los de la villa soriana, María se nos presenta como una persona verdaderamente interesada en la función comunicativa de la escritura y en el valor de ésta como extensión del desgarramiento espiritual y físico que encuadra toda vivencia mística. De todos modos, es poco lo que dice respecto al tiempo y a las circunstancias de su ingreso en el mundo de la cultura escrita, aunque en eso no hace más que corroborar un gesto señalado también en otras autobiografías y vidas

<sup>4</sup> Michel de CERTEAU, *La fábula mística, siglos XVI-XVII*, México, 1993 (orig. 1982), 212.

<sup>5</sup> Así, Estefanía de la Encarnación apunta en su *Vida* que tuvo una revelación de Teresa en la que ésta le dio su pluma para que escribiese. Cfr. *La vida de soror Estefanía de la Encarnación, monja professa en el monasterio de religiosass franciscas de Nuestra Madre Santa Clara en esta villa de Lerma*, 1631, Madrid, Mss. 7459, fol. 141v.

<sup>6</sup> Cita Lola LUNA, *Las escritoras en la "Bibliotheca" de Nicolás Antonio*, in L. LUNA, *Leyendo como una mujer la imagen de la Mujer*, Barcelona, 1996, 105. Además de esta obra, para el florecimiento de la escritura de mujeres en los siglos de Oro véase Isabel BARBEITO CARNEIRO, *Mujeres del Madrid barroco. Voces testimoniales*, Madrid, 1995; Nieves BARANDA, "Por ser de mano femenil la rima": de la mujer escritora a sus lectores, in *Bulletín Hispanique*, 100, 2, 1998, 449-473; y María del Mar GRAÑA CID, *Palabra escrita y experiencia femenina en el siglo XVI*, in Antonio CASTILLO GÓMEZ (comp.), *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Barcelona, 1999, 211-242.



espirituales más o menos coetáneas, ya fuera la de Teresa de Ávila<sup>7</sup> o la de Clara Steiger<sup>8</sup>. Por el contrario, como también era práctica habitual, María no pierde detalle en anotar sus continuas visiones y arrobamientos, en los que ella depositó el germen de esa sabiduría del alma que tanta fama le procuró.

Hija de Francisco Coronel y Catalina de Arana, hidalgos piadosos, cabe pensar que sus primeros pasos en el aprendizaje de la lectura y de la escritura los diera en el marco familiar, puede que de la mano de su madre, como Teresa de Ávila. De ella conocemos que "sabía un poco leer, con que se consolaba y lloraba tiernamente, porque era inclinada a libros espirituales y a oír sermones"<sup>9</sup>. Después pudo perfeccionarlo en el convento fundado por la madre, donde ingresó a los dieciséis años y profesó el día 2 de febrero de 1620, pues, a diferencia de las legas, era norma común que las monjas profesas aprendieran, en caso de no saber, a escribir, leer y cantar en latín. En el convento, las mujeres dispusieron del tiempo y la oportunidad de leer, por lo que muchas de las más cultas y formadas eran justamente monjas<sup>10</sup>.

Al tomar la pluma, María de Ágreda lo hace legitimando dicho acto por el conocido *topos* del mandato divino. Éste servía como estrategia para autorizar la toma de la palabra en un campo de producción simbólica hegemonizado por los hombres de la Iglesia, ya que si el decir femenino podía ser motivo de desprecio y desconsideración, no cabía esperar lo mismo cuando la mujer se presentaba como la pluma a través de la cual escribían Dios o la Virgen, o, en expresión de Estefanía de la Encarnación, como el arcaduz que había canalizado las aguas de la revelación<sup>11</sup>. El mandato divino introduce una instancia superior a la autoridad masculina clerical<sup>12</sup>, al tiempo que exonera a la mujer de la "ignorancia" que socialmente se le atribuye y establece la ruptura de la misma "con tanta eminencia y alteza como podía el hombre más consumado en ellas", según dijo de María de Ágreda su confesor fray Andrés de Fuenmayor:

<sup>7</sup> Rosa ROSSI, *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, Barcelona, 1997 (orig. 1983), 30-32.

<sup>8</sup> Gabi JANCKE-LEUTSZCH, *Clara Staiger, la priora*, in Giulia CALVI (ed.), *La mujer barroca*, Madrid, Madrid, 1995 (orig. 1992), 115.

<sup>9</sup> Consolación BARANDA, *Introducción*, in María de Jesús de Ágreda, *Correspondencia con Felipe IV. Religión y razón de Estado*, Madrid, 1991, 17.

<sup>10</sup> M. Dolores PÉREZ BALTASAR, *Saber y creación literaria: los claustros femeninos en la Edad Moderna*, in *Cuadernos de Historia Moderna*, 20, 1998, 129-143.

<sup>11</sup> M. Victoria TRIVIÑO, *Escritoras clarisas*, ed. cit., p. 187; Isabel BARBEITO CARNEIRO, *Por qué escribieron las mujeres en el Siglo de Oro?*, in *Cuadernos de Historia Moderna*, 19, 1997, 189.

<sup>12</sup> Isabelle POUTRIN, *La voile et la plume*, ed. cit., 144.

Sabe que la dicha Madre sor María de Jesús tuvo ciencia infusa sobrenaturalmente, en grado superior y eminente; y esto lo sabe por la esperiencia que dicho testigo ha tenido tratando de diversas materias con la dicha Madre, pues constandole que nunca havia estudiado letras, le oyo muchas veces hablar en todo género de ciencias, con tanta eminencia y alteza como podia el hombre mas consumado en ellas. En la Philosophia hablaba de sus principios, composicion, de la naturaleza de los cuerpos elementales y mistos y sus propiedades. En la Astronomia, la magnitud de los cielos, astros y planetas; de su sitio, distancias, grandeza, movimientos y fluxos. En Cosmografia, de la division, descripcion de la tierra, la diferencia de naciones que cada una parte contiene; sus propiedades, costumbres y leyes con que se gobiernan. En la Mathematica, de las dimensiones y figuras. En la Arismetica, de sus principios y reglas, las que executaba con grande facilidad y primor<sup>13</sup>.

La "sabia ignorancia" introduce una forma de *captatio benevolentiae* y la gracia divina interviene "como fuente de autorización para las mujeres en un contexto de tensión en las relaciones sociales entre los sexos"<sup>14</sup>. Así, cuando se decide a poner por escrito la *Mística ciudad de Dios* lo hace declinando toda voluntad y situando ésta en la elección que Dios había hecho de su persona: "El mismo Señor sabe por qué y para qué a mí, la más vil criatura, me despertó, llamó y levantó, me dispuso y encaminó, me obligó y me compelió, a que escriba de su digna Madre, Reina y Señora nuestra" (MCD. 1. Int.3)<sup>15</sup>. Dicha circunstancia se la hace ver igualmente a Felipe IV en sendas cartas. Una del 14 de junio de 1645:

Yo temo ser molesta a V. M. y el desacierto en lo que escribo, por ser mujer ignorante y hacerlo sin consejo humano;

y la otra del 7 de noviembre de 1653:

---

<sup>13</sup> Cfr. Manuel SERRANO Y SANZ, *Apuntes para una biblioteca, ed. cit.*, Tomo I, Segunda parte (BAE, 269), 578.

<sup>14</sup> Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Acciones e intenciones, ed. cit.*, 147.

<sup>15</sup> En las citas tomadas de esta obra sigo la edición de Celestino Solaguren, Sor María de Jesús de ÁGREDA, *Mística ciudad de Dios. Vida de María*, Madrid, 1970 (reimp. 1982). Abreviaré las mismas con las siglas MCD seguidas de los datos de localización del pasaje según la estructura de la obra (parte, libro, capítulo y/o parágrafo).

Confieso a V. M. con verdad que la voluntad que profeso a V. M. y el deseo de su salvación me ha rendido a lo que jamás pude, de dar doctrinas a personas superiores; porque es ajeno a mujeres y muy propio el oírlas, y yo me juzgara por reprehensible y audaz si no precediera el obsequio a la obediencia de V.M., y las repetidas experiencias con que el real pecho de V. M. tolera y oye a la más ignorante de las criaturas<sup>16</sup>.

Tiempo atrás, en 1524, la alumbrada Isabel de la Cruz había confesado también que era todo un error "entrometerse esta declarante seyendo muger a hablar en cosas de la sagrada escriptura"<sup>17</sup>, corroborando así las prevenciones con las que se efectuaron cada una de las palabras de mujer, sobre todo, insisto, si las mismas abordaban las cuestiones que la Iglesia había reservado para el juicio de sus ministros varones. Retornando al texto "De la razón de escribirla y otras advertencias para esto", es decir la introducción a la primera parte de la *Mística ciudad de Dios*, María de Ágreda vuelve a insistir en la ignorancia y flaqueza de la condición femenina en tiempos en los que la Iglesia "está abundante de maestros y varones doctísimos", argumentando que la única disculpa posible para tal atrevimiento estaba en la superior procedencia de las "cosas divinas y sobrenaturales" que se dispuso a escribir:

Quien llegare a entender -si por dicha lo entendiere alguno- que una mujer simple, por su condición la misma ignorancia y flaqueza y por sus culpas más indigna; en estos últimos siglos, cuando la santa Iglesia nuestra madre está tan abundante de maestros y varones doctísimos, tan rica de la doctrina de los santos padres y doctores sagrados; y en ocasión tan importuna, cuando debajo del santo celo de las personas prudentes y sabias se hallan las que siguen vida espiritual turbadas y mareadas y este camino mirado del mundo como sospechoso y el más peligroso de todos los de la vida cristiana; pues quien en tal coyuntura considerare a secas y sin otra atención que una mujer como yo se atreve y determina a escribir cosas divinas y sobrenaturales, no me causara admiración si luego me condenare por más que audaz, liviana y presuntuosa; si no es que en la misma obra y su conato halle encerrada la disculpa, pues hay cosas tan

---

<sup>16</sup> En éstas me atengo a la edición de Carlos SECO SERRANO, *Cartas de sor Maria de Ágreda y de Felipe IV*, in *Epistolario español*, IV y V, Madrid, 1958 (BAE, 108-109).

<sup>17</sup> Madrid, Archivo Histórico Nacional. *Inquisición*. Leg. 106, exp. 5, fól. 112v.

altas y superiores para nuestros deseos y tan desiguales a las fuerzas humanas que el emprenderlas o nace de falta de juicio o se mueve con virtud de otra causa mayor y más poderosa (MCD. 1. Int.1).

Junto a lo que de retóricas puedan tener palabras de este porte, las mismas enuncian la general situación de inferioridad de la mujer del Barroco. Por ello que María de Ágreda acuda constantemente: por un lado, a la disculpa de la ignorancia y de la flaqueza; y por otro, al origen extraordinario y revelado de cuanto sale de su pluma. Ante la inaccesibilidad de la voz solemne, cuyos juicios y pensamientos "se levantan sobre los nuestros como el cielo dista de la tierra" sin que nadie conozca "su sentido ni en sus obras le puede dar consejo", a ella no le cabe más que obedecer el mandato de Dios y dejar que éste se exprese por medio de su mano:

Un día de la Presentación de María santísima en el templo me dijo Su Magestad: Esposa mía, muchos misterios hay en mi Iglesia militante manifiestos de mi Madre y de los santos, pero muchos están ocultos, y más los interiores y secretos, que quiero manifestarlos y que tú los escribas como fueres enseñada, y en especial de María purísima. Yo te los declararé y mostraré, que por los ocultos juicios de mi sabiduría los he tenido reservados, porque no era el tiempo conveniente ni oportuno a mi providencia; ahora lo es, y mi voluntad que los escribas; obedece, alma (MCD. 1. Int. 10).

Al igual que en la producción escrita de otras muchas mujeres, el mandato constituye una de las formas más habituales de acreditar el discurso femenino y de encontrar "una fuente de autorización y de fuerza que le permita [a la mujer] saltar las mediaciones mundanas"<sup>18</sup>. Dios es el verdadero y único autor de una obra en la que ella solamente se ha puesto a su servicio como "la esclava más párvula e inútil de la Iglesia [...] para que con admiración seas conocido por todopoderoso y autor de esta obra, tanto más cuanto el instrumento es más vil y flaco" (MCD. 1. I. 1.1); obedeciendo los designios reiterados de la voz – "Repetía siempre el Señor ser ésta su voluntad y me consolaba por sí y por los santos ángeles y me amonestaba a que obedeciese" (MCD.1. Int. 6) –, a los que ella no podía sustraerse, sino dejarse arrojar por ellos: "[...] era voluntad de Altísimo que escribiese la Vida de su purísima Madre y Señora nuestra" (MCD.1. Int. 8). Vemos cómo es la intervención

---

<sup>18</sup> Diana SARTORI, *Por qué Teresa*, in DIÓTIMA, *Traer al mundo el mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*, Barcelona, 1996, 53.

de Dios la que legitima la toma de la pluma, así como las distintas etapas del proceso de escritura. Esa voz se deja sentir rítmicamente para vencer la "tartamudez y enmudecimiento" de la lengua humana y para alentar el vuelo de la pluma autora. En las introducciones a la segunda y tercera parte de la *Mística ciudad de Dios* es también la voz del Altísimo la que autoriza el acto de la escritura y la que ayuda a María de Ágreda a superar la temeridad que siente al internarse por un campo tan ajeno a la capacidad de las mujeres como el de la teología mariana:

[...] por lo que quise para consuelo mío saber de nuevo si lo escrito era del beneplácito del Altísimo y si me mandaba continuar o suspender esta obra tan superior a mi insuficiencia; a esta proposición me respondió el Señor: Bien has escrito y ha sido de nuestro beneplácito, pero queremos entendas que, para manifestar los misterios y altísimos sacramentos que encierra lo restante de la vida de nuestra única y dilecta Esposa, Madre de nuestro Unigénito, necesitas de nueva y mayor disposición (MCD. 2. Int. 1).

Esa nueva disposición no es otra que el abandono de todo arraigo material y la entrega al espíritu, de tal forma que la dimensión mística representa uno de los pilares de la escritura de la monja de Ágreda: "Queremos que mueras del todo a lo imperfecto y visible y vivas según el espíritu, que renuncies todas las operaciones de criatura terrena y sus costumbres y que sean de ángel, con mayor pureza y conformidad a lo que has de entender y escribir" (MCD. 2. Int. 1). Los arrobamientos se trasladan del cuerpo físico al de la escritura, y ésta se presenta atravesada por las tensiones entre la carne y el espíritu propias del misticismo: "Sentía en este conflicto una fuerte rémora que me detenía, una cobardía que me aterraba; y con esta trubación se me hacía más creíble el concepto de que yo no era idónea para tratar cosas tan altas, y más siendo ellas tan ajenas de la condición y profesión de mujeres" (MCD. 2. Int. 2). Dudas en las que aflora la voz del demonio y que, de facto, denotan las vacilaciones de la mujer ante el reto de convertir sus reflexiones y debates internos en un ejercicio de escritura en una época y en un ambiente, el religioso, donde la voz femenina estaba prácticamente silenciada. Tan es así que ella confiesa escribir no como maestra sino como discípula, "no para enseñar sino para aprender, que ya se han de callar por oficio las mujeres en la Iglesia santa y oír a los maestros" (MCD. 1. Int. 14).

En ese contexto, solamente la revelación podía legitimar la toma escrita de la palabra. La autorización divina ofrecía la oportunidad de transgredir la

segregación impuesta por el sistema de géneros porque, como se ha dicho en relación a *El libro del conorte* de Juana de la Cruz, "Dios introduce la noción de la indiferencia divina ante los papeles sexuales, declarando que le importa poco que sea una mujer quien escriba sus santas palabras"<sup>19</sup>. La abundancia de estas mediaciones convierte a las mujeres en intérpretes privilegiados de los designios sobrenaturales. María de Ágreda confiesa que esas visiones acaecieron especialmente en dos ocasiones de su vida: la primera, cuando era niña; y la segunda, al tiempo de ponerse a escribir la *Mística ciudad de Dios*. Así lo expone en sus *Tratados autobiográficos*: "Dos veces me ha dado la Divina Majestad luz y conocimiento de todo lo criado: la primera, a las primeras operaciones del discurrir; la segunda, cuando me dispusieron con ciencia infusa para escribir la vida de la Reina del cielo María Santísima"<sup>20</sup>. Respecto a otra de sus obras, la *Escala para subir a la perfección*, ella misma reconoce que el origen estuvo en una revelación: "Hízome el Señor una merced muy grande en una visión imaginaria. Púsome Su Majestad al pie de una bellissima escala, y mostróme había de subir por ella"; siendo esa la fuerza que finalmente le hizo coger la pluma para no desobedecer la llamada de Dios: "Bien sabe Su Majestad que si conforme mi dictamen y deseo se hubiera esto de gobernar, ni yo escribiera ni de ello hablara, sino lo forzoso para la seguridad; pero por la obediencia yo me sacrifico al Señor, y por su amor sólo hago esto"<sup>21</sup>. Por otra parte, José Ximénez de Samaniego, uno de sus biógrafos, dijo también que el motivo que le llevó a escribir las *Segundas leyes de la esposa* "fue una voz que oyó en lo superior de su alma"<sup>22</sup>.

Junto al mandato de Dios, el del confesor es otro de los argumentos validatorios de la escritura de las religiosas, ya que la obediencia a un padre superior estaba considerada como la piedra de toque de la humildad<sup>23</sup>. La misma María de Ágreda lo advierte en una de sus misivas cuando manifiesta que, tras la muerte de fray Francisco Andrés de la Torre, se sentía atrapada en el silencio por el temor que le producía hablar y comunicar sin el acuerdo del confesor:

Señor, mío, después que murió el padre fray Francisco Andrés de la

<sup>19</sup> Ronald E. SURTZ, *La guitarra de Dios. Género, poder y autoridad en el mundo visionario de la madre Juana de la Cruz (1481-1534)*, Madrid, 1997 (orig. 1990), 148.

<sup>20</sup> *Tratados autobiográficos de la madre Ágreda*, en *Epistolario español*, ed. cit., V, 227.

<sup>21</sup> *Escala para subir a la perfección*, in *Epistolario español*, ed. cit., V, 386; *Escala para subir a la perfección y aprovechar en el camino de la virtud*. Madrid, Ms. 2322, fols. 1r y 56r.

<sup>22</sup> José XIMÉNEZ DE SAMANIEGO, *Vida de sor María de Ágreda narrada por el padre...*, como "Prólogo Galeato" a *la Mística ciudad de Dios*, in *Epistolario español*, ed. cit., V, 330.

<sup>23</sup> Isabelle POUTRIN, *La voile et la plume*, ed. cit., 119.

Torre estoy sola y sin comunicar a nadie, y por esta causa no he dicho a V. M. cosa superior ni inferior de las que se me han ofrecido, como solía, porque el no estar aprobado por la obediencia ni ordenármelo ella, como lo hacía el padre fray Francisco Andrés, me acobarda (4-6-1649).

La mediación del confesor puede ser vista como una garantía de posibilidad de la palabra de mujer<sup>24</sup>; pero al mismo tiempo como parte de una estrategia disciplinante. Al constituirse en texto, la experiencia interior adquiere una dimensión externa, es decir una materialidad sobre la que es posible imponer el control y normalizarla. En el caso de María de Ágreda, los distintos confesores intervinieron en todo momento controlando el desarrollo de la escritura. Por consejo/mandato de uno de ellos quemó el manuscrito con la primera versión de la *Mística ciudad de Dios*, amén de otros escritos:

[...] y por consejo de un confesor que me asistía en ausencia del principal que me gobernaba, quemé todos los papeles y otros muchos, así de esta sagrada Historia como de otras materias graves y misteriosas; porque me dijo que las mujeres no habían de escribir en la santa Iglesia" (MCD.I. Int. 19);

pero idénticas razones, las reconvenciones de los prelados y del confesor habitual, fueron las que le llevaron de nuevo a coger la pluma para escribir la vida de la Virgen haciéndolo en todo momento conforme a los dictados y al mandato del superior espiritual:

[...] y como ignorante mujer he buscado siempre este norte, porque es obligación registrar todas las cosas, aunque parezcan más altas y sin sospecha, con los padres espirituales y no tenerlas por ciertas y seguras hasta la aprobación de los maestros y ministros de la Iglesia santa. Todo esto he procurado hacer en la dirección de mi alma, y más en este intento de escribir la Vida de la Reina del cielo (MCD.I. Int. 11).

---

24 Danielle REGNIER-BOHLER, *Voces literarias, voces místicas*, in G. DUBY y M. PERROT (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente*, 2, *La Edad Media*, Madrid, 1992 (orig. 1990), 496.

El errar yo es posible y consiguiente a mujer ignorante, pero no en obedecer, ni tampoco será voluntad; y así me remito y sujeto a quien me guía y a la corrección de la santa Iglesia católica, a cuyos ministros acudiré en cualquiera dificultad; y quiero que mi prelado, maestro y confesor sea testigo y censor de esta doctrina que recibo y también juez vigilante y severo de cómo la pongo por obra o falta en el cumplimiento de ella y de mis obligaciones medidas por este beneficio" (MCD.1. Int. 14)

A menudo la toma de la escritura se define estrechamente conectada a la palabra hablada, como si fuera su extensión material. En la producción de María de Ágreda, esta interrelación entre lo oral y lo escrito se enuncia en torno a dos coordenadas. Una, la consideración de la escritura como un instrumento que otorga consistencia material a la voz solemne: "[...] añadiendo el mandarme muchas veces que como los entendía los escribiese y que Su Majestad me los dictaría y enseñaría" (MCD.1. Int. 7). Y la otra, por la vinculación de algunos de sus escritos con las predicaciones y sermones que escuchaba, según anotamos en otras muestras de su correspondencia con el rey:

Esta carta me pongo a escribir acabando de oír en la misa el Evangelio de la mujer cananea, y como nunca faltan de mi memoria los trabajos de esta Monarquía, y los que combaten el real corazón de V.M., me he enternecido viendo la fe de esta mujer y la benignidad de nuestro Redentor (11-3-1650).

En el Evangelio que se canta la Pascua del Espíritu Santo reparé en unas palabras que me vivificaron el alma. Dijo el Señor: "Si alguno me amare, observará mis sermones, y mi Padre le amará y vendremos a él, y haremos mansión de asiento cerca dél" (2-6-1651).

El día de Todos Santos se conmovió mi atención y memoria de V.M. con el Evangelio que tiene la santa Iglesia para su festividad [...] (7-11-1653).

En particular, insiste en ello en las misivas posteriores a 1648, cuando se apunta un giro en el tenor de las mismas coincidiendo con la muerte del primer confesor, fray Francisco Andrés de la Torre. Entonces evoluciona hacia un estilo



más elaborado, literario y metafórico, a la vez que la materia epistolar abunda más en asuntos doctrinales, de modo que su escritura pasa a ser la transposición de lo oído<sup>25</sup>. Un rasgo que define otras experiencias de escritura femenina donde el escrito vino a ser como la punta del iceberg formado por la relación entre la autora y otro u otros sujetos, aparte de una actividad fuertemente marcada por el peso de lo oral en la cultura femenina<sup>26</sup>.

### **Autoría, constitución y avatares de la "Mística ciudad de Dios"**

Prueba de las zozobras con las que vive (y padece) la relación con la escritura es el conflicto de autoría que reflejan sus escritos y del que da cuenta en sus cartas de manera más coloquial. En éstas, tan pronto la vemos defender su responsabilidad:

Yo clamaré a la divina misericordia dé a V.M. abundante luz para que en todo conozca el mayor agrado del Altísimo y lo ejecute; y para esto enviaré a V.M. el papel que ofrecí escribirla de la muerte de Su Alteza, sobre que he entendido las cosas que V.M. verá en él y me parecen dignas de atención [...] (s.f., diciembre 1646?).

Después de mi enfermedad, vinieron de parte de la Inquisición a ordenarme que declarase si una letanía de Nuestra Señora (que ya creo la ha visto V.M.) la había hecho yo; respondí que sí, y declaré y comenté algunos versos, los más dificultosos de ella, y me examinaron de otros sucesos que tuve en mis principios [...]. De la historia de la Reina del cielo no han dicho nada; no lo deben de saber. Hasta que se aquiete esta tormenta mejor está oculta" (18-2-1650);

como se descarga de ella atribuyendo todo el mérito a la voz autora:

Yo tengo en esta obra tan poca parte, como Vuestra Majestad habrá visto

---

<sup>25</sup> Consolación BARANDA, *Introducción*, ed. cit., 39-42.

<sup>26</sup> Giulia Calvi, *Introducción*, in G. Calvi (ed.), *La mujer del barroca*, ed. cit., 12.

en ella; con que remito al perfeccionarla a su legítima autora (23-7-1646).

Nuevamente apuntan los argumentos que, según estamos viendo, fundamentan el concepto de la autoría mística. De modo que, mientras que en ciertas ocasiones María de Ágreda se reconoce y nombra como autora, sobre todo cuando se trata de escritos menores, como hace, por ejemplo, con el cuadernillo que envió al rey en 1645 venciendo su común "encogimiento y obligándome a ir contra mi natural voluntad" o con la "Ietania de Nuestra Señora" por la que le preguntó la Inquisición en 1650; cuando se trata de la historia de la Virgen es norma habitual que reste importancia a su aportación y se limite a presentarse como simple transmisora de la voz solemne, enseñando así un talante notoriamente distinto a la postulación de autora que puede apreciarse en los escritos de Juana Inés de la Cruz<sup>27</sup>. Pero, eso sí, en todo momento se mostrará inquieta por la maduración intelectual del contenido y por la suerte del manuscrito.

A lo largo del proceso de escritura, la autora somete el texto a la consideración de cualificados lectores, lo mismo que Juana de la Cruz hizo con *El libro del conorte* e Isabel Ortiz con el "librico de doctrina christiana"<sup>28</sup>. Sus confesores, lo mismo que el rey, están permanentemente al tanto de lo que iba escribiendo: el padre Manero "había anotado algunas cosillas" y deseaba tratarlas con ella; fray Juan de Nápoles le aconseja que no se desaliente y que siga trabajando en la obra; mientras que fray Juan de la Palma se quedó espantado de lo que había leído. De todo ello da cuenta la propia María de Ágreda, entre otras, en las cartas que siguen, la primera dirigida a Felipe IV y la segunda a fray Pedro de Arriola:

El padre fray Francisco Andrés de la Torre era de los sujetos más doctos de la religión, y estuvo muchos años mirando y examinando esta historia; después el padre Palma (como V. M. sabe), que en lo místico era estudioso y experimentado; los dos la aprobaron y me satisficieron en ella, y otros religiosos doctos a quien ellos la enseñaron; con esta seguridad, y ansiosa del secreto y retiro, y llevada de mi afecto natural

<sup>27</sup> José L. SÁNCHEZ LORA, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, 1988, 85.

<sup>28</sup> Ronald E. SURTZ, *La guitarra de Dios*, ed. cit., 158; y Antonio CASTILLO GÓMEZ, *Autoría y lectura femeninas en el siglo XVI: el "librico de doctrina christiana" de Isabel Ortiz*, en Pedro M. CÁTEDRA y M. Luisa LÓPEZ-VIDRIERO (dirs.), *Lecturas femeninas en Europa (siglos XIV-XVIII)*, Salamanca, Sociedad Española de Historia del Libro, 2000 (El libro antiguo español, VI), en prensa.

que siempre se inclina a ocultarme, supliqué a V. M. en la carta que se perdió, y creo en otra antecedente, que no los diera V. M. aunque los pidieran; pero mirando a mejor luz lo que he de responder a V. M. en esta materia, veo que siendo tan grave estoy mal sola en ella, y que no es bien que yo regatee ni rehuse su mayor examen, cuando se puede hacer en secreto. El padre comisario general Manero es docto, rígido y parece atento en estas materias; V. M. podrá, si tuviere gusto, darle los libros, y suplico a V. M. le mande guarde secreto y que los vuelva a la custodia de V. M. Beso sus pies con humildes agradecimientos por lo que ampara esta obra; el ser de la Madre de Dios ha de obligar a V. M. a mirarla con afecto, porque los que se le tenían y sabían este sacramento han muerto, y queda muy desamparada para su defensa; por cuenta de la gran Reina del cielo la tengo puesta, y en mi soledad acudo a su protección como a mi madre y maestra (18-12-1649).

Con grande repugnancia di los papeles al P<sup>c</sup>. Guardián, porque sabia añadieron y quitaron, y a mí me hicieron preguntas y respondía en uilletes, y era facil errar y mas io que soi muger ignorante. V. P. P<sup>c</sup>. mio crea que no me puede hacer maior buen gusto y consuelo que advertirme, enseñarme; y digame V. P. si conuiene deje esta obra y la queme o la acabe, que para qualquiera cosa estoi rendida, y si he de continuar suplico a V. P. puesta a sus pies, que haga memoria sobre lo que a leído, y escriua en un papel las faltas y los numeros, porque he de leer aora el orijinal y enmendarle, y uendran las advertencias en linda ocasion (11-6-1660)<sup>29</sup>.

Distribuido en copias, el texto de la *Mística ciudad de Dios* circuló en los ambientes religiosos de la época y, en ese periplo, despertó algunos recelos. Tanto es así que de no haber sido por el manuscrito que le mandó al rey, no habría quedado constancia de la primera versión de la obra, la que redactó entre 1637 y 1643<sup>30</sup>, pues ésta fue mandada quemar por el padre confesor Andrés de la Torre (MCD. I. Int. 15,19); aparte de que ella misma tampoco era muy partidaria de que

---

<sup>29</sup> Manuel SERRANO Y SANZ, *Apuntes para una biblioteca*, ed. cit., 580.

<sup>30</sup> Sobre ésta pueden verse las referencias que María de Ágreda proporciona en MCD. I. Intr. 19: así como en las siguientes cartas: 9-3-1644, 5-8-1646, 21-9-1646, 1-10-1646 y 5-10-1646. La copia remitida al rey se quemó en 1682.

siguiera circulando una vez completada la segunda redacción, la que llevó a cabo entre 1655 y 1660<sup>31</sup>, en la se harán evidentes las influencias y sugerencias del padre Manero, no siendo menos significativa la transformación operada en algunas palabras del título, en concreto la sustitución de "revelación" por "dictada y manifestada". Por un lado, lo pone de relieve en la propia obra cuando dice que: "Por voluntad del Señor y orden de la obediencia he escrito segunda vez esta divina Historia; porque la primera, como era la luz con que conocía sus misterios tan abundante y fecunda y mi cortedad grande, no bastó la lengua, ni alcanzaron los términos, ni la velocidad de la pluma para decirlo todo" (MCD. I. Int. 15). Y por otra, por una nota autógrafa en la que reprueba el primer texto: "Este libro se a de quemar porque no está ajustado al orijinal que se escribió segunda vez, comenzando a 8 de Diciembre Año de mil seiscientos y cincuenta y cinco, como consta de 8 tomos que tengo escritos y añadidos [...]"<sup>32</sup>.

En otra de sus misivas a Felipe IV, de 22 de mayo de 1645, le comenta, refiriéndose a la segunda parte de la Vida de la Virgen, cuya copia le envía, que "no está copiada a mi gusto, y temo tendrá algunas faltas y que la letra cansará a V. M.". Pero no es solamente el aspecto gráfico lo que le preocupa, sino la eventualidad de que alguno de los traslados no se ajustara a la versión original. Esta vigilancia sobre la fidelidad de las copias respecto al texto salido de su pluma certifica su responsabilidad de autora, otras veces más escondida:

Sacaron traslados, y estoy temerosa si alguno se ha quedado ahí. Todos los que han llegado a mi noticia los he recogido, y al punto que murió el padre fray Francisco Andrés granjeé la voluntad de un compañero suyo, lego, y un arca de papeles, los quemé al punto, y el original y traslados de la *Vida de Nuestra Señora*, creyendo que ningún prelado me obligaría a escribir<sup>33</sup>;

[...] y quieren mudar el estilo y modo que lleva la historia de la Reina del cielo, y la luz del Señor y verdad siempre ha de ser una, y los pareceres humanos, sin saber lo intrínseco de ella la pueden pervertir (20-8-1649).

Temerosa de los recelos inquisitoriales hacia sus escritos y de la osadía

<sup>31</sup> Alude a ésta en MCD. I. Int. 15; en una carta enviada a don Francisco de Borja, fechada el 3 de abril de 1648; y en otra al padre Juan de Palma. Ambas pueden verse en María de Jesús de ÁGRED A, *Mística ciudad de Dios*, ed. cit., 27-28.

<sup>32</sup> Manuel SERRANO Y SANZ, *Apuntes para una biblioteca*, ed. cit., 580.

<sup>33</sup> *Carta de sor María dando cuenta de algunos sucesos de su vida*, incompleta, in *Epistolario español*, ed. cit., V, 255.

que para ella representaba escribir sobre una materia propia de los hombres de la Iglesia, María de Ágreda procura siempre no "dar que padecer a la Religión". Por ello insiste continuamente en que la obra no salga a la luz hasta que ella haya muerto:

En cuanto a la historia de la Reina del cielo, cuanto más lo considero más conveniente me parece que no se saque a la luz hasta que yo muera; pues seguro a V. M. que mi mayor cruz y padecer ha sido no ocultarme tanto como quisiera de las criaturas, y sólo de V. M. y de mi confesor deseo fiar estas cosas (s.f., Diciembre 1646?)

Beso los pies de V. M. con humildes agradecimientos por lo que se compadece de mis trabajos; la verdad es, señor mío, que anda navegando mi alma en grandes y varias olas; la que más me combate y hiere el corazón es no poderme enterrar en vida, y que cuantas diligencias he hecho (que han sido muchas) para guardar mi secreto, no hayan bastado, no habiendo hablado, si no es muy pocas palabras y éstas compelida por la obediencia (20-8-1649);

pues, como dice en una carta a fray Juan de Nápoles del 9 de febrero de 1647, "los tiempos no son oportunos para esto". El buscado retraso de la difusión impresa, el frecuente desimulo de la autoría y la quema de papeles son comportamientos cotidianos en la relación que María de Ágreda sostiene con la escritura; pero no exclusivos de ella, sino muy habituales en las monjas y beatas escritoras de los siglos de Oro<sup>34</sup>.

Cinco años después de la muerte de María de Ágreda, en 1670, su historia de la Virgen alcanzaría la luz tipográfica en el taller madrileño de Bernardo de Villadiego. Con ello se vería coronado el esfuerzo de una mujer escritora que encarnó en su testimonio el valor de la palabra escrita y que por medio de ésta construyó "un mundo en una celda"<sup>35</sup>. El biógrafo Sandoval empleó el término para designar su intervención en los destinos de la monarquía hispánica a través de la

---

<sup>34</sup> Para estos puntos e igualmente en torno a otros aspectos sobre las estrategias adoptadas en la escritura espiritual femenina, con especial atención a la producción autobiográfica, me remito más ampliamente a la obra de Isabelle POUTRIN, *La voile et la plume*, ed. cit., 115-157.

<sup>35</sup> Cita Celestino SOLAGUREN, *Introducción*, in Sor María de Jesús de ÁGREDA, *Mística ciudad de Dios*, ed. cit., XVIII.

correspondencia con el rey, repleta de consejos políticos, personales y espirituales, aparte de la mantenida con otros influyentes personajes de la época; pero, más allá de esto, puede valer también para definir el hondo calado de su escritura, producida desde el aislamiento de la celda pero metida de lleno en los argumentos marianos y en las andanzas más mundanas del tiempo que le tocó vivir. Esto es lo que valoriza el testimonio y la escritura de esta mujer que decidió tomar la pluma subvirtiendo las constricciones del sistema de género, cuyos efectos llegaban incluso hasta el territorio de las revelaciones, que, al decir de Gaspar Navarro en su obra *Tribunal de la superstición ladina* (1631), eran de diferente estima y entidad según que las experimentaran los varones o las mujeres:

Se tenga cuenta del sexo del que tuviere las revelaciones, a saber, si es muger, ó hombre, porque... mas crédito se ha de dar a las revelaciones del hombre que de la muger: porque este sexo femenino es más flaco de cabeza, y las cosas naturales, ó ilusiones del Deominio las tienen por del Cielo, y de Dios; sueñan mas que los hombres y piensan que son verdades apuradas... son mas imaginativas que los hombres, pues como tengan ellas menos juyzio y discurso, y menos prudencia, mas se inclina el Demonio a engañar a las mugeres<sup>36</sup>.

Si la experiencia mística podía ser vista como una de las formas de escapar a las violencias del orden establecido, aún lo era más cuando dichas vivencias se exteriorizaban mediante la escritura. Sería por ello que Emilia Pardo Bazán no dudó en sostener que "si la Venerable de Ágreda es para los católicos una santa, para cualquiera es una mujer de las que rara vez producen los siglos"<sup>37</sup>.

Antonio Castillo Gómez

---

<sup>36</sup> Cita José L. SÁNCHEZ LORA, *Mujeres, conventos ...*, ed. cit., 31.

<sup>37</sup> Emilia PARDO BAZÁN, *Prólogo*, in sor María de Jesús de ÁGREDA, *Vida de la Virgen María*. Barcelona, 1941, 22.

**Abstract:**

*Based on some of Maria de Ágreda writings, particularly her correspondance with King Felipe IV and the introductory notes to the books of the *Mística ciudad de Dios*, this texts analysis the factors which influenced the 17 th century re-emergence of mystical literature written by women, the strategies of authorship and the processes of authorization (God and the confessor) involved in the mystical discourse.*





## D. João de Castro (1550 ?-1628 ?) – um "resistente" que se tornou profeta

«Não quero oferecer de mi grandes façanhas, gabos, e louvores pois nada disso tenho. Somente quero deixar em memoria a pouquidade de minha pessoa, e de minha fortuna, com a pouca valia minha. (...) Como eu não sou Rey, Principe, Senhor, grande, poderoso, rico, affamado, ou dalgũa maneira conhecido quem se ha de lembrar de mi. (...) Portanto determino de ser eu mesmo meu historiador de minha vergonha e mofinas»<sup>1</sup>.

São estas as palavras iniciais do livro quinto do *Tratado dos Portugueses de Veneza*, em que D. João de Castro, doente e sentindo-se desfalecer, fala de si e da vida atribulada que tivera.<sup>2</sup>

Por parte do pai ascendia de uma família ilustre: era neto de D. João de Castro, o 13º vice-rei da Índia, e filho natural de Álvaro de Castro<sup>3</sup> que depois de uma brilhante carreira militar no Oriente desempenhara várias missões diplomáticas, atingindo, no reinado de D. Sebastião<sup>4</sup>, cargos de muito prestígio, como os embaixador em Roma, Vedor da Fazenda e membro do Conselho de Estado. A referência orgulhosa a esta ascendência ilustre contrasta claramente com a complexada bastardia que tenta encobrir: «De minha may não faço mençam porque nunca soube, nem quis saber quem foy, nam por me desprezar della, contra a ordenaçam de Deus: mas por entender que me não convinha dar-me por achado dessa parte se não da de meu pay, pera fazer o que devia»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> D. J. de CASTRO, *Tratado dos Portugueses de Veneza ou ternario. Senario, e Novenario dos Portugueses, que em Veneza solicitarão a liberdade del Rey D. Sebastião*, B.N.L., Cód. 4388, 423.

<sup>2</sup> Este livro quinto foi escrito cerca de 18 anos antes, quando escreveu a *Aurora*, portanto em 1604-1605. Conta que, na altura, ficou doente, e vendo que podia morrer «sem ter escrito nada sobre si resolveu escrever o capitulo vinte e hü della», mas quando fez o *Tratado dos Portugueses de Veneza* pareceu-lhe bem transferi-lo para esta obra, D. João de CASTRO, *Tratado dos Portugueses...*, 424 r.-424 v.

<sup>3</sup> «Basta saber que pelos Castros ele provinha do Condestável D. Álvaro Pires de Castro, Conde de Arraiolos e irmão da linda Inês...», M. de ALBUQUERQUE, *O valor politológico do Sebastianismo*, in *Arquivos do Centro Cultural Português*, VIII, Paris, 1974, 274.

<sup>4</sup> D. J. de CASTRO, *Tratado dos Portugueses...*, ed. cit., 434v.

<sup>5</sup> D. J. de CASTRO, *Tratado dos Portugueses...*, ed. cit., 435.; A este respeito Aníbal Pinto de Castro diz que D. João de Castro se achava «profundamente marcado por estigmas de bastardia, que muito fariam sofrer a sua heráldica arrogância, e que uma capciosa desculpa mal conseguia

Como ele próprio declara, teria nascido por volta de 1550 e fora criado em Lisboa pela avó paterna, D. Lionor Coutinho, desde os 8 até aos 13 ou 14 anos<sup>6</sup>, idade com que ingressou no mosteiro de nossa Senhora da Penha Longa, perto de Sintra, onde esteve cerca de 4 anos.

Confessa-nos que, desde essa altura, desejava muito cursar em alguma Universidade, e é com esse intento que resolve fugir do mosteiro com um jovem da sua idade – um Manuel Carreira, que estava no convento por ser filho do mestre-de-obras do Cardeal D. Henrique – para se irem matricular em Salamanca. « Fugimos hũa noyte do dito mosteyro em o principio do verão do anno de sessenta e sete, (...) Nam se espantem de quam mal guiados hyamos que avendo de ir pera Salamanca, tomamos pera Allem-tejo. Porque como não fiamos nosso segredo de ninguém e eramos dous moços sem sabermos nada do mundo: hyamos como dous passarinhos, saídos das gayollas, voando pori»<sup>7</sup>. O desfecho desse percurso acidental – que D. João de Castro, mais tarde, interpretará como obra do Espírito Santo – foi a cidade de Évora, onde, durante algum tempo, viveu numa situação de penúria, vendo-se obrigado a pedir esmola e a trabalhar nas vindimas. Foi providencial o encontro com um religioso de Penha-Longa, chamado Frei Luís de Lisboa, que o recomendou a um João Mendes de Mendonça, Morgado da Oliveira, e a D. Beatriz de Vilhena sua esposa, por intermédio dos quais conseguiu protecção do Cardeal D. Henrique, que o mandou inscrever entre os colegiais que patrocinava.

Durante os 11 anos que viveu naquele cidade, «necessitado e desemparado»<sup>8</sup> – apesar de, com o patrocínio do Cardeal e a ajuda de outras pessoas, não sabemos se parentes por via paterna, a sua situação económica ter melhorado<sup>9</sup> –, conseguiu obter os graus de Bacharel e de Mestre em artes, e

encobrir». Cf. Aníbal Pinto de CASTRO, *Introdução a Discurso da Vida do Rey Dom Sebastiam*, reprodução fac-similada da ed. de 1603 [ errata por 1602], importante edição do *Discurso da vida do sempre bem vindo, et apparecido Rey Dom Sebastiam nosso senhor o Encuberto des do seu naçimẽto tee o presente*, Paris, 1994, 2.

<sup>6</sup> «Sendo de oyto annos pouco mais ou menos (entendendo a cautela com que sempre irefallando na minha idade, por não saber de certo, ao tempo que isto escrevi, o anno em que naçi: inda que me parece que foy no de cincoenta, ou ao redor delle) fuy tirado do poder de minha ama e levado pera casa da Senhora Dona Lianor Coutinho, minha Avoo, molher que foy do Senhor Dom Joam de Castro, governador, e viserrey da India, o primeiro do nome. Nela me criei te idade dealgũs trese ou quatorze annos, em a cidade de Lisboa». (D. J. de CASTRO, *Tratado dos Portugueses...*, ed. cit., 435 r. – 435 v.)

<sup>7</sup> D. J. CASTRO, *Tratado dos Portugueses...*, ed. cit., 437 r.- 437 v.

<sup>8</sup> «...vivia eu ... tam necessitado, e tam desabrigado: que me estive muytas vezes pera deixar o estudo, e ir provar fortuna pello mundo. » Cf. D. J. de CASTRO, *Tratado dos Portugueses de ...* ed. cit., 449 v.

<sup>9</sup> «...o Cardeal (...) me deu hũ beneficio simples em Sam Giam da Silva, termo de Valença do Minho, a que la chamam Abbadia sem Cura: e juntamente hũa Conezia na Igreja Collegiada da dita Villa, que por ser cousa muyto pouca, não tomei posse della (...) Tambem Dom Joam de Castro.

cursar, durante 3 anos, Teologia. Estes anos de trabalho e carestia, foram, seguramente, essenciais, para a formação do carácter e da personalidade cultural e intelectual de D. João de Castro. De facto, uma vertente do autor da *Paráfrase* – para além de uma vasta e sólida cultura – foi a sua capacidade de suportar e superar necessidades e atribuições...

Não obstante os esforços da Companhia, principalmente do célebre Luís de Molina «Lente de Prima de Theologia, tam grande letrado como religioso» – como refere –, não quis ficar em Évora. Mais tarde confessará uma enorme gratidão para com os padres da Companhia, mas, naquela altura, sentia um «fastio do estudo»... Conta-nos que tinha o desejo de se tornar «secretamente cartuxo em Castela»<sup>10</sup>, mas porque ficou doente, não conseguiu realizar esse intento, e decidiu ir para Lisboa onde chega, em Agosto, simultaneamente com as novas do desastre de África. Depois de ficar durante um ano – até ao verão de 1579 – em casa dos irmãos que tinham ido com o Rei D. Sebastião<sup>11</sup>, foi para a abadia de que era titular no Minho.

No ano de oitenta, na altura em que pensava concretizar a vontade antiga de se tornar cartuxo, começaram a chegar a Portugal as notícias de que o rei de Castela «vinha com grande exercito para se fazer Senhor de Portugal». Embora as armas não fossem sua profissão e tivesse que preterir os seus particulares projectos, determinou, de uma forma entusiasmada, unir-se às forças de D. António que se tentavam opor às pretensões castelhanas. Para o jovem João de Castro, esta seria uma ocasião nobre para concretizar os escondidos anseios bélicos que desde cedo alimentava. Ele próprio declara: «... Depois que andei nos estudos ascenderam-se-me tanto os <desejos> de guerra com as historias dos romanos, e das outras nações, e em especial com os feytos e armas dos nossos portugueses: que deixava muytas vezes de estudar por me por a cuydar <nella>, fingindo mil venturas vans de imaginações»<sup>12</sup>.

---

Capellam Mor d'El Rey Dom Sebastiam, me ouve hũa pensam de cincoenta cruzados, em hũa Igreja da sua apresentação, negociados por Dom Fernando de Castro seu sobrinho, e meucondiscipulo nas Artes» – D. João de CASTRO, *Tratado dos Portugueses de ...*, ed. cit., 452 r.; 452 v.

<sup>10</sup> D. J. de CASTRO, *Tratado dos Portugueses de ...*, ed. cit., 455 r.

<sup>11</sup> Pelo que nos diz D. João de Castro, teriam participado na Batalha de Alcácer-Quibir os seus três irmãos mais velhos: D. João e D. Luís – falecidos em combate – e D. Manuel – «...dous dos quaes morreram na batalha, escapando o mais novo, que depois se resgatou, soçedendo na casa de meu pay. Dos quaes, e de Dom Fernando de Castro seu irmão mais moço, e da Condessa de Mira suairmã, recebi sempre muytas honrras, e obras dinas delles.». D. João de CASTRO, *Tratado dos Portugueses de ...*, ed. cit., 460 r.; Provavelmente, será a D. Manuel de Castro, o irmão sobrevivente da batalha de Alcácer-Quibir, que D. João de Castro, em 1601, vindo de Paris, pedirá ajuda para a «obra de D. Sebastião» - Cfr. João de CASTRO, *Tratado dos Portugueses de ...*, ed. cit., 336 r.; Sobre a família Castro, Cf. Felgueiras GAYO, *Nobiliário de Famílias de Portugal*, vol. 11, Braga, 1939, 61, parágrafo 36.

<sup>12</sup> D. João de CASTRO, *Tratado dos Portugueses de ...*, ed. cit., 462 v.; 464 r.

É com este estado de espírito que faz parte das tropas, improvisadas e mal comandadas, de D. António, que a 25 de Agosto, no vale de Alcântara tentam fazer frente ao numeroso e bem armado exército filipino. O desaire, e talvez a humilhante experiência da fuga, instigaram os seus sentimentos patrióticos. Diz-nos D. João de Castro: «... de tal modo se me pegou o partido da Pátria: que determinei de morrer, e acabar nelle». Por isso segue a causa de D. António, exilando-se com ele em França, participando na expedição comandada pelo General Filipe Strozzi, e, mais tarde, na que coordenou o Comendador de Chaste à ilha Terceira<sup>13</sup> – onde esteve como coronel –<sup>14</sup>, buscando-o de novo em França depois da vitória dos Castelhanos<sup>15</sup>. Pensamos propositado e sintomático o facto de D. João de Castro referir que tomou o partido da Pátria e não o da pessoa. De facto, cedo se apercebeu da incapacidade do Prior do Crato para realizar tão grande designo: «... cada vez muyto mais por obra da experiência, hia cada dia ponderando as cousas, e medindo as obras do Senhor dom Antonio com tamanha machina como era a restauração daquelle Reyno. Da qual ponderação vim a perder todas as esperanças do que mais desejava, e porque em vão me tinha tantas vezes com tanto gosto arriscado: pois o dito Senhor de quem ellas dependiam, hia degenerando cada vez no valor, guoverno, e costumes dos gloriosos Reys de Portugal »<sup>16</sup>. Mais do que do desequilíbrio de forças, o desânimo de João de Castro, advinha, essencialmente, da postura, do temperamento e ingratidão do Prior do Crato: «...não ouve fidalgo, cavaleiro, nem criado seu, que não fosse delle ingrattissimamente tratado... Demaneira que não se lerá em todas as historias de Portugal, de Senhor descendente de sangue real, tam ingrato como o Senhor Dom Antonio. Mas que digo? Nê em todas as estrangeiras de Principes prosperos e perdidos algum ingrattissimo como elle»<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> A nova realza de Filipe II foi mal recebida nos Açores. A ilha Terceira tornar-se-á o último baluarte das forças de D. António. A primeira tentativa de socorrer aquela ilha foi através de uma armada – derrotada em 26 de Julho de 1582 – preparada em França e comandada por Filipe Strozzi. No ano seguinte a expedição do Comendador de Chaste verá defraudados os mesmos objectivos – Cf. Joaquim Veríssimo SERRÃO, *O Reinado de D. António Prior do Crato*, volume I, Coimbra, 1956, 395; 422.

<sup>14</sup> Um dos motivos do posterior conflito entre D. João de Castro e D. António foi a pouca confiança, e até suspeita, que este terá revelado em relação aos seus serviços. Pedro de Frias corrobora o exposto por D. João de Castro: conta que D. António o nomeara como coronel para a ilha Terceira por sugestão do Governador Ciprião de Figueiredo. O pretendente teria mostrado vontade de enviar juntamente D. Manuel, o seu filho mais velho – Cf. Pedro de FRIAS, *Crónica del-Rei D. António*, Coimbra, 1955, 252.

<sup>15</sup> Pedro de Frias refere-se a D. João de Castro como «muito esforçado cavaleiro» que, com uma postura honrosa e heróica, actuou sempre segundo os interesses de D. António – Cf. Pedro de FRIAS, *Crónica...* ed. cit, 263; 287.

<sup>16</sup> D. João de CASTRO, *Discurso a El Rey Dom Sebastian*, B.N.L., Cód. 4389, 3.

<sup>17</sup> D. João de CASTRO, *Discurso da vida...*, ed. cit., 45 r.- 45 v.

É com o intuito de abandonar esta causa que, no ano de 1586, vai a Inglaterra, e, diante de todo o Conselho<sup>18</sup>, pede ordem para se retirar. D. António, depois de lhe dar uma resposta afirmativa, retelo-á, caprichosamente, na versão de D. João de Castro, durante uma ano, não respeitando a sua vontade<sup>19</sup>.

É este dilema resultante da ideia de Portugal oprimido, e da notória incapacidade e indignos procedimentos do pretendente D. António –, que leva o espírito vigoroso de João de Castro a congeminar soluções mais idealistas: «cuydava muytas vezes sobre o remédio; achandoho tam impossivel, que me faltava a fantasia noutra impossibilidade mayor, como era desejar que resuscitasse Deos a El Rey Dom Sebastiam. E dizia eu comigo: que se elle em minha mão me posera, poder resuscitar hũ morto: nenhũ outro resuscitara que o dito Rey»<sup>20</sup>.

No ano seguinte – 1587 –, em Paris – depois de, nos inícios de Maio, ter deixado Inglaterra, com D. António de Meneses, contra a vontade do Prior do Crato –, despertou-lhe o gosto por algumas profecias e revelações que, à medida que as ia interpretando, lhe foram tornando clara uma ideia: D. Sebastião estava vivo e haveria de aparecer...<sup>21</sup>.

No *Tratado dos Portugueses de Veneza*, escrito sensivelmente 18 anos mais tarde, D. João de Castro é bem mais claro, revelando-nos que a «ideia sebastianista», naquela circunstância, não passava de um estratagemma para levar a cabo uma diligência política: «...determinei fazer hũ bom serviço a Portugal, avendo quem o quisesse. Pera secreto effeito do qual, traçei comigo so, de fazer ... El Rey Sebastiam Vivo, com que encobrisse o que queria cometer»<sup>22</sup>. Parecemos esta uma referência fulcral: a esperança na vinda de D. Sebastião é, nesta fase, uma ideia ancilar, laborada para encobrir as verdadeiras pretensões, ou seja, a desvalorização completa dos sonhos e da pessoa de D. António.

Estamos, portanto, inicialmente, perante um D. João de Castro tão indevoto das capacidades do pretendente como da vinda do rei português desaparecido em Alcácer-Quibir. Progressivamente, ao imbuir-se nos textos que lhe serviriam de suporte argumentativo – as profecias, os «juízos dos

<sup>18</sup> O Conselho do Prior do Crato era constituído por Diogo Botelho, D. António de Meneses, António de Brito Pimentel, Ciprião de Figueiredo Vasconcelos e D. João de Castro.

<sup>19</sup> D. António pedirá a Ciprião de Figueiredo para convencer D. João de Castro a ficar até que Francisco Draque viesse das Índias - prazo que mais tarde não cumprirá.

<sup>20</sup> D. João de CASTRO, *Tratado dos Portugueses de ...*, ed. cit., 465 v.

<sup>21</sup> D. João de CASTRO, *Discurso da vida...*, ed. cit., 46 r.

<sup>22</sup> D. João de CASTRO, *Tratado dos Portugueses de ...*, ed. cit., 467 r.; 467 v. ; «Eu posto que do anno de oytenta e sete, começei a annunciar muytas cousas por vir, assi as D'El Rey Dom Sebastiam, como outras. Nam as disse, nem digo, por ser Propheta: porque não o sou, nem tenho dom de profeçia. Mas tenho fallado, e fallo, pollo que entendo dellas... por estarem clarissimas ao parecer de fora...» - D. João de CASTRO, *Tratado dos Portugueses de ...*, ed. cit., 537 v.

astrólogos», «alguns ditados indiferentes»<sup>23</sup> – foi-se autoconvencendo da legitimidade e veracidade dessa esperança, e compreende tudo aquilo como uma estratégia divina para o conduzir à verdade... «O que me moveu a ter esta opinião: foy ver as muytas, e diversas profeçias, que fallavam de hũ principe futuro, que avia de ser conquistador do mundo, dando delle, e do tempo em que o avia de aver, particularissimos, e notabillissimos sinaes. Os quaes todos via eu convirem somente a El Rey Dom Sebastiam, e serem proprios delle, e dos tempos em que estavamos, no ultimo ou quarto modo, como fallam os logicos. Pollo qual fundamento estava humanamente tam firme, e crente nisto: que nam era em minha mão poder dizer o contrario.»<sup>24</sup>

Destas referências podemos ainda extrair outra ilação: na mente do próprio D. João de Castro, assim como na de muitos dos seus contemporâneos, era clara a relação entre profetismo e propaganda política. De facto, já então, era antigo o aproveitamento propagandístico da literatura profética<sup>25</sup>. São cristalinas as palavras do autor de *Aurora*: «Ora Deos, como infinita Sapiençia, do fim que eu tinha para emlear: tinha elle determinado de se servir, pera meo de renovar a memoria, e verdade do dito Rey, e mostrar como era vivo, e que avia de apparecer. E assi o fez suavissimamente. Porque revolvendo eu curiosidades pera o meu intento: elle executou o seu, abrindome os olhos de maneira, que nenhũa cousa me parecia mais clara, nem mais çerta, que ser El Rey Nosso Senhor Vivo, e aver de apparecer»<sup>26</sup> – foi este volver bibliográfico uma espécie de estrada de Damasco para D. João de Castro...

Parece-nos, de facto, feliz a expressão de que D. João de Castro foi o «S. Paulo da religião sebastianista»<sup>27</sup>, não só por alguma analogia no «processo de conversão», mas também porque, a partir desse momento, vai levar a cabo uma persistente e dolorosa «missão apostólica»<sup>28</sup>. Não se nos afigura, no

<sup>23</sup> «...algũs ditados indifferentes, que eu pretendia troçer, provando com elles ser El Rey Dom Sebastiam vivo: e com a opinião, e apparencias que disso ouve desda batalha de Africa: com o que embaraçasse no princípio os juizos dos homẽs, em quanto se levedava o fundamento secreto» . D. João de CASTRO, *Tratado dos Portugueses de ...*, ed. cit., 467 v.; 468 r.

<sup>24</sup> D. João de CASTRO, *Tratado dos Portugueses de...*, ed. cit., 503 r.

<sup>25</sup> Paola GUERRINI, *Propaganda Política e Profezie Figurate nel Tardo Medioevo*, Napoli, 1997. No esclarecedor prefácio do Professor Roberto Rusconi é feita uma espécie de biografia do género literário profético, em que se refere o Império Bizantino como um momento de particular desenvolvimento de tal literatura.

<sup>26</sup> D. João de CASTRO, *Tratado dos Portugueses de ...*, ed. cit., 468 r.

<sup>27</sup> J. Lúcio de AZEVEDO, *A Evolução do Sebastianismo*, Lisboa, 1984, 30

<sup>28</sup> «Vendo eu o grande thesouro em que tinha dado, corroborado com algũas authoridades que tinha descobertas nos livros: dei parte a Dom Antonio de Meneses: e aos companheiros: Os quaes admirados de nova nam pensada, começaram de alvoraçar, dando ouvidos a ella ate que a creram de todo, vendo as profeçias clarissimas que a afirmavam. Começamola apregoar em Paris por

entanto, como refere o autor de *A Evolução do Sebastianismo*, que « uma súbita inspiração » o tenha impellido a campo naturalmente oposto àquele em que batalhara até aí, mas que uma crença fingida, subsidiária, se transformou em fê vital que, no entanto levou ao fim as primeiras pretensões.

Embora muitos tivessem esta revelação como zombaria e artifício, também conseguiu prosélitos fervorosos que a serviram abnegadamente. Um deles foi D. António de Meneses que – segundo D. João de Castro – conseguira, nos princípios do ano de 1589, pelo crédito que tinha na Corte de França, armar alguns navios de mercadorias com destino à Mina de Portugal, que passariam pela «costa do Jalofo», onde, pensavam, pela interpretação de muitas profecias, que estaria D. Sebastião. No verão do mesmo ano, depois de chegar à Costa da Mina, D. António de Meneses morre, vítima de febre. Santos Pais, outro nobre, natural de Beja, embarcou para Lisboa para «levar a nova» e consultar a religiosa da Anunciada, que «tinha pello mundo tanta opinião de Santidade, e de Dom de profeção»<sup>29</sup>, já condenada a quando da chegada a Lisboa...

A morte de D. António de Meneses marca o início de uma época de redobrado sofrimento: separado dos poucos portugueses que ficaram em Paris, vai passar «pelo mar largo dos trabalhos, miserias e desabrigo»<sup>30</sup>. Lamenta-se da hipocrisia parisiense onde só o dinheiro dava honras e valor, e, como nunca, sente que o único bálsamo para todo aquele sofrimento e humilhação: era a «maravilha D'El Rey Dom Sebastiam», o mais «goloso conduto» dos seus trabalhos<sup>31</sup>.

Só o amor à pátria – faceta marcante da vida e obra de D. João de Castro, que se manifesta no empenho e ardor com que se envolve nos assuntos que julgava de interesse nacional -, poderia justificar um novo envolvimento na causa de D. António – passando por cima de orgulhos e preconceitos, e sujeitando-se a alguma reacção intempestiva do Prior do Crato –, no ano de 1593. Continuava a acreditar, profundamente, que era D. Sebastião o conquistador do mundo de que falavam as profecias, no entanto, receando que se pudesse enganar na interpretação que delas fazia – pois ainda não tinha a certeza de que todas aquelas lucubrações fossem obra divina – «aa mor cautella, por me não ter somente ao que cuydava: não deixei de fazer por muytas vezes

---

naturaes, e estrangeiros: escrevendoa eu a Nantes ao Padre Frey Estevam; a Roma e Inglaterra, posto que a tiveram por zombaria, e artificio. D. João de CASTRO, *Tratado dos Portugueses de...*, ed. cit., 469 v.

<sup>29</sup> D. João de CASTRO, *Tratado dos Portugueses de...*, ed. cit., 471 v.

<sup>30</sup> «Passei grandes miserias, grandes fomes, grandes frios, que hos ha ca mortaes; e finalmente a falta de tudo. Conforme a este estado da fortuna, respondiam os desprezos a pouca conta, a estima e a valia da pessoa: que he o que mais sente, quem tem algũa honrra, saber, e opinião» – D. João de CASTRO, *Tratado dos Portugueses de...*, ed. cit., 479 r.

<sup>31</sup> D. João de CASTRO, *Tratado dos Portugueses de...*, ed. cit., 482 V.

algü serviço a Portugal, no que intentei, e trabalhei por sua liberdade»<sup>32</sup>. Confessa-nos, no entanto, paradoxalmente, que nunca deixou de ter a certeza de que aquela empreza não teria qualquer efeito – eram apenas esporádicos «serviços a Portugal». É possível, no entanto, que ainda tivesse uma ténue esperança naquele projecto: é nessa altura que manifesta a D. António, «parecendolhe que lhe serviria isto de aguilhão», a convicção de que D. Sebastião estava vivo<sup>33</sup>. O pretendente, depois de lhe responder «que não sabia como podia ser... enterrou de todo o caso»<sup>34</sup>, e os portugueses que lhe eram próximos «zombavam altamente disso»<sup>35</sup>. Imaginamos como teria sido a recepção ao fervoroso sebastianista...

Depois da morte de D. António<sup>36</sup>, D. João de Castro consagra-se de uma forma irrestrito a esta esperança. Em 1596, sentindo que os portugueses, que tinham ficado em Paris, desanimavam, e «tratavam de se reduzir a El Rey de Castella», convocou cinco deles<sup>37</sup> – em honra das cinco chagas que Portugal tem por armas – , na sexta-feira da Quaresma, «assegurandoos da restauração de Portugal, e das venturas que lhe tinha Deos aparelhadas»<sup>38</sup>. No *Tratado dos Portugueses de Veneza* faz questão de citar a exposição que fizera, não entendendo a jocosidade com que foi recebida.

«Pera que Vossas Merçes se animem, e vejam o que podem esperar: lhes digo isto. Eu tambem sou Portugues (...), da mesma fortuna, desventurado, pobre e pequenino como todos sabem, e vem. E todavia tem me Deos escolhido de sua infinita misericordia, pera se servir de mim: como tambem tem eleyto a outros da mesma naçam pera muyto mayores venturas. E porque nam cuydem que vay de baixo disto algü engano: far lhes hei dous juramentos. O primeiro he: Que eu lhes juro pollo Deos em que creo (...) que me não trocarei hoje com a ventura que me Deos tem prometida; pollo mayor Príncipe que ha na França, nem pollo mayor Senhor de Portugal, ou de qualquer outro reyno. Trocara bem o estado presente: mas não a ventura que espero. Nam, porque os taes senhores, allem de seus grandes Estados, nam lhes possa Deos ter prometidas venturas muyto mayores sem comparaçam, que a minha. Mas, porque das suas não sei: e da minha tenho algüa certeza: a qual não trocarei pollo Estado de nenhü delles.

<sup>32</sup> D. João de CASTRO, *Tratado dos Portugueses de...*, ed. cit., 502 v.

<sup>33</sup> D. João de CASTRO, *Discurso da vida...*, ed. cit., 48 v.

<sup>34</sup> D. João de CASTRO, *Discurso da vida...*, ed. cit., 49 r.

<sup>35</sup> D. João de CASTRO, *Tratado dos Portugueses de...*, ed. cit., 502 v.

<sup>36</sup> O Prior do Crato morreu em Paris a 26 de Agosto de 1595.

<sup>37</sup> O Padre Frey Estevão, António Fernandes Pinheiro, António Dias, Rodrigo Marques, João Vaz Alcoforado.

<sup>38</sup> D. João de CASTRO, *Discurso da vida...*, ed. cit., 52 r.



E se o mesmo me dissesse hoje: que elle me queria fazer tam grande como cada hũ dos nomeados, pollas esperanças que tenho, dessa maneira que as tenho: aa Ventura de me poder enganar dellas, e ficar sem nada. Mas com condiçam, que dandome qualquer Estado por ellas: nam me ha de dar a Ventura que eu espero, em caso que ma tenha prometido. O mesmo juramento faço; que lhe responderia, que não queria: indaque viesse tudo a ficar em vento, por me elle não ter prometido o que cuydo, e espero»<sup>39</sup>.

Embora fosse cauteloso, e nunca nomeasse o nome de D. Sebastião – por entender que não era o momento exacto para o fazer –, as suas palavras foram mal interpretadas e, uma vez mais, alvo de zombaria<sup>40</sup>... Pior seria se lhes tivesse revelado que das suas congeminações resultara claro que o escondido monarca português appareceria no ano de 1598<sup>41</sup>... Apesar de tudo, é esta convicção que, inquebrantável, continua a difundir, enviando missivas<sup>42</sup>, e escrevendo, no ano de 1597, «pera lançar a luz», a sua primeira obra, o tratado *Da quinta e última monarchia*<sup>43</sup>.

Embora as profecias não se concretizassem, D. João de Castro não quebranta. É com este estado de espirito que recebe, no ano de 1599, uma carta de Veneza, de António de Brito Pimentel noticiando a chegada àquela cidade de um homem que dizia ser o esperado D. Sebastião, informação mais tarde confirmada por outra de Luís Pantaleão Pessoa. D. João de Castro - ainda que as novas confirmassem as suas expectativas – não acreditou que fosse aquele o D. Sebastião, mas apenas um precursor do verdadeiro rei português. No entanto, desde que recebe a notícia do preso de Veneza, protagoniza um complexo processo diplomático: durante o ano de 1599 e início de 1600 viaja por Inglaterra e Países-Baixos desdobrando-se em contactos e angariando influências que pudessem viabilizar a libertação do cativo<sup>44</sup>. A partir de Julho de 1600, estando já na cidade dos Doges, depois de ter recolhido informações fidedignas, convence-se, de que, afinal, era aquele o verdadeiro rei Dom Sebastião. De uma forma ainda mais frenética - pois tinha a certeza de que da

<sup>39</sup> D. João de CASTRO, *Tratado dos Portugueses...* ed. cit., 532 v.-534 v.

<sup>40</sup> «Passado este acto, succederam tempos muy desesperados pera nos: teque começou o anno de 1598. o qual tinha dado dô Joã a muitos por termo do apparecimento d'El Rey Dom Sebastiam: pello alcançar assi das profecias» – Cf. D. João de CASTRO, *Discurso da vida...*, ed. cit., 52 v.

<sup>41</sup> «E porque nũm tratado que compus no verão de 1597. mostro por profecias antigas e modernas ser El Rey Dom Sebastiam vivo: e que avia de apparecer no de 1598. Com as principaes emprezas pera que o Deus trás: a elle remeto quãndo o imprimir, já que não pude ate o presente. Polla qual causa não me deterei em o referir». – D. João de CASTRO, *Discurso da vida...*, ed. cit., 123 v.

<sup>42</sup> Uma delas teve como destinatário Fr. Agostinho da Trindade, Catedrático de Teologia da Universidade de Coimbra – D. João de CASTRO, *Discurso da vida...*, ed. cit., 52 r.

<sup>43</sup> D. João de CASTRO, *De quinta et ultima Monarchia futura, rebusque admirandis nostri temporis.*, B.N.L., Cód. 4371.

<sup>44</sup> D. João de CASTRO, *Discurso da Vida...*, ed. cit., 56v.-57r.

sua acção dependia a libertação do pobre monarca e o desimpedimento do predestinado futuro glorioso de Portugal – multiplica os seus esforços para reunir forças e congeminar, com Frei Estevão e Frei Crisóstomo, – dois portugueses que, desde início se envolveram na empreitada – o melhor processo para levar a bom termo a sua pretensão. Para além de cometer uma autêntica maratona diplomática – enviando correspondência para a corte de França e Inglaterra, para portugueses influentes, fazendo sucessivos pedidos de audiência... –, tinha uma inquietação acrescida: encorajar e manter animado, através de cartas assíduas, o rei preso, esquecido e injustiçado. É um dado, este último, que revela um sortilégio mais para manter o prisioneiro na fê em si próprio, ao mesmo tempo que nos desvenda as formas e os métodos de que os seus apoiantes se serviam...

Os seus esforços, no entanto, eram constantemente obstados, como nos diz, pelas forças do «Maligno» que se serviam, não só das forças de Castela, mas também – e, por isso, parece ser maior a indignação – de alguns portugueses. Na opinião de D. João de Castro era o diabo que constantemente usava Frei Estevão para «embargar a liberdade d’El Rey». Acusa-o de ser, desde o início do processo, «ambicioso e invejoso» porque, pensando que os sinais que levava de Portugal fossem suficientes para libertar o preso, não viera a Paris juntar-se a ele por não querer que outros participassem no que pensava realizar. Considera, por essas e outras razões, que o frade português, «mostrando pouca constancia»<sup>45</sup>, tinha cometido alguns erros estratégicos que, por pouco, não levaram a libertação do preso de Veneza ao fracasso, e «a obra de Deos e a ressurreição de Portugal»<sup>46</sup> à destruição.

Depois de um processo labiríntico – resultante de dificuldades de vária ordem: audiências perdidas, audiências infrutíferas, audiências negadas<sup>47</sup> –, no dia 15 de Dezembro, pelas dez ou onze da noite, o preso foi libertado. D. João de Castro recebe a notícia por Rodrigues Marques e Pantalhão Pessoa. Entendem, depois de uma excitada conversa, que, por razões de sigilo, seria bom trazer o «Rei» para a pousada onde dormia D. João de Castro: «e assi forão os dous por elle: ficandoa Dom Ioam e Diogo Manoel aparelhãdoa». Imaginamos o estado de espírito do fervoroso sebastianista: depois de tantas peripécias, tantos revezes, tantas contrariedades, assistir à libertação de D. Sebastião em quem profundamente acreditava e pelo qual, como referiu, estava disposto a gastar esta e mais mil vidas que tivesse... Conta que o receberam, entre a uma e as duas da manhã, com «alvoroço e acatamento divino».

<sup>45</sup> D. João de CASTRO, *Discurso da Vida ...*, ed. cit., 53 r.

<sup>46</sup> D. João de CASTRO, *Discurso da Vida...*, ed. cit., 58 r.

<sup>47</sup> «... vendo que não se tratava a nossa causa pedimos a terceira audiência por conselho dos mesmos amigos: determinando Dom Ioam de fazer a falla: a qual nos foy negada» – D. João de CASTRO, *Discurso da Vida...*, ed. cit., 83 r.

Ele próprio relata o que viu e sentiu:

«Posto ao fogo, esteveo Dom Joam vëdo muyto de vagar, pollo ter muito suspenso a grande mudança que tinha feita: e certificado lançoouse aos seus pes reconhecendo ho pello seu verdadeiro Rey e senhor, como testimunha então de vista (...) Começousenos mostrar todo pera confirmar que era o verdadeiro Rey Dom Sebastiam, quem elle dizia ser. Mostrou a ferida da cabeça que recebera em Africa: tomâdo as maõs a algüens e fazendoa apalpar. Mostrou o dente quixalmenos: mostrou as pernas, os braços, ate se assentar de goelhos metendo hũa chinella de baxo dü delles pera mostrar como era mais curto de hũa parte.»

A circunstância lucífuga – recorde-se que D. João de Castro, por ser alta noite, nem conseguiu diferenciar a cor do cabelo, da barba, e dos olhos – e as duvidosas características do preso parecem-nos que, em situações normais, seriam razões suficientes para se pôr em causa a identidade do rei putativo. Mas D. João de Castro era um espírito subjugado pela ansiedade, pela fé que construíra, pela esperança que alimentara... Todos os indícios que podessem embargar essa «verdade» eram insignificantes para quem queria acreditar<sup>48</sup>. Até a clara dificuldade em falar português, foi, ao contrário do que seria de esperar, um sinal decisivo de que aquele personagem era, verdadeiramente, o rei português... De facto, «os crentes contentavam-se com o inverso do que a razão

---

48 «He de meam estatura, nem pequeno nem grande: largo das espadoas com quanto sayo magrissimo da prisão, e da sua abstinência, que não tinha senão a pelle sobre os ossos. O cabelo da cabeça tinha talamavez crecido, muyto macio: negro ou castanho escuro como o da barba: que por ser de noite não o pude differençar. Não tem o rosto muyto cheo de cabelo: e esse era hũ pouco cortado. A barba era pequena e pouca: e pequenos bigodes. Não tem a ferrosura de rosto que tinha, tam corado e branco. E assi nos dizia a ambos, quando ficou so: Que he da minha brancura? pondo a mão no rosto. Tem a testa grande, não tam carrancuda como dantes, por falta de carne: mas aquelle lugar das sobrançellas hũ pouco alevantado. Sobre a direita se me figurou que lhe vira hũa resgadura. Os olhos por ser de noite não sei de que cor sam, polla não poder notar: nem pequenos nem grandes, tamalavez metidos, muy alegres e vivos, que pareciam estrellas. As maçãs das faças levantados: parecendo ho mais por sua magreza: a qual se deve sempre respeitar nas outras partes. O nariz comprido, um pouco afilado. Boca meãa; os beiços delgados, cogeito no de baxo emxergãdose muyto melhor nelle, e começando a falar. Sayo da prisão muyto surdo de ambos os ouvidos: mas mais de hũ que doutro. Mostrou hũ dente quixal menos na banda de baxo da parte direita. Curto da cinta para cima: e mais comprido da parte direita, braço e perna, que da esquerda: mas de maneira que o não afea: as pernas arcadas: o pe muyto pequeno com o peito muy alevantado: em tanto que nem Dom Joam nem Diogo Manoel: nem hũ seu criado Frances por nome Aloe, lhe puderam calçar os sapatos: ate que elle por si os calçou. No dedo Meminho do pe direito tem hũa grande verruga. Tem mais hũ sinal grande nas costas, que outros viram. Padece o seu fluxo, mas não tanto como quando mancebo: nem que o façã impotente para gerar, como algüs maos espalham. Tem mais outro sinal secretissimo muy marcado. Avia muytos annos que não fallara portugues se não naquella noite: postoque o começou escrever da prisão! não fallando cõ nos todos outra cousa: algüas pallavras muy bem pronunciadas, ainda daquellas que os estrangeiros não podem pronunciar: e outras corrutas. Mas no modo da pronunção, logo julgaram por natural portugues.» – D. João de CASTRO, *Discurso da vida...*, ed. cit., 93 r.- 94 r.; Cfr D. João de CASTRO, *Remonstrança feita...*, ed. cit., 44 r.

demandava»<sup>49</sup>. É de salientar, no entanto, tendo em conta toda esta predisposição psítica e emocional, a descrição sincera e fidedigna...

Depois da visão do «rei», é acesa a discussão acerca do processo pelo qual o levariam, da forma mais discreta possível<sup>50</sup> – de tal forma sentiam o peso da responsabilidade... Todo o grupo concordou com o parecer de D. João de Castro:

«... elle não via outro melhor que irse El Rey embarcar a Livorne pera passar em Poença de França: visto como o Gram Duque era Francês de coração, favorecendo sempre o partido d'El Rey de França, poronde cayra em desgraça cõ de Hespanha: e tinha então casada com elle sua sobrinha, lianças novas tam grandes, pera poder seguramente passar pello seu Estado... E que para fazer este caminho lhe deviamos buscar hũ estrangeiro fidelissimo que o salvasse: não indo nenhũ de nos com elle, por sermos todos muy conhecidos e remarcados naquella terra dos espioens: e que se se podesse achar hũ frade da mesma fidelidade estrangeiro, de quem o fiassem seria muyto melhor: porque o levaria tambem em habito de frade de convento em convento...<sup>51</sup>».

Frei Estevão e Frei Crisóstomo são responsabilizados pela execução do planificado e, por incúria e irresponsabilidade dos religiosos, na versão de D. João de Castro, tudo é condenado ao fracasso... O alvo das críticas é, de novo, Frei Estevão, por ter entregue, propositadamente, o «bem supremo, e ventura já mais vista» a Frei Crisóstomo, «não prestando pera nada, sem entendimento pera hũ tal negócio. Confessa que «entrou em desconfiança de todo delles: parecendolhe que o tinhã roubado». No dia 29 de Dezembro parte para Florença, onde se encontrava «D. Sebastião», de novo e definitivamente, preso. Assim como outros portugueses, depois de algum tempo na capital da Toscana, vendo malogrados os seus esforços, sente que era conveniente dispersar, receoso, com certeza, pela própria vida<sup>52</sup>.

Ao contrário do que tudo faria prever, tendo em conta as excelentes relações da Casa dos Médicis com o Rei de França, no mês de Abril de 1601 o

<sup>49</sup> J. Lúcio de AZEVEDO, *A Evolução...*, ed. cit., 38.

<sup>50</sup> Segundo Pero Roiz Soares, aquando da congeminção do plano para a fuga do Rei, muitas pessoas rondavam a porta da estalagem, entre as quais estaria o embaixador de Castela – Pero Roiz SOARES, *Memorial*, Coimbra, 1953, 369.

<sup>51</sup> D. João de CASTRO, *Discurso da Vida...*, ed. cit., 97 v.

<sup>52</sup> «Não tẽdo nós que fazer em Florença: vimos que convinha aa justificação d'El Rey e ao seu remedio, dividirmonos pellos Reys e Principes da Christandade, pera diante delles testemunharmos a verdade...» – D. João de CASTRO, *Discurso da Vida...*, ed. cit., 116 r.; No *Tratado Apologetico* diz mais: a «Senhoria» de Florença teria dado ordem de saída a D. Cristovão e a outros portugueses – Cf. D. João de CASTRO, *Tratado Apologetico*, ed. cit., 127 r.; No *Memorial* conta-se que todos os que directa ou indirectamente se envolveram nesta causa do dito D. Sebastião foram perseguidos e castigados – «...e o mesmo puzerão outros editos contra outros do mesmo bando e contra os que estiverão em vенеza com elle» – Pero Roiz SOARES, *Memorial*, ed. cit., 371.

grão-duque entrega o preso ao governador espanhol de Orbitello, que o remeteu para Nápoles.

No momento em que D. João de Castro escreve o *Discurso*<sup>53</sup>, o «rei» está preso num castelo daquela cidade<sup>54</sup>, e ao longo desta obra, nomeadamente nas páginas derradeiras, é visível um D. João de Castro revoltado, magoado por ver o rei de Portugal humilhado e em sofrimento, em consequência de uma astuciosa maquinação política que agora só poderia combater com a sua própria pena. O objectivo da obra é, depois de rememorar a vida do rei desaparecido, evidenciar as razões divinas – profecias, revelações e milagres –, e humanas – a confirmação dos sinais corporais do preso – que os destinatários tinham para acreditar e esperar nas venturas prometidas. «Cheas estas as profecias do que himos vendo, e acabaremos dever: não sendo por outrem que por El Rey Dom Sebastiam. Busquem o mundo todo e revolvano: que nem entre os mortos nem vivos, ou vindouros, se achará quem elas convenham, senão somente a elle.»<sup>55</sup>

São compreensíveis as dúvidas que o nobre português manifesta aos «tres estados do Reyno de Portugal»:

«... se El Rey de castella tem o preso por impostor e calabrês, porque tanto que o teve em seu poder o mandou levar ao mais longe de seus Reynos de Europa, seis centas legoas de Portugal, e não a esse Reyno pondo-ho nos olhos de todos pera desengano de Vossas Mercês, justificação sua com a Christandade e quietação de seu Estado? (...) Por que até quy não tê mādado desse reyno vinte ou trinta personagens ao irem recõhecer por verdadeiro ou por falso?»<sup>56</sup>

É em Nápoles que o Vice Rei, definitivamente, demolirá a fraude. Marco Túlio Catizone, que disse ter encarnado o falso D. Sebastião depois de ter sido várias vezes confundido com o rei português por soldados italianos que tinham estado em Alcácer Quibir, foi condenado a galés perpétuas em 1602, embarcado para Espanha, e preso em Sanlúcar de Barrameda, perto de Sevilha.

Apesar de tudo, no espírito de D. João de Castro ressalta alguma serenidade: pela compreensão que tinha das profecias, era clara a evidência de que o Rey seguia as pisadas da paixão de Cristo e por isso, também ele haveria de ressuscitar do desespero e da fortuna em que caíra.

<sup>53</sup> O Grão-duque de Florença entregou o preso de Veneza, em Abril de 1601, ao Rei de Espanha, que o prendeu em Nápoles. O *Discurso* teria sido escrito depois de Março de 1602, pois o autor refere: «E todavia ha dez mezes e mais que o tê em Napoies...» – D. João de CASTRO, *Discurso da vida...*, ed. cit., 119 r.

<sup>54</sup> «Foy levado El Rey Dõ Sebastiam a Napoies, e metido nũ castello: aonde hoje está tratado como homem particular, preso dentro de hũa camara...» – D. João de CASTRO, *Discurso da Vida...*, ed. cit., 118v - 119 r.

<sup>55</sup> D. João de CASTRO, *Discurso da Vida...*, ed. cit., 128 v.

<sup>56</sup> D. João de CASTRO, *Discurso da Vida...*, ed. cit., 119 r.

É com este estado de alma que vai escrever e publicar a *Paráfrase*, iniciada a 4 de Junho de 1603<sup>57</sup>, e a *Remonstrança*<sup>58</sup> dirigida ao Conselho Privado de Henrique IV, tudo ao serviço da «Verdade», e em defesa da causa que serviria até ao fim da sua vida...

«Quando El Rey Dom Sebastiam Nosso Senhor esta no fundo de todas as miserias: lançado em galles pera sempre: feyto nellas escarneo e opprobrio dos homens: em poder de seu inimigo com todo o seu Estado: mudado de galle em galle te o meterem no castello de sam Lucar: desemparado de braço humano: tam desconfiado da vida nos juizos dos hommês, como de sua salvação, ou ainda de seu estabelecimento: sem tirar alguns poucos que com os auxillios particulares do Alto, e ainda das prophcias ... o esperam ver livre no seu Reyno e no cume da bemaventurança que se delle annuncia. Quando enfim El Rey de Castella quer çegar o mundo todo invalidando os testemunhos Divinos e humanos, fazendo de huns patranhas, e falcissimos os outros: e quer fazer crente e firme a todos, que o verdadeiro Rey Dom Sebastiam foy morto na batalha de África. E que o que tem em seu poder nam he senam hum Impostor, por mais que seja reconhecido pello verdadeiro. Neste tempo me ponho a mostrar pellas visoens de Bandarra, como nam morreo em berberia: como se salvou e he vivo: os acontecimentos de suas fortunas: e que ha de sair de seu cativoiro e infimo estado pera o mais da gloria do mundo»<sup>59</sup>.

Poucos meses depois, em Setembro de 1603, o pretense Rei D. Sebastião, respondeu ao seu último processo, recebeu uma morte particularmente macabra: depois de enforcado, foi-lhe cortada a mão direita, e arrastado pelas ruas da cidade. Estas notícias, em vez de danificam a crença de D. João de Castro, vinham confirmar o que estava, abundantemente, profetizado. Como prova disso, no ano seguinte, iniciará a feitura de *Aurora* – obra que nos parece fulcral dentro de toda a sua produção manuscrita<sup>60</sup> –, uma extensa coleção de profecias minuciosamente comentadas, com o capital propósito de demonstrar que os acontecimentos de Samlúcar de Barrameda não

<sup>57</sup> D. João de CASTRO, *Paraphrase e concordancia de algũas Propheçias de Bandarra, çapateiro de Trancoso*, 1603, Edição facsimile, Porto, 1901, pp 5 v.

<sup>58</sup> "Escrevi isto no anno de seis çentos e tres" – cfr., D. João de CASTRO, *Remonstrança feyta de novo aos illustrissimos Senhores do Conselho d'Estado e Privado del Rey Christianissimo; em suscitaçam da causa, e dos aconteçimentos admiraveis do Serenissimo Rey de Portugal Dom Sebastiam, primeiro do nome*, B.N.L., Cód. 4389., 78 v.

<sup>59</sup> D. João de CASTRO, *Paraphrase...*, ed. cit., 29v.-30v.

<sup>60</sup> O «Tratado Geral das Profecias», tão frequentemente referido na *Paraphrase*, é, com certeza, o *Tratado Da quinta e ultima monarchia futura* composto no Verão de 1587 – *A Aurora* foi iniciada um ano depois de escrita a *Paraphrase*: «Hoje sete de Outubro de Mil, e seisçentos e quatro nesta çidade de Paris, dou a primeira pennada neste Tratado da Aurora, annunçio do Sol...» – D. João de CASTRO, *Aurora*, B.N.L., Cód. 4373-75 ; a fulcralidade da *Aurora* no conjunto da obra de D. João de Castro, resulta não só da sua extensão, mas também do facto de, na sua feitura, o autor parafrasear, ou extrair partes de várias obras anteriormente escritas...:

passavam de um estratagema político, uma simulação da morte do monarca português, uma segunda morte, esperada, porque copiosamente profetizada. «Se os homens nam creram que era morto, e nam o tiveram por esse: nam podia o tal ser El Rey Dom Sebastiam»<sup>61</sup>. O rei português, de facto, está «no papo da Aguia de Hespanha», num cárcere tenebroso, consumido pela fome e pela sede, «donde a Misericordia Infinita do Senhor tem determinado (se ja o nam tem feyto) de o livrar miraculosamente, como das mais prisoens vergonhosas...»<sup>62</sup>

A parte inicial da obra impressiona pela clareza e pela graça:

«Quem ha, a quem a Manhaam em começando de romper, nam alegre todos os espiritos, indaque nam amanheça de todo? Ou qual he o dia, por mais fermoso que seja, que nam tenha sua manhaam? tam graciosa muytas vezes, como aparece depois em sua fermosura. Costuma romper a Alva primeiro, de claridade em claridade, ate naçer o sol com os rayos emnevoados, pareçendo que nam pode abrir os olhos como dorminhoco! Depois desempeçandoos das nuvens, e resplandecendo em sua força pello universo; nam ha ja quem se lembre da manhaam, com a fermosura do dia. E com muyta razam: porque nam tem entre si nenhuã comparaçam, pois elle he o porque se espera, e o que enche os desejos dos Mortaes: e ella nam he que hũa Alvorada que lhes da do comprimento, e chegada delles.

Contudo quem podera negar a alegria que a Aurora tras quando começa, e a graça que tudo recebe com ella? Vese desaparecer a escuridam pouco a pouco! As sombras parece que fogem: o medonho vayse fazendo bem assombrado. Começase de mostrar cada cousa por si: aparece a tapeçaria da Natureza: as flores dam vista de si com tam lindo caram como he o da mesma madrugada: finalmente tudo se descobre alegre, e risonho. Mas a que proposito isto? Ao do titulo, que nam doutra maneira se ha neste pequeno livrinho<sup>63</sup>: senam quando nam sera a claridade da Aurora, ou Manhaam, tam clara que se veja bem a fermosura das felicidades, ate sair o sol desejado, com que ellas iram apareçendo, e alegando. Entre tanto assi como ao amanhecer nam he a claridade como depois que creçe: nem se vem logo as diferenças dos valles, e das serras: as dos ornamentos do arvoredo: as das boninas em suas cores, graças, e beldades: mas apareçendo tudo envolto em sombras, como quando dizemos: Inda nam he bem manhaam. Da mesma maneira he esta Alvorada antes da saida desse Sol Encuberto, El Rey Dom Sebastiam Nosso Senhor: com a qual nam ira logo cada hü differençando a sua ventura, como o fara em alto dia; nem ainda emxergara de todo a universal, pareçendolhe quasi tudo sombras em lugar

<sup>61</sup> D. João de CASTRO, *Aurora*, ed. cit., 9 v.

<sup>62</sup> D. João de CASTRO, *Aurora*, ed. cit., 10 r.- 10 v.

<sup>63</sup> Ao contrário do que esta expressão possa dar a entender, a *Aurora* é uma obra extensa – o manuscrito teve inicialmente 1441 páginas seguidas de uma longa «lavoada». D. João de Castro, anos mais tarde, extraiu-lhe alguns capítulos.

de cousas. Mas depois, sera tal a beleza do dia, e tam luminoso o resplendor das bemaventuranças profetizadas; que nam pareçera nada esta Aurora junto dellas: nem avera quem saiba tirar os olhos dellas pera ella, de transportado da gloria de seu tempo, e da immensidam da felicidade, que todos, passados e por vir, comprehendera.

Dirmeam que melhor lhe chamara Sepultura, e Luto, ou Masmorra, e Noyte Escura, por convir mais cada significaçam destas aa fortuna Del Rey; quer segundo a opiniam geral que se delle tem, crendose que foy morto por justiça quer ao menos, segundo a que eu delle tenho e sostenho, como he delle ser vivo, mas sumido e sepultado nalgum tenebroso, e secretissimo carçere. No que tiveram muita razam, se eu ouvera tomado esta empreza com os olhos do mundo, como sam os com que mo elles dizem. Mas como nam vejo nem vi nunca esta maravilha com os da carne, nem como obra de homens, mas com os interiores, e como obra do Altissimo: no segredo, e mysterios da qual partio mais comigo <no presente> que com nenhum: nam me <da> do poder humano que mostrou tudo quanto pode em fazer crente ser El Rey nam somente morto, mas justificado:»<sup>64</sup>

Vê, portanto, a condenação de Marco Túlio Catizone como um estratagema através do qual o Conselho de Espanha fez crer ao mundo que o dito «D. Sebastião» era um calabrês, impostor, que recebeu a merecida justiça, «o que pegou de maneira na opiniam dos homens – diz-nos o autor da *Aurora* –, que tam impossivel he hoje dissuadilos que o nam mataram, e persuadirilhes que he vivo»<sup>65</sup>. Neste Rei, propositadamente humilhado aos olhos do mundo, sofrendo todas as atribulações, indignidades e misérias, Deus, «Infinito Cirurgião» fará uma «estupenda anatomia (...) nam somente pera o tornar aos seus paços, e aa sua Coroa Real: mas pera o vir a collocar no mais alto throno do mundo, fazendoho sol delle, e tazendoho pera vir a castigar ao seu proprio Senhor, e a todos os Senhores da terra.»<sup>66</sup>

Quem se proclama é o D. Sebastião Imperador, cabeça do Quinto Império, que, depois daquela efêmera tribulação, aparecerá e protagonizará, com o auxilio da Santa Liga<sup>67</sup>, a conquista do mundo e a restauração do verdadeiro Sumo Pontífice...

<sup>64</sup> D. João de CASTRO, *Aurora*, ed. cit., 1 v. - 4 r.

<sup>65</sup> D. João de CASTRO, *Aurora*, ed. cit., 6 v.

<sup>66</sup> D. João de CASTRO, *Aurora*, ed. cit., 7r; «O que quiser ver brevemente o medonho flagelo que Deos tem aparelhado nestes tempos contra todos os Sarracenos, e Infeis, pellos da Igreja Latina: lea a nossa Quinta Monarquia...» D. João de CASTRO, *Aurora*, ed. cit., 178 r.

<sup>67</sup> Um dos Reis que formará a Santa Liga é o Preste João «que de certo, segundo profeçias, fara entam maravilhas nas partes da sua conquista, do mar Roxo, e Orientaes» – D. João de CASTRO, *Aurora*, ed. cit., 224 r. - 224 v.



É na *Aurora* que D. João de Castro dá - em íntima relação com os eventos - uma configuração definitiva ao mito. Na interpretação que faz do passado, presente e futuro, D. Sebastião tem um lugar predestinado. Os acontecimentos e circunstâncias, tornam-se símbolos de uma lógica divina, cumprindo, assim, a sua função de convencer, justificar e, sobretudo, dar coerência sobrenatural a factos soltos.<sup>68</sup>

O fundamento primeiro desta convicção é a predilecção divina pelo povo português, o reservado futuro glorioso determinado em Ourique e ainda por cumprir... A apresentação integral e o comentário do «juramento de D. Afonso Henriques» - matriz usada frequentemente em outras obras suas - pretendem rememorar as «promessas do Senhor neste juramento, e em tantos milhares de profecias, sobre a diuturnidade de tantas bem aventuranças, com que nos quer a nos os Portugueses estremar»<sup>69</sup>. A serenidade vêm-lhe da certeza de estar a testemunhar e colaborar numa obra divina há muito indiciada na palavra de Deus e ratificada por ele em diversas profecias antigas e modernas, possíveis de ler com «os olhos do espírito»<sup>70</sup>.

São muitos os textos - quase todos escoras seculares do sentimento messiânico - que dão forma ao filão que alimenta a «religião» profética e sebastianista. Em primeiro plano vem a Sagrada Escritura cujas profecias «figuram» personagens e acontecimentos da história de Portugal - «escudrinhem as Escrituras os entendidos, e acharam nellas hum mar magno de segredos presentes e por vir»<sup>71</sup>. Ao longo do exercício exegético vai também relevando o seu «Evangelho Português» pressagiado por «algũas concordias» entre os reis do Testamento Velho, e o rei D. Afonso Henriques e D. Sebastião - os reis do Testamento Novo<sup>72</sup> -, um esquema joaquimita cujas raízes facilmente identificamos...<sup>73</sup>

<sup>68</sup> Recordemos a leitura que o autor da *Aurora* faz da biografia pessoal e nacional - os acontecimentos bons e maus não são mais que a concretização do plano divino...

<sup>69</sup> D. João de CASTRO, *Aurora*, ed. cit., 77 r.

<sup>70</sup> «...segundo conjecturas dalgũas profecias, parece que entre este Setembro e Outubro presentes, deve o Omnipotente fazer esta sua maravilha, esperada e sospirada de poucos» - D. João de CASTRO, *Aurora*, ed. cit., 5 v.

<sup>71</sup> D. João de CASTRO, *Aurora*, ed. cit., 234 v.

<sup>72</sup> «Contudo devem sempre advertir que se nam ha de esperar nas concordias a mesma ordem das cousas, nem todos os casos dellas: mas somente aquellas, e da maneira que se compadeçem...» - D. João de CASTRO, *Aurora*, ed. cit., 211 v. - 212 r.

<sup>73</sup> D. João de Castro insere D. Sebastião dentro do esquema joaquimita, testemunhando bem os «ecos do Joaquinismo» em Portugal. A este respeito cfr. José Adriano de Freitas CARVALHO, *Joachim de Flore au Portugal: XIIIème - XVIème Siècles. Un Itinéraire Possible* in « Il Profetismo Gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento » (« Atti del III Congresso Inter. di Studi Gioachimiti », S. Giovanni in Fiore, 17-21 settembre 1989) Genova, 1991, 415, 432.

O prenunciado pelas «Profecias Sagradas» foi sendo lembrado pelos profetas «da Ley da Graça»<sup>74</sup>. Entre estes asseveradores da vontade divina, D. João de Castro dá particular importância aos textos de Joaquim de Flora, à coleção de profecias de Telésforo de Cosenza<sup>75</sup> – que, refere, «nam teve dom de profheçia; mas foi hum santo hermitam, o qual por sua virtude, e grande zelo, mereço ter hũa revelaçam de Deos, pella qual escudrinhou, e ajuntou grande soma de Propheçias, interpretandoas conforme as entendeo»<sup>76</sup> –, aos oráculos das sibilas, ao livro de Cirilo – abade do monte Carmelo –, às profecias de Santo Isidoro de Sevilha e às de «Merlim»<sup>77</sup>, e às revelações dos Santos medievais como S. Metódio e Santa Brígida<sup>78</sup>...

Tem, no entanto – não só na *Aurora*, mas em todas as obras de feição profética – uma fonte privilegiada: um vidente português, quase contemporâneo, um pobre sapateiro que, tocado pela força do Espírito, escreveu umas Trovas que concordam «melodiosamente» com as profecias bíblicas.

«Chamavase Gonçalle Anez, dalcunha, Bandarra, Çapateiro de correa, natural de Trancoso: do qual se diz falleçer no anno de mil e quinhentos e sessenta: e profetizar isto que vulgarmente corre, no de quarenta. A quem Deos, que nada se despreza de piquenos, escolheo, dandolhe dom de profheçia, comque profetizou a conquista da Casa Sancta, e de toda a terra: a universal promulgaçam do Evangelho por toda ella: o triumpho universal da Christandade

<sup>74</sup> D. João de CASTRO, *Aurora*, ed. cit., 187 r.

<sup>75</sup> O «Tratado das grandes tribulações, e do estado da Igreja, que Theolosforo heremita de Cusençia dirigio no anno de mil e trezentos e seis ao Duque de Genova» é uma obra frequentemente citada – Cf. D. João de CASTRO, *Aurora*, ed. cit., 187 v.; Diz-nos também que este livro foi «reformado e impresso por frei Silvestre Menço de Castillione, professor em Theologia. impresso digo no anno de Mil e quinhentos e dezasscis» – Cf. D. João de CASTRO, *Aurora*, ed. cit., 211 r.; Segundo as investigações de Paola Guerrini, na edição do *Libellus*, feita em Veneza em 1516, já é nítido uma transformação substancial do conteúdo e da forma do texto original. Os responsáveis procuram não só aplicar as profecias aos acontecimentos em curso, como trabalhar as ilustrações que acompanhavam o texto – cfr. Paola GUERRINI, *Propaganda Política...*, ed. cit., 7; 45.

<sup>76</sup> D. João de CASTRO, *Aurora*, ed. cit., 189 v.

<sup>77</sup> «... recopilaremos alguns vatiçimios do antiquissimo Merlim, natural de Inglaterra, assi como os refere Theolosforo de Cusençia no seu livro das grandes tribulaçoens, e Estado da Igreja: sendo o volume donde isto tiramos, impresso em Senaçidade de Italia, no anno de Mil, e quinhentos e oito. O qual foy ordenado, e augmentado pello Mestre em Theologia. Frey Silvestre de Castiglione, da Ordem de Santo Agostinho: sendo ja dantes por Frei Rusticano alterado. Polla qual causa estam as cousas de maneira dispostas nelle, que muytas vezes se nam pode discernir qual dos Authores he o que falla; nem o que he interpretativo, ou vatiçinado» – D. João de CASTRO, *Aurora*, ed. cit., 532r.-532v.

<sup>78</sup> Na opinião de Aníbal Pinto de Castro muitos dos santos medievais são «mais ou menos imaginários, como S. Metódio ( que supõe bispo de Tire, mas que não é visivelmente o evangelizador dos Eslavos) ...» – cfr. D. João de CASTRO, *Discurso da vida...*, ed. cit., 11.

de todos inimigos da Igreja: prometendo a El Rey Dom Sebastiam e ao seu Reyno de Portugal a melhor parte (...) E aindaque muytos outros profetizaram o mesmo: nenhü fallou tam claro, tam copioso em El Rey e Reyno de Portugal, como elle: cabendolhe, parece, como Portugues, mayor revelaçam tambem das ditas venturas»<sup>79</sup>.

D. João de Castro usa este vasto espólio de textos proféticos – que não serviram só, a partir de 1587, para depreciar e desacreditar as pretensões e a acção de D. António, como também para congregar os ânimos portugueses contra o domínio filipino – como um instrumento de leitura dos traumas pessoais e políticos. Conhecer e estudar as suas abordagens proféticas parece-nos uma forma privilegiada para compreendermos a época e o contexto em que viveu. A reelaboração exegética levada a cabo, que, no fundo, põe em confronto os presságios – autenticadores da vontade de Deus – com os acontecimentos em curso – efêmeros e paradoxais com o futuro imperial do Rei português –, serve de consolação a determinado grupo social, e, em nossa opinião, manifesta um compromisso com a realidade que, daquela forma, veicularia com mais eficácia. Este contraste entre o profetizado e o vivido tem, portanto, racional ou irracionalmente, claras inferências políticas... Com uma grande consciência dos deveres para com a Pátria, uma maior fé na vinda do rei natural, o autor de *Aurora* labora uma doutrina coesa que cria a quimera e alimenta o imaginário mobilizador dos membros de um Portugal órfão...

Muitas vezes a profecia - como bem demonstram, entre outros, os trabalhos de Majorite Reeves e Roberto Rusconi,<sup>80</sup> – não é mais que um «artifício» para se revelarem esperanças e temores em relação ao futuro. expressarem sentimentos e juízos sobre situações presentes, reflectirem reacções perante acontecimentos históricos, políticos e religiosos concretos.

Na mesma linha Ottavia Niccoli<sup>81</sup> e Paola Guerrini<sup>82</sup>, conseguem patentear a relação entre os acontecimentos e a circulação de profecias e gravuras. A primeira, por exemplo, analisando de uma forma atenta as profecias em verso e a sua circulação em manuscritos e folhas volantes, na Itália dos fins do século XV e primeiras décadas do século XVI<sup>83</sup>, mostra que funcionavam,

<sup>79</sup> D. João de CASTRO, *Paraphrase ...*, ed. cit., 2 v.

<sup>80</sup> Majorie REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford, 1969; Roberto RUSCONI, *L'Aressa della Fine. Crisi della Società. Profetia ed Apocalisse in Italia al Tempo del Grande Scisma d'Occidente (1378-1417)*, Roma, 1979.

<sup>81</sup> Ottavia NICCOLI, *Profeti e Popolo nell' Italia del Rinascimento*, Bari, 1987.

<sup>82</sup> Paola Guerrini dá um relevo especial às «profecias figuradas» que se particularizam pelo aparato iconográfico. Cf. Paola GUERRINI, *Propaganda Politica e Profetie Figurate nel Tardo Medioevo*, Napoli, 1997.

<sup>83</sup> Sensivelmente a partir de 1530 diminui o interesse e a aceitação da literatura profética, principalmente pelo clima contra-reformista que se foi instaurando – Cf. Ottavia NICCOLI, *Profeti e Popolo...*, ed. cit., 10.

normalmente, como um meio de veicular, de uma forma encuberta, «propaganda política». O «profetismo» é visto como um instrumento de vulgarização ideológica, como um corpus textual que – em centros como Florença e Veneza, que se tornaram grandes núcleos desta literatura, com os quais, saliente-se, D. João de Castro contactou - fazia parte do «armamentario del potere»<sup>84</sup>.

Por permitirem diversas leituras em diferentes situações, as predições poderiam servir qualquer cenário político sem ser necessário modificá-las<sup>85</sup>. A trova popular, dentro deste género, pela sua simplicidade e naturalidade, era o veículo privilegiado de medos e anseios. Normalmente com uma linguagem ambígua e metafórica, e uma extraordinária disponibilidade para se movimentar por diversos estratos sociais, funcionava como uma caixa de ressonância de aspectos psico-sociais e políticos.

D. João de Castro, como os profetas que lhe servem de fonte, não olha para o passado, a sua utopia dirige-se para um futuro, e é um compromisso com uma realidade que se quer transformar... Nesta como em outras situações de rotura e de crise apareceram soluções ousadas, talvez mais quiméricas que racionais, no entanto, apetece-nos dizer, citando Marjorie Reeves, «A prophet foretells the future: he can also create it»<sup>86</sup>.

João C. Gonçalves Serafim

### **Abstract:**

*Everything indicates that D. João de Castro was the first one to establish the basis for myth of D. Sebastião. Disenchanted with D. António and his pretensions to the throne of Portugal in the year of 1580, D. João made use of a vast collection of old and new prophecies to support the belief in the return of King D. Sebastião, who disappeared at the Battle of Alcácer-Quibir. With this he discredited D. António's aspirations but also rejected the Castilian pretensions to the Portuguese throne. It is interesting to notice that what started as a simple political strategy soon became a strong faith in the myth of D. Sebastião's return. Like in many other similar situations, prophecies tend to be used for propagandist purposes: they became the basis for a "Sebastian ideology", which turn out to be a strong fundament for the resistance cause.*

---

<sup>84</sup> Ottavia NICCOLI, *Profeti e Popolo...*, ed. cit., 8.

<sup>85</sup> D. João de Castro, em alguns casos, sugere pequenas modificações, noutras apresenta leituras profundamente subjectivas, sempre na tentativa de melhor se adaptarem às situações particulares...

<sup>86</sup> Majorie REEVES, *The Influence of Prophecy...*, ed. cit., 135.

# A paixão sebástica de Frei João da Cruz: algumas notas sobre a vida e a obra de um sebastianista ortodoxo do período da Restauração\*

## 1.1. Um Texto à Procura de Autor

Sabemos, hoje, na realidade, muito pouco – praticamente nada – acerca da personalidade e dos aspectos mais relevantes da vida do autor material do tratado em apreço, *Reino de Portugal Prophetizado a Esdras*. As informações que chegaram até nós – e as que laboriosamente procurámos em bibliotecas, arquivos e cartórios conventuais – não se podem considerar decisivas e concludentes. Permanecem muitos pontos sombrios, muitas dúvidas, de momento, pelo menos, invencíveis.<sup>1</sup>

Algumas razões para este desconhecimento generalizado podem-se encontrar no facto de não se tratar, certamente, de um frade prestigiado e ilustre, conhecido pelo saber, pelos cargos desempenhados, pelo magistério da palavra, no exercício de funções docentes ou na difusão e revigoração da fé. Os cronistas dominicanos do seu tempo, quando se referem aos seus escritores importantes não mencionam Fr. João da Cruz<sup>2</sup> e o mesmo silêncio se verifica no catálogo de homens insignes da Ordem, na virtude, nas letras, no desempenho

---

\* O texto da publicação corresponde, no essencial, com ligeiras alterações de pormenor, ao 1º capítulo da dissertação apresentada, no âmbito do Mestrado em História da Cultura Portuguesa, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

<sup>1</sup> É de crer que alguns dados mais precisos e concretos surjam, num futuro próximo, com a prevista publicação de documentos sobre o século XVII, dando continuidade ao valioso e empenhado trabalho do Arquivo Histórico Dominicano Português, com sede no Porto, que, desde a restauração da Província Dominicana em 1962, tem vindo a reunir informação e a publicitar os resultados da sua investigação. Neste momento, encontram-se já impressos repositórios actualizados e fidedignos sobre os nomes de frades – ilustres ou mais obscuros – que se foram formando nos conventos da Ordem em Portugal anteriores e posteriores ao referido período. Tomámos conhecimento, no entanto, em contactos com o cronista da ordem e grande animador deste projecto, Fr. António do Rosário, que muito gentilmente nos facilitou o acesso às fichas e notas, das dificuldades da pesquisa e da morosidade do processo de organização do repertório do século XVII em curso.

<sup>2</sup> Fr. Lucas de SANTA CATARINA, *Quarta Parte da História de S. Domingos*, II, Porto, 1977, 1217-1234.

de altos cargos e dignidades eclesiásticas.<sup>3</sup> E não são mais esclarecedores os apontamentos e referências impressas com origem em confrades seus que, no momento actual, divulgam a obra realizada e o papel destacado dos religiosos dominicanos no período filipino e na Restauração.<sup>4</sup>

Não sendo uma figura de primeiro plano – não devendo ser confundido com o seu homónimo Fr. João da Cruz, companheiro e confidente de Fr. Bartolomeu dos Mártires, personalidade marcante e prestigiada na Ordem, onde desempenhou vários cargos de relevo – Mestre de noviços, Prior e Provincial<sup>5</sup> –, difícil se torna colher elementos fiáveis que ajudem à montagem de um retrato minimamente consistente e credível. As monografias de origem conventual deparam-se frequentemente com obstáculos incontornáveis no intuito de proceder à satisfação da curiosidade do leitor moderno mais exigente. Muitos registos-base, designadamente assentos de noviciados, profissões religiosas, óbitos, contratos e actas capitulares, ainda não foram, certamente, descobertos e outros, porventura, encontram-se, neste momento, irreversivelmente perdidos.<sup>6</sup>

E mesmo nos casos em que os arquivos conventuais possam eventualmente proporcionar alguma documentação, fornecendo uma boa base e uma matéria referencial indispensável para uma biografia credível e aceitável, nem sempre os apontamentos e as anotações se distinguem pela exigência e pelo rigor, descurando dados que, hoje, reputamos imprescindíveis – nome, idade, cargos e funções –, tornando, por isso, cansativa, delicada e morosa, a tarefa de destrinça e identificação segura de nomes. Estes problemas são acrescidos com frequentes variantes no registo dos nomes e apelidos – alterações e mudanças institucionalizadas no acto de ingresso provisório do candidato, ou no momento

<sup>3</sup> Fr. Lucas de SANTA CATARINA, *Quarta Parte da História de S. Domingos*, II, ed. cit., 1235-1246.

<sup>4</sup> Paradigmático do silenciamento a que foi votado nos registos memorialísticos da Ordem, onde não se faz a mais breve menção do autor e da sua obra, é o curto extracto laudativo de um texto de Fr. Raul de Almeida ROLO, referindo os religiosos dominicanos que, no tempo de Fr. João da Cruz, mais se distinguiram: " Com a restauração do reino, mais uma vez a Ordem Dominicana brilha em novas claridades. Fr. Domingos de S. Tomás, émulo de Vieira, e Fr. Pedro de Magalhães são expoentes de novos fulgores "(*Dominicanos em Portugal*, in *Panorama*, Lisboa, 1962, 3 nn). Ver, ainda, Manuel Lopes de ALMEIDA, *Méritos e Deméritos da História Dominicana em Portugal*, in *Actas do 1º Encontro sobre História Dominicana*, Porto, 1979, 19 e ss.; Fortunato de ALMEIDA, *Literatura Eclesiástica*, in *História da Igreja em Portugal*, tom. III, pt. II, Coimbra, 1917, 316 e ss. .

<sup>5</sup> Fr. Luís de SOUSA, *Vida de Dom Fr. Bartolomeu dos Mártires*, t. II, Lisboa, 1853, Liv. V, 209; Liv. VI, 326; Fr. Lucas de SANTA CATARINA, *Quarta Parte da História de S. Domingos*, ed. cit., 25 e 32.

<sup>6</sup> Cartório Dominicano Português, *Dominicanos em Portugal – Repertório do Séc. XVI*, Porto, 1991, V.

do seu compromisso solene com a comunidade religiosa –, e quando, como é o caso, no mesmo período, nos surgem vários dominicanos com idêntica designação.<sup>7</sup>

No meio de tantas incertezas, há, no entanto, alguns pontos que parecem inquestionáveis. Em primeiro lugar, não há qualquer tipo de dúvida, o autor da obra em análise é um membro eclesiástico – discutível o seu estatuto, a sua dimensão cultural, projecção social na comunidade religiosa e nacional – de uma ordem regular mendicante, a dos Pregadores. Se dúvidas houvesse a esse respeito, o frontispício, ao atribuir a autoria inequívoca do texto a Fr. João da Cruz, acrescenta de imediato: "Religioso da Ordem de S. Domingos".<sup>8</sup> No mesmo sentido se pronuncia Barbosa Machado, juntando ao referido uma curta nota sobre o seu percurso formativo e competência teológica, "aluno da preclaríssima Ordem dos Pregadores, muito perito na inteligência dos Sagrados Profetas".<sup>9</sup>

Com alguma segurança, podemos afirmar que a obra foi produzida em Lisboa, residindo o frade num dos dois conventos da cidade, circunstância evocada indirectamente em certo passo do tratado<sup>10</sup>, facto que não colide minimamente com dados de outra proveniência, revelando a existência de vários frades com idêntico nome nos conventos de S. Domingos de Benfica e de Lisboa, candidatos plausíveis à autoria do trabalho.<sup>11</sup>

Ainda com alguma credibilidade, mas com menor grau de certeza e maior margem de erro, pode-se afirmar que se perfilam três candidatos, com idêntico nome, à paternidade do texto, excluindo a possibilidade, mais ou menos remota,<sup>12</sup> de se verificar aqui o recurso à utilização de um mero pseudónimo:

---

<sup>7</sup> Cartório Dominicano Português, *Profissões nos Conventos de S. Domingos, século XVII*, Porto, 1984, 3, 12, 13, 16, 17, 42, 54, 81.

<sup>8</sup> *BPMP Cod 648*, fl. 2 n. : *Reino de Portugal; sua criação, suscessos, prophetizado pello ceo a Esdras nos capitulos 11; 12; 13 do seu livro 4º. Por frei João da Cruz, Religioso da Ordem de São Domingos*. Nas citações futuras, a obra será identificada pelo código onde está inserida.

<sup>9</sup> Diogo Barbosa MACHADO, *Biblioteca Lusitana*, tom. IV, Coimbra, 1967, 179. Ver ainda, sobre a formação escolar, corrente filosófica inspiradora e juízo crítico global sobre o tratado, José Van BESSELAAR, *O Sebastianismo – História Sumária*, Lisboa, 1987, 112.

<sup>10</sup> *BPMP Cod. 648*, fls. 18 v.º, 30 v.º.

<sup>11</sup> Cartório Dominicano Português, *Profissões...*, ed. cit., 12, 13, 16, 17, 42, 54.

<sup>12</sup> Tenha-se presente o tom irónico assumido pelo autor face à dúvida instalada já na época, sobre a verdadeira identidade do jesuíta Gregório de Almeida [= P. João de Vasconcelos]: "Verdade hé que nem de todos os olhos se podem fiar os acertos destes conhecimentos, porque há alguns de vista tão curat, e tão limitada, que por mais que queirão olhar para as couzas as não conhecem, porque as não enxergão. E há outros que ainda enxerguem, e ainda que as veção, tão bem as não conhecem, porque não olham para ellas como são em sy, senão como querem que sejam. Não quizera (por me não meter em vidas alheas) os do Doutor Gregório de Almeida, ou quem quer que hé o que debaixo deste nome

1. Fr. João da Cruz, filho de Paulo da Ponte e de Maria Rebella, religioso originário da cidade do Porto, tendo professado no convento de S. Domingos de Lisboa, em 5/5/1604. O registo de profissão traz averbada uma anotação importante: "Fr. Joannes (cortado : *da Cruz*) (corrigido: *aliás Rabello*)";<sup>13</sup>

2. Fr. João da Cruz, filho de João Vaz, de Castelo Branco, e de Maria Freire, da cidade de Abrantes. O assento de profissão traz uma informação interessante, a idade do noviço e futuro religioso;<sup>14</sup>

3. Fr. João da Cruz, filho de Marcos António Salvado e de Ana Sampaio, natural de Alcobaça, havendo proferido votos solenes em 24/6/1636.<sup>15</sup>

Da curta listagem oferecida, foram afastados dois religiosos que não apresentam requisitos mínimos – um mais do que o outro – de candidatura à paternidade da obra em exame. O primeiro por excesso de anos, tratando-se de um frade que nos princípios do século XVII é já chamado ao desempenho de cargos de responsabilidade na Ordem – Mestre de Noviços, Prior e Provincial –<sup>16</sup> e o segundo por, na data provável de criação do texto, ainda não pertencer à comunidade religiosa dominicana, pois tomou o hábito e professou solenemente, em S. Domingos de Benfica, em 22/2/1676.<sup>17</sup>

Avançar muito para além do que ficou dito constitui empresa arriscada, pois não existem, no momento actual, quaisquer outros elementos disponíveis que suportem tal ousadia. Poder-se-ia, talvez, com algum fundamento, eliminar o primeiro elemento da série, dando acolhimento à anotação de mudança de nome, embora nada se diga quando tal alteração do nome religioso pelo patronímico se verificou. No momento da profissão solene? No ano seguinte, quando um novo frade com o mesmo nome – como de facto ocorre – ingressa na mesma ordem e no mesmo convento de S. Domingos de Benfica? Muitos anos depois? São algumas das questões que se deixam no ar.

O terceiro candidato, levando em linha de conta a breve nota inscrita nos termos do registo do candidato anterior, ou seja, que o acesso à tomada de hábito e profissão solene se efectuará, na generalidade dos casos, pelos 17 ou 18 anos, teria eventualmente uma idade não muito consentânea com a

deu princípio aquele seu livro.... "(BPMP Cod. 648, fl. 12v.)". No entanto, tal procedimento ocorria com alguma frequência, mesmo entre os seus confrades. Tal é o caso de outro dominicano, Fernão Homem de FIGUEIREDO [= Fr. Manuel Homem], autor da obra polémica *Resorreição de Portugal, e morte fatal de Castela* (Guilherme de Monier, Nantes, 1641 ou 1642).

<sup>13</sup> Cartório Dominicano Português, *Profissões* ..., ed. cit., 12.

<sup>14</sup> Cartório Dominicano Português, *Profissões* ..., ed. cit., 12-13: "*fr. Joannes de Cruce 27 die Aprilis anno 1605, decimum septimum egit annum*".

<sup>15</sup> Cartório Dominicano Português, *Profissões* ..., ed. cit., 54.

<sup>16</sup> Cartório Dominicano Português, *Profissões* ..., ed. cit., 3, 12, 13, 16, 17, 42.

<sup>17</sup> Cartório Dominicano Português, *Profissões* ..., ed. cit., 81.



maturidade intelectual exigida para a realização de um trabalho com a erudição e o nível de reflexão teórica patenteado por este representante da tradição escolástica na sua feição tomista. No entanto, ontem, como hoje, porém, havia também vocações tardias... e a experiência, a evolução pessoal, intelectual e afectiva, não se traduz em ritmos uniformes e simétricos em todos os seres humanos...

Por fim, se tudo isto se verificasse – seria tudo bem mais fácil... – o candidato ideal, o mais bem colocado, seria o segundo religioso da série, o único em que se refere a idade exacta no acto do ingresso definitivo no instituto religioso. Mas, como atrás se referiu, são apenas simples conjecturas, mais intuição que solução, pistas que trabalhos ulteriores poderão eventualmente seguir e hipóteses a confirmar, ou desmentir no futuro.

## 1.2. O Autor e os Desafios do seu Tempo

Dois factos políticos marcantes, não necessariamente incontestados,<sup>18</sup> constituem pontos históricos de referência que explicam o sentido da evolução da sociedade portuguesa, a partir do 2º quartel do século XVII. Por um lado, a usurpação da coroa lusa em 1580<sup>19</sup> aos seus herdeiros legítimos e naturais do reino; por outro, o exercício concreto do poder político que, gradativamente, e de uma forma sensível com Filipe IV, manifesta, numa actuação concertada, o

---

<sup>18</sup> Dos dois lados da fronteira, em Portugal e na Espanha, desenvolve-se uma abundante literatura panfletária e polemista, apaixonada e patriótica. Do lado de Portugal, argumentava-se essencialmente com a legitimidade do movimento de libertação, alicerçada na teoria da usurpação e na prova irrefragável da tirania de direito e de facto. Do lado de Castela, utilizavam os polemistas um tipo de raciocínio similar, verberando, no essencial, o comportamento do movimento aclamatório. Cfr. D. Francisco Manuel de MELO, *Manifesto de Portugal*, in *Papéis da Restauração*, selecção e estudo prévio de António Cruz, II, Porto, 1969, 85, 86 e 87; António VIEIRA(?), *Arte de furtar. Espelho de enganar, teatro de verdades mostrador de horas minguadas, gazua geral dos Reinos de Portugal*, estudo crítico e anotações por João Ribeiro, Rio de Janeiro-Paris, 1907, 76-79, 82,87; Luis Marinho de AZEVEDO, *El Principe Encubierto. Manifestado en Quatro Discursos Políticos[...]*, Lisboa, 1642, 1-55.

<sup>19</sup> Também Reis TORGAL considera indispensável o recuo no tempo para a correcta percepção da trajectória dos eventos, na sua vertente socio-política, no período agitado da Restauração: "Esta data [1580] não pode deixar de ser considerada como um marco fundamental para a compreensão do que se passou depois de 1640" (*Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, Coimbra, 1981, 69). Ver, ainda, sobre a multiplicidade e hierarquia das causas – materiais e espirituais – que concorrem para o sucesso do movimento aclamatório de 1640, o inventário alargado das desditas do reino no período filipino no interessante e documentado estudo de A. Rodrigues CAVALHEIRO, *Os Antecedentes da Restauração e a Posição do Duque de Bragança*, in *Congresso do Mundo Português*, VII, tom. II, Lisboa, 1940, 16, 17, 18, 19-21.

propósito declarado de esbater ou anular os impedimentos a uma efectiva unidade jurídica dos dois Estados. Os especialistas costumam apontar uma data, que assinala uma alteração estratégica na política filipina relativamente ao destino de Portugal. O momento de viragem situar-se-ia por volta de 1620.<sup>20</sup> Então, de forma clara e transparente, se dão a conhecer sem disfarces os desígnios imperialistas do poderoso vizinho, com o apagamento, à nascença, de quaisquer veleidades independentistas, e o congelamento das regalias, foros e privilégios jurados solenemente nas Cortes por Filipe II, rapidamente esquecidos pelos herdeiros e sucessores.<sup>21</sup>

A resistência nacionalista corporizada em António Prior do Crato, o movimento sebastianista, a Casa de Bragança, o centralismo da corte madrilena, o desgoverno na administração pública, o clientelismo partidário na atribuição de cargos e comendas, o agravamento das condições de vida das populações, a pressão fiscal e tributária, e, por último, mas não menos importante, o forte sentido de autonomia, constituíram os ingredientes decisivos de criação de condições para a intensificação de um movimento inconformista<sup>22</sup> que iria, mais tarde ou mais cedo, eclodir em contestação aberta e generalizada:

---

<sup>20</sup> Vitorino Magalhães GODINHO, *Sobre a História de Portugal – 1580 e a Restauração* in *Ensaio*, II, Lisboa, 1978, 381. Veja-se como A. H. de Oliveira MARQUES descreve a situação pouco brilhante de Portugal, deterioração progressiva das condições objectivas do reino, induzindo inevitavelmente, a prazo mais ou menos curto, alterações sensíveis nos grupos sociais e no seu relacionamento com os órgãos do poder: "Do ponto de vista económico, a situação piorara desde a década de 1620 ou até antes. Muitas das razões que haviam justificado a união das duas coroas ficaram ultrapassadas com a marcha da conjuntura económica. Todo o Império Português atravessava uma séria crise com a irrupção vitoriosa de Holandeses e Ingleses" (*História de Portugal*, I, Lisboa, 1978, 438). Ver, ainda, Queiroz VELLOSO, *A Dominação Filipina*, in *História de Portugal, Edição Monumental*, V, dir. Danião Peres, Portucalense Editora, 263, 268, 269.

<sup>21</sup> Luiz Augusto Rebello SILVA, *História de Portugal nos Séculos XVII e XVIII*, tom. II, edição facsimilada, com introdução de Jorge Borges de Macedo, Lisboa, 1971, 624-628. A legitimidade dos Filipes nunca foi um dado pacífico. Documentos vários dão-nos conta duma resistência activa que se inicia com a posse forçada e não pára de ganhar terreno com a aproximação do acto aclamatório. Atente-se no lamento de Filipe II relativamente à postura interventiva de certos elementos do clero em oposição activa, ciosos da liberdade da pátria: "Los predicadores me han hecho mucha guerra, en la entrada y sujecion del Reyno de Portugal"

(Gregório de ALMEIDA, *Restauração de Portugal Prodigiosa*, 1ª pt. Lisboa, 1753, 70). Ver, ainda, Francisco RODRIGUES, *A Companhia de Jesus e a Restauração de Portugal, 1640* in *Anais da Academia Portuguesa de História, Ciclo de Restauração*, vol VI, Lisboa, 1942, 327-405; Joel SERRÃO, *Introdução. As Alterações de Évora no seu Contexto Social*, in D. Francisco Manuel de MELO, *As Alterações de Évora*, Lisboa, 1967, XXIV, XXV e ss.; A. A. Marques de ALMEIDA, *Levantamentos Populares em Portugal no século XVII*, in *História e Sociedade*, nº 2-3, Lisboa, 1979, 24-36.

<sup>22</sup> Raymond CANTEL, *Prophetisme et Messianisme dans l'Oeuvre d'António Vieira*, Paris, 1960, 32, n.50; Hernâni CIDADE, *Autonomia sob os Filipes*, in *Dicionário de História de Portugal*, I, Porto, 1985, 255 – 258. Sobre o papel interventivo do grupo eclesiástico regular e secular, ver

"Não resta dúvida, porém, de que essas vozes críticas e veiculadoras da frustração que o domínio filipino gradualmente provocou, ganharam maior fôlego a partir do decénio de 1630, conforme é possível ver pelos testemunhos deixados. Facilitada por condicionalismos internos e externos conjunturais – económicos, políticos e sociais – a rebelião veio a ser assim mais ou menos encorajada".<sup>23</sup>

Parece, assim, que tal como 1580 não é apenas uma data isolada, um ponto de partida, mas um resultado, o culminar de todo um processo contínuo de alterações anteriores,<sup>24</sup> também 1640 não é compreensível em toda a sua dimensão sem o entendimento das transformações operadas em 1580 – perda da independência e a consagração do modelo da monarquia dualista – ou desse marco intermédio referencial de uma mudança de rumo, a ocorrer em torno dos anos de 1620-1630, quando a primitiva tirania de direito se converte em descabelada tirania de exercício, e o poder concreto se afasta não só da noção do "rei natural",<sup>25</sup> mas se opõe violentamente ao conceito tradicional de "rei e pai".<sup>26</sup>

---

também: A. Rodrigues CAVALHEIRO, *Os Antecedentes da Restauração...* ed. cit., 23-30; João Francisco MARQUES, *A Parenética Portuguesa e a Dominação Filipina*, Porto, 1986, 3-26 e 29-61. Tenha-se, ainda, presente que, apesar dos defeitos do infeliz monarca que se perdeu em África e perdeu o reino, uma imagem globalmente positiva resistia à usura do tempo, alicerçando o saudosismo passadista dos gloriosos tempos dos reis naturais, custando a aceitar aos verdadeiros patriotas que "hum Rey pedido com lagrimas, dado por milagre, nacido com contentamento. criado com amor, amado com extremos, e servido com respeyto, viesse acabar no campo de Alcaecer entre Barbaros, e Alarves" (Luis de Torres de LIMA, *Avisos do Ceo, Sucessos de Portugal. Compendio das mais notáveis cousas que no reino de Portugal aconteceram desde a perda d'el-rei D. Sebastião até o anno de 1627. Com outras cousas tocantes ao bom governo, e diversidade de estados*, Lisboa, 1722, 217).

<sup>23</sup> João Francisco MARQUES, *A Parenética Portuguesa e a Restauração*, 1640-1668, I, Porto, 1989, 3.

<sup>24</sup> Merece um pouco de atenção a radiografia da situação deplorável do reino, nas vésperas da perda da independência, apresentada por Fernand BRAUDEL, *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na Época de Filipe II*, vol. II, Lisboa, 1984, 559 e ss. Sobre a lenta gestação, em termos políticos, económicos e sociais, da união final dos dois reinos, ver ainda: Vitorino Magalhães GODINHO, *Ensaio*, II, ed. cit., p. 257; Oliveira MARQUES, *História de Portugal*, ed. cit., 415, 416, 417, 418; Jofre Amaral NOGUEIRA, *O Enquadramento Histórico da Revolução de 1640*, in *Vértice, Revista de Cultura e Arte*, nº 304, vol. XXIX (1969), 8, 9, 13.

<sup>25</sup> A literatura apologética aproveitou com novas pormenorizações, ajustando-as ao contexto nacional, a argumentação corrente na Península e na Europa cristã, onde se defendia a licitude da deposição do tirano *ex defectu tituli et ex parte exercitii* e mesmo em certos casos preconizava a sua eliminação radical e definitiva. Ver, entre outros, João Pinto RIBEIRO, *Usurpação, Retenção, Restauração de Portugal*, Lisboa, 1642, in *Papéis da Restauração*, II, ed. cit., 22, 23, 31, 32, 33 e 34; António Carvalho de PARADA, *Justificação dos Portugueses* [...], Lisboa, 1643, in *Papéis da Restauração*, II, ed. cit., 204-207, 208-212; José-Antonio MARAVALL, *La Philosophie Politique Espagnole au XVII ème Siècle*, Paris, 1955, 313, 314, 315-320. Uma exposição sucinta sobre o

Embora não seja possível seguir, com rigor, a trajectória dos diferentes agrupamentos nacionais no período em causa, parece que, pelo menos nos primeiros anos da governação estrangeira, a situação de amplas camadas sociais registou alterações sensíveis, vindo o seu peso e importância crescer, tirando partido das possibilidades abertas por novos mercados de horizontes geográficos mais amplos. Uma burguesia dinâmica e endinheirada, maioritariamente composta por cristãos-novos e judeus, soube agarrar as novas oportunidades conjunturais extremamente benéficas para a intensificação dos seus negócios. A nobreza viu reforçado o seu estatuto de privilégio, aproveitando, da melhor forma, os benefícios e comendas em retribuição dos serviços prestados aos interesses unionistas da coroa espanhola, no desempenho de funções vantajosas na administração pública e no comando prestigiante das forças militares no vasto império luso-espanhol:

"Nos primeiros quarenta anos do domínio filipino, a união da coroa permitiu vencer a crise financeira em que Alcácer-Quibir e a conjuntura de então lançara a nobreza portuguesa, pois os Estados se reforçaram mutuamente quanto à segurança e finanças públicas. Além disso, essa união abria aos fidalgos e cavaleiros portugueses perspectivas de ascensão e melhoria de estado graças aos campos de serviço em grande parte da Europa – e muitos não deixaram de as aproveitar (...) continuando vários deles, consumado 1640, a servir o monarca espanhol e mesmo para Espanha fugirão ainda outros nessa altura."<sup>27</sup>

---

problema jurídico-político que perturbava a consciência dos revolucionários e conspiradores pode ser consultada em: Luis Cunha GONÇALVES, *Os Jurisconsultos da Restauração*, in *Boletim da Academia das Ciências de Lisboa*, nova série, vol. XII (Lisboa), 1940, 169 e ss.

<sup>26</sup> Foi este um dos tópicos mais explorados na argumentação dos polemistas nacionais, realçando o contraste da ausência de sentido paternal do domínio filipino. Sobre o simbolismo das armas de D. João II e do tratamento bem diferenciado dos reis naturais, ver: Francisco Velasco de GOUVEIA, *Justa Aclamação do Sereníssimo Rey de Portugal Dom João o IV*, Lisboa, 1644, 286, *apud* João Francisco MARQUES, *A Parenética Portuguesa e a Restauração, 1640-1668*, II. ed. cit., 39: "(...) [mandou] pôr hum Pelicano nas armas Reais do Reyno com a letra que dizia: Pella ley, & pella grey: querendo mostrar com esta empresa, que así como esta aue, com o seu proprio bico rasga o peito, para com o sangue della, dar vida aos filhos mordidos das serpentes; assi tambem os Rey, e especialmente os deste Reyno, devião procurar tanto o bem commum de seus vassallos, & do mesmo Reyno, que até o proprio sangue com o peito rasgado havião de dar por elle".

<sup>27</sup> Vitorino Magalhães GODINHO, *Ensaio*, II, ed. cit., 395. Apreciação globalmente positiva dos primeiros anos da administração espanhola pode também ser observada em Oliveira MARQUES: "Depois de mais de dez anos de descalabro governativo [anos de regência e governo pessoal de D. Sebastião], de actos irresponsáveis e de impostos crescentes, estes padrões modelares de administração, que parecem ter sido suficientemente postos em prática, juntos à sábia decisão de manter a identidade do País, explicam grande número de coisas. Durante várias décadas, a nação aceitou menos mal a perda da independência" (*História de Portugal*, ed. cit., 427). Idêntica opinião positiva, ainda que minoritária, sobre os primeiros quarenta anos da política filipina é compartilhada

A partir de 1620, porém, a situação interna deteriora-se rapidamente. O comércio oriental entra em acentuada queda, motivada pela feroz concorrência holandesa e inglesa, provocando inevitáveis reflexos negativos em todo o tecido económico e social:

"Os dezanove anos que a precedem [a Restauração] são, por conseguinte, anos bem duros para os portugueses no Oriente, e em que o seu domínio e actividades económicas sofrem amputações gravíssimas: Ormuz, o comércio com o Japão, Malaca (dois dos pilares do edifício erguido pelo Terrível), a sua navegação entrezada."<sup>28</sup>

A rota do Atlântico não permanece indiferente aos novos ventos de mudança e assiste também, no mesmo período, a uma perturbadora e perigosa inflexão. Franceses e Holandeses atingem violentamente o comércio do açúcar, ameaçando paralisar completamente a actividade económica brasileira, privando-a da mão-de-obra indispensável, os valiosos escravos da costa ocidental africana, e, de um modo geral, reduzindo sensivelmente o volume global dos negócios com a crescente insegurança nas águas internacionais.<sup>29</sup>

À quebra acentuada da oferta no tradicional mercado abastecedor de mão-de-obra da Guiné e Angola, e falta do ouro africano, vieram associar-se os incontornáveis choques internos com a poderosa Companhia de Jesus. Esta gozava do senhorio indisputado em extensas áreas do território brasileiro, aí desfrutando de grande liberdade de movimentos, subtraindo apreciável número de população nativa, distorcendo a oferta interna, agora ainda mais imprescindível às actividades produtivas, às tarefas do desenvolvimento e exploração das enormes riquezas da colónia sul-americana.

Mas não era só no Brasil que os conflitos perturbavam o relacionamento pacífico entre os vários estratos sociais, "também noutras regiões do império, a Companhia opunha seus interesses aos dos outros colonos e mercadores".<sup>30</sup>

Se a saúde da economia nacional se ressentia dos golpes violentos da forte concorrência no comércio externo e dos entraves colocados pela conjuntura<sup>31</sup> à expansão da actividade mercantil, a vida das populações,

---

por outros estudiosos do período em questão. Ver, entre outros, Reis TORGAL, *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, I, ed. cit., 74.

<sup>28</sup> Vitorino Magalhães GODINHO, *Ensaio*, II, 397. Cfr. Oliveira Marques, *História de Portugal*, ed. cit., 432, 433.

<sup>29</sup> H. Oliveira MARQUES, *História de Portugal*, 432 e 433.

<sup>30</sup> Vitorino Magalhães GODINHO, *Ensaio*, II, 400.

<sup>31</sup> Vitorino Magalhães GODINHO, *Ensaio*, II, 401. Sobre a conjuntura delicada, não só em Portugal como no estrangeiro, potenciadora de um clima fortemente insurreccional, convém consultar: Joel SERRÃO, *As Alterações de Évora (1637) no seu Contexto Social*, ed. cit., XIII e XIV, XV, XVI, XXII e XXIII; J. Romero MAGALHÃES, *1637: Motins da Fome*, in *Biblas*, vol. LII

principalmente as mais desfavorecidas, iria sentir certamente os efeitos negativos do afrouxamento da actividade produtiva, com consequências gravosas para sociedade civil, perturbando o clima de tranquilidade e paz pública. O avolumar do descontentamento popular induzido pelas nefastas alterações conjunturais era patrioticamente utilizado para atacar o poder político, imputando-lhe a responsabilidade objectiva da crise aguda e, genericamente, dos diferentes males de que padecia a sociedade lusa:

"Mas o grande motor da Restauração vão ser as alterações de Évora e do Algarve, com eco complacente noutros pontos do país. Revoltas da fome – o preço do trigo sobe em Évora de 1623 a 1637 (...) – e contra a opressão fiscal a que a crise do império forçava o Estado."<sup>32</sup>

À ameaça de subversão generalizada que pairava no ar, de forte incidência popular, acrescia o mal-estar progressivo dos grupos possidentes. Mobilizações militares para os distantes teatros de guerra europeus, o corte ou suspensão do pagamento de tenças, benefícios e mercês, que a debilidade da situação económica e financeira do reino não comportava sem o recurso a novas e pesadas formas de tributação – o que veio a ocorrer em 1635, com a extensão a Portugal de um imposto de 5% sobre todos os bens<sup>33</sup> –, acabariam por abalar os frágeis alicerces da confiança e ilusão depositadas no regime estrangeiro, agora, e pela primeira vez de um modo concertado, visto como a

(Coimbra), 1976, 320 e 321; José- Antonio MARAVALL, *La Philosophie Politique Espagnole aux XVII ème Siècle dans ses Rapports avec l'Esprit de la Contre-Réforme*, J.Vrin, Paris, s.d., 60-61. Observe-se ainda o juízo certo de Oliveira MARQUES sobre a progressiva degradação das condições de vida população do reino, em consequência da política filipina e dos reflexos da crise económica global que afectava negativamente o poderio espanhol: "Em resumo, se Filipe III conseguiu ainda manter a situação equilibrada, é facto que a administração espanhola se foi tornando cada vez mais impopular em Portugal, difundindo-se por todas as classes um novo elemento de resistência: o chamado Sebastianismo" (*História de Portugal*, ed. cit., 430). Ver, ainda, Reis TORRALBA, *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, 74 e ss; José M. da Cunha SARAIVA, *Causas do Levantamento da Nação em 1640*, in *Congresso do Mundo Português*, vol VII (Lisboa), 1940, 57-94.

<sup>32</sup> Vitorino Magalhães GODINHO, *Ensaíos*, II, ed. cit., 402. Cf. Joel SERRÃO, *As Alterações de Évora (1637)*, ed. cit., XXXIX, XLI, XLIII e ss..

<sup>33</sup> Vitorino Magalhães GODINHO, *Ensaíos*, II, ed. cit., 403. Sobre o aproveitamento patriótico do descontentamento gerado pela pressão fiscal e insucessos das várias políticas sectoriais do governo a nível interno e externo, atente-se no seguinte passo de Oliveira MARQUES: "Se estes desastres houvessem ocorrido sob um monarca português, as reacções teriam porventura sido diferentes, como o foram depois de restaurada a independência. Mas sendo a situação como era, os portugueses deitavam todas as culpas para cima do governo espanhol, de quem esperavam obter defesa, protestando ao mesmo tempo contra o inevitável aumento de impostos e as necessárias reformas do exército que essa defesa exigia" (*História de Portugal*, ed. cit., p. 433). Ver, ainda, Luiz Augusto Rebelo da SILVA, *História de Portugal ...*, IV, ed. cit., 3, 64, 65, 69, 71, 72, 74, 75, 76, 79, 82.

fonte, e não a solução, dos problemas da família portuguesa a que urgia pôr termo.

O receio, por parte dos detentores seculares do poder e de uma influência insofismável na sociedade conservadora de Seiscentos, de se verem ultrapassados pela dinâmica de um processo revolucionário em gestação, de iniciativa popular e não favorável aos seus interesses de grupo privilegiado, terá concorrido, por necessidade de controlo da situação explosiva, para o apressar da conspiração palaciana com objectivos bem mais modestos<sup>34</sup>.

A somar a tudo isto, a perda da importância de Lisboa, como centro do poder central, capital do império e porto marítimo com uma posição estratégica excepcional, em favor de Madrid, Sevilha ou Barcelona, veio abrir mais uma frente no conflito de interesses que opunham os naturais do reino à posição hegemónica da corte madrilena.<sup>35</sup>

Passada a euforia inicial dos ganhos, de curto prazo, com a monarquia dual, não deveria causar perplexidade, pelas razões apontadas, que o objectivo da restauração/restituição<sup>36</sup> da forma e modelo do governo anterior a 1580 pudesse contar com a adesão abrangente das várias camadas da população do reino, e se equacionasse seriamente, no horizonte das várias saídas para crise aberta, a ruptura violenta como desígnio mobilizador e de pacificação de todo o corpo social:

"Quiseram os revolucionários e o rei D. João IV dar-lhe imediatamente o carácter de unanimidade nacional, para que na Espanha e no resto da Europa,

---

<sup>34</sup> Joel SERRÃO, *As Alterações de Évora*, ed. cit., XXXIX.

<sup>35</sup> Sobre importância das alterações decisivas no comércio oriental e do atlântico, em especial, o peso crescente dos recursos brasileiros na economia portuguesa, e o abalo provocado pelos ataques estrangeiros a essas rotas de navegação no despertar do espírito nacionalista, ver o estudo de Joel SERRÃO, *Em Torno das Condições Económicas de 1640*, separata da revista *Vértice*, Coimbra, 1951, 3-40. Veja-se, a este propósito, a sua tese de que a verdadeira mudança não se verifica em 1580 – um mero acontecimento dinástico – mas mais tardiamente quando se regista o declínio e ameaça de colapso das relações de comércio de Lisboa com o império: "Perdida a independência em 1580, não se verificam, durante os anos seguintes, transformações apreciáveis no domínio económico e social: mantém-se o *statu quo*, apenas com a diferença das inovações políticas aprazadas nas Cortes de Tomar, e mesmo estas, como sabido é, são insignificantes" (*Em Torno das Condições Económicas de 1640*, art. cit., 9). Cfr. Oliveira MARQUES, *História de Portugal*, I, ed. cit., 438 e 439.

<sup>36</sup> A identificação intencional dos conceitos de "aclamação", "restauração" e "restituição" muito frequente na literatura polémica e religiosa coeva, visa essencialmente relevar a venalidade do acto, ferido de ilegalidade à luz do direito internacional público, que consistiu, na sua essência, em puro esbulho aos direitos sucessórios da Casa de Bragança – D. Catarina e descendentes em linha recta – convertendo, deste modo, o acto de libertação numa transferência patrimonial e jurídica da coroa aos seus legítimos detentores. Sobre esta matéria, integrando um conspecto doutrinal da filosofia política dos mais notáveis juriconsultos portugueses, pode ser consultado, com proveito, o excelente estudo de Luís da Cunha GONÇALVES, *Os Juriconsultos da Restauração*, art. cit., 180 e ss..

não julgassem tratar-se de um motim de uma dúzia de fidalgos descontentes, apoiados em algumas centenas de burgueses e populares. Por isso hábil e inteligentemente convocou em Lisboa as Cortes Gerais de 28 de Janeiro de 1641.<sup>37</sup>

Nas cortes, com os três estados da nação reunidos, foi preocupação dominante transmitir para o exterior sinais inequívocos de acalmia e consensualidade. Nem todos os focos de conflitualidade interna e externa estavam, porém, completamente dominados. Embora fosse numerosa a representação do estrato social mais carenciado, nos seus legítimos representantes, e com um valioso trabalho de bastidores a ser levado a cabo por ilustres juristas – João Pinto Ribeiro, António de Sousa Macedo, Francisco Velasco de Gouveia<sup>38</sup> –, a mesma unidade não foi visível nos restantes grupos tradicionalmente preponderantes. Clero e nobreza não patenteavam índices tão elevados de coesão interna, ofereciam ainda uma imagem de divisão e de fractura que, vindo dos primórdios da dominação filipina, iria perdurar ao longo de todo o período da Restauração.<sup>39</sup>

Se o protagonismo da nobreza no desenrolar dos acontecimentos, pelo menos na última fase do processo que conduziu ao triunfo do movimento aclamatório, é ponto assente e consensual, a Restauração apenas "é nobiliárquica depois da repressão dos motins populares e a fim de evitar que novas amotinações degenerem em revolução. E é o apenas parcialmente."<sup>40</sup> Na

<sup>37</sup> Luís da Cunha GONÇALVES, *Os Jurisconsultos da Restauração*, art. cit., p.180. Sobre a adesão popular e os motivos do carácter aristocrático do golpe na sua fase inicial, afirma Reis TORGAL: "(...) o povo foi na realidade, em 1640, apenas uma espécie de pelotão de limpeza, que actuou só depois do movimento eclodir. A sua hesitação e o seu receio justificavam-se plenamente" (*Ideologia Política...*, ed. cit., 82). Ver, ainda, Manuel Lopes de ALMEIDA, *Notícias da Aclamação e de outros Sucessos*, Coimbra, 1940, 3, 4, 5, 7 e 20.

<sup>38</sup> Sobre a dimensão do papel dos juristas e a importância da sua actuação por trás da cena, ideais políticos dominantes acerca da origem e natureza do poder civil vide: TORGAL, *Ideologia Política...*, ed. cit., I, 121, 134, 142, 144; II, 289, 290, 298-300, 300-303, 307-318; Damião PERES, *O Restabelecimento da Independência*, in *História de Portugal. Edição Monumental*, Barcelos, 1933, 278, 279, 280; Damião PERES, *Restauração: Partidários e Adversários*, in *História de Portugal. Edição Monumental*, ed. cit., 19 a 22; João Francisco Aires de CAMPOS, *A Origem do Poder Real e as Cortes de 1641*, in *Academia Portuguesa de História, Anais, Ciclo da Restauração*, vol. VI, Lisboa, 1942, 407- 448.

<sup>39</sup> Vitorino Magalhães GODINHO, *Ensaio*, II, ed. cit., 406-407. Sobre o comportamento dos duques de Bragança no domínio filipino, resistência de alguns nobres, e eclesiásticos, à candidatura e legitimidade do futuro D. João IV ao título de rei, e oposição aberta à sua governação, ver: Rafael de JESUS, *18 Parte da Monarquia Lusitana*, I, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1958, 430, 431, 433, 434, 435-439, 440-443; A. A. DÓRIA, *Notas*, in Conde da ERICEIRA, *História de Portugal Restaurado*, I, Porto, s/d, 476-479; Rodrigues CAVALHEIRO, *Os Antecedentes da Restauração...*, art. cit., 11-56.

<sup>40</sup> Vitorino Magalhães GODINHO, *Ensaio*, II, ed. cit., 406.



realidade, muitos nobres, como tinha acontecido durante o regime filipino, persistem ao serviço da coroa espanhola em vários locais do seu vasto império; outros hesitam no partido a seguir e nas opções decisivas a tomar, adiando a sua adesão e dando livre curso a uma onda de suspeições de ambos os lados da fronteira; alguns ainda, face ao sucesso transitório e frágil do novo poder instituído, abandonam o país, instalando-se com residência fixa em Castela; e uma parcela significativa usará sua força de pressão para travar o estado de beligerância com o poderoso vizinho, suspirando pelo passado da união dual ou, mais activamente, conspirando e corroendo os frágeis alicerces do regime nascente.<sup>41</sup>

A posição do corpo eclesiástico em todo o processo também não apresenta uma linha de coerência e de consensualidade que resista a uma observação menos apaixonada: as clivagens internas no seio da clerezia, detectáveis ao longo do regime filipino, manifestam-se porém, com maior vigor e espectacularidade nos seus altos dignitários no começo da dinastia dos Braganças. Se o arcebispo de Lisboa é um destacado e fervoroso patriota, abraçando com entusiasmo a causa do movimento aclamatório, o de Braga é um principais chefes de fila de um grupo de prestigiados elementos do clero – onde, segundo alguns estudiosos, se deve incluir também o Inquisidor-Geral<sup>42</sup> – com participação relevante na trama conspiratória de 1641.<sup>43</sup>

A actuação concreta dos diversos institutos religiosos e do baixo clero também não permite uma interpretação linear. A Companhia de Jesus entregou-se com entusiasmo às tarefas de robustecimento do espírito autónomico, contrastando, de acordo com documentação existente, com a atitude castelhanista explicitada em 1580.<sup>44</sup> Mas nem todas as ordens religiosas se

---

<sup>41</sup> Vitorino Magalhães GODINHO, *Ensaio*, II, 406; Conde da ERICEIRA, *História de Portugal Restaurado*, ed. cit., I, 298, 304, 306, 308, 309, 310, 316, 318, 320, 321, 409, 504, 505; II, 29-34, 532.

<sup>42</sup> Vitorino Magalhães GODINHO, *Ensaio*, II, 407.

<sup>43</sup> Conde da ERICEIRA, *História de Portugal Restaurado*, I, ed. cit., 145-146, 149 e 294, 295, 297 e ss; Gastão de Melo de MATOS, *Panfletos do séc. XVII*, in *Academia Portuguesa de História. Anais, Ciclo da Restauração*, vol X (Lisboa), 1946, 21 e 22. Sobre a participação da nobreza no núcleo da resistência aos órgãos legítimos do poder e constituição de um partido favorável aos interesses de Castela, bem como a actuação prudente de D. João IV, procurando captivar os indecisos, distinguindo-os com novos benefícios e ratificando as mercês anteriores, ver: Rafael de JESUS, *18 Parte da Monarquia Lusitana*, I, ed. cit., 306-309; Sobre a persistência, após o castigo exemplar dos traidores, de um foco desestabilizador e castelhanista, fortemente crítico da actuação concreta do rei, pouco dado ao governo da nação e mais preocupado com a caça e a música, ver: Conde da ERICEIRA, *História de Portugal Restaurado*, I, ed. cit., 396, 398 e 399.

<sup>44</sup> Vitorino Magalhães GODINHO, *Ensaio*, II, 407; Ver, ainda, acerca da colaboração dos jesuítas, Fernand BRAUDEL, *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na Época de Filipe II*, vol.II, Lisboa, 1984, 560. Sobre a preocupação de Filipe II em garantir o apoio da Companhia de Jesus, cfr.

associaram com a mesma intensidade participativa ao movimento restaurador, destacando-se algumas pela dimensão e natureza da intervenção e outras pela omissão ou desprezível contributo para o sucesso da libertação, autonomia e consolidação do novo governo emergente:

"Na verdade os dados apontados encontram confirmação no que se conhece por outras fontes: os jesuítas e franciscanos foram, no geral, os mais entusiastas defensores de D. João IV, até pelas relações que sempre mantiveram com a Casa de Bragança, acompanhados pelos carmelitas."<sup>45</sup>

Se já, acima, foi sugerido indirectamente o nome da Inquisição como um dos focos da resistência activa, tendo o seu Inquisidor-Geral como um dos principais intervenientes no grupo conspiratório de 1641, fácil se torna compreender as relações complexas e distantes da instituição poderosa com os novos órgãos dirigentes. Assim, conhecidas as ligações estreitas da Ordem Dominicana<sup>46</sup>, talvez se perceba com maior clareza a sua atitude defensiva e reticente, comparativamente aos jesuítas e franciscanos, face à nova dinastia reinante. E, possivelmente, se entenda, com menor dificuldade, a existência de um número considerável de elementos seus – no qual se inclui Fr. João da Cruz – integrando o sector dos sebastianistas ortodoxos com dificuldades de adaptação às novas realidades, que dialogam, talvez melhor, polemizam, com o sebastianismo pró-brigantino, heterodoxo, mais ajustado ao momento histórico vivido na época.<sup>47</sup>

Francisco RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, tom II, vol II, Porto, 1944, 402 e 403, 406 e 408. Sobre as pressões sofridas por vultos importantes da resistência, membros da Companhia com saudades de um rei natural, por parte dos detentores do poder religioso e civil, ver: Francisco RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus...*, ed. cit., 437, 438, 440, 443. Ver, ainda, do mesmo autor, *A Companhia de Jesus e a Restauração de Portugal, 1640*, in *Academia Portuguesa de História, Anais, Ciclo da Restauração*, vol. VI (Lisboa), 1942, 323-405.

<sup>45</sup> João Francisco MARQUES, *A Parenética Portuguesa e a Restauração, 1640-1668*, I, ed. cit., 59. Para uma mais ampla informação sobre a actividade patriótica do clero, circunscrita aqui à sermonária, ver *ibidem*, pp.55-59. Referências genéricas, mas muito frequentes, ao empenhamento patriótico do grupo eclesiástico podem ainda ser observadas em Rebelo da SILVA *História de Portugal nos Séculos XVII e XVIII*, tom. II, facsimilada com introdução de Jorge Borges de Macedo, Lisboa, 1971-72, 196-198, 565, 603, 609, 610, 611, 616, 621 e 622: t. V, 215, 298, 327; Miguel de OLIVEIRA, *História Eclesiástica de Portugal*, Lisboa, 1948, 288 e ss.; Ângelo PEREIRA, *Os Frades Portugueses e as Guerras da Independência*, in *Ocidente*, n.º 24, vol. IX, Lisboa, 1940, 289-249.

<sup>46</sup> Entre outros, António José SARAIVA, *Inquisição e Cristãos-novos*, Porto, 1969, 14.

<sup>47</sup> Sobre a ambiguidade da atitude da Ordem Dominicana e o seu verdadeiro papel em 1580, durante o domínio filipino e no período pós-aclamatório, cfr. Raúl de Almeida ROLO, *O Patriotismo de Fr. Bartolomeu dos Mártires*, Braga, 1964, 8, 13, 16, 25, 26 e 27. Do mesmo autor, convém ver: *Dominicanos em Portugal*, separata da revista *Panorama*, Lisboa, 1962, 2 e 3. Bem menos reticente e evasivo, em sentido contrário se pronuncia A. DANVILA y BURGUERO, segundo o qual o célebre arcebispo de Braga não se mostrou tan contrario al adveniento de Filipe II, como han

Toda a acção inquisitorial parece, pois, desenvolver-se com uma lógica autónoma, com um desígnio claro – atacar as debilidades estruturais, de base económica e social, do novo poder emergente, dificultando, ao rei e seus indefectíveis partidários, a satisfação de necessidades crescentes de avultados meios financeiros para a montagem e funcionamento da máquina do Estado em fase de organização. Neste contexto de asfixia financeira, assumiam, como é obvio, especial destaque os custos exorbitantes derivados da criação de uma base de sustentação credível no domínio militar, que oferecesse argumentos sólidos de oposição às previsíveis tentativas de recuperação do estado anterior, de submissão ao poderio castelhano. Os meios do comércio e da banca, em boa medida, detidos por judeus e cristãos-novos, financiadores institucionais dos crónicos saldos negativos das contas públicas, forneciam uma oportunidade excelente para testar, por um lado, a firmeza de princípios e determinação do poder e, por outro, a solidariedade efectiva dos diversos agentes económicos e sociais afectos à nova situação:

"(...) por um lado, com a repressão pertinaz de supostos delitos, em que a cobiça dos bens dos acusados, consoante reconhece o próprio Fortunato de Almeida, e na época todos reconheciam à boca pequena, desempenha papel que não é de desprezar, quebra a unidade nacional, forçando à fuga de muitos dos seus melhores elementos e mina os alicerces da economia do Império Português, semeando a inquietação nos meios de negócios e suscitando extremas desconfianças nos mercados de escoamento no estrangeiro".<sup>48</sup>

---

venido creyendo los portugueses, fundados en algunas palabras del incomparable historiador Fray Luis de Sousa "(*Don Cristobal de Moura, Primer Marqués de Castel Rodrigo (1538-1613)*, Madrid, 1900, 581). Juízo crítico sobre a actuação do arcebispo, apresentado como bom religioso e mau político, pode ser examinado em Rebelo da SILVA, *História de Portugal*, II, ed. cit., 556 e 557. Acerca da vitalidade do sebastianismo ortodoxo, consultar, entre outros, Gregório de ALMEIDA, *Restauração de Portugal*...ed. cit, 1<sup>a</sup> pt, cap. VIII, 46. Sobre a natureza e tipo de argumentação utilizada pelos partidários do Encoberto escondido na figura de D. João IV, conflitualidade entre brigantinos e sebastianistas puros e indirectamente entre duas comunidades religiosas com inegável vocação do poder – Dominicanos e Jesuítas –, com estratégias de actuação próprias em diferentes instâncias jurídicas da censura, do Desembargo do Paço, do Ordinário e do Santo Offício, cfr. Gregório de ALMEIDA, *Restauração de Portugal*..., ed. cit, 1<sup>a</sup> pt., cap. VII, 30-33; Carlos Alberto FERREIRA, *O Sebastianismo e a Aclamação de D. João IV segundo Fr. Manuel Homem*, separata da revista *Biblos*, vol. XXI, Coimbra, 1946, 9, 12, 14 e ss..

<sup>48</sup> Vitorino Magalhães GODINHO, *Ensaio*, II, ed. cit., 409. Perspectiva semelhante no que diz respeito à posição adpotada pela Inquisição face aos novos poderes emergentes, pode ser respigada no seguinte excerto de Oliveira MARQUES: "E a Inquisição, essa manteve-se favorável a Espanha, posição compreensível se nos lembrarmos de que fora a Inquisição quem praticamente governara Portugal durante a União Ibérica "(*História de Portugal*, I, ed. cit., 442). Conviver com o poderio institucional do Santo Offício, relutante no reconhecimento oficial sem o prévio acordo da Santa Sé, revelava-se extremamente delicado, requerendo sabedoria política e prudência na gestão dos conflitos inevitáveis, como se depreende da elucidativa nota de Reis TORRAL: "Não há dúvida que D. João mantinha grande respeito em relação à Inquisição. Assim na contenda dos Jesuítas de Évora

Em conclusão, parece razoável aceitar que nos deparamos no corpo eclesiástico e da nobreza com profundas fracturas internas que vinham de longe e, em larga medida, persistem, e se aprofundam até, no período da Restauração, divisões sensíveis que vão da adesão fervorosa e patriótica, ao quietismo prudente, ambiguidade e oscilação de acordo com a conjuntura do momento, até à hostilidade aberta face à autonomia do reino.

Se o povo não representa o papel principal – pelo menos na fase inicial do processo do golpe palaciano – embora, como foi apontado, despolette toda a movimentação dos nobres e letrados, a importância da sua acção não pára de crescer, até se tornar com o evoluir dos acontecimentos o mais forte sustentáculo de um poder nascente necessariamente débil, não fugindo às suas responsabilidades e verberando pelo contrário o comportamento pouco ético e as contradições dos restantes grupos privilegiados:

"Convocam-se as Cortes e é separadamente que reúnem os três Estados, mas é o povo que vai suportar o maior fardo do esforço financeiro (de que o clero busca eximir-se). O governador de Tânger, conde de Sarzedas, permanecera fiel a Espanha, e é a população que se revolta, o depõe e substitui por André Elias de França, integrando a cidade na Coroa portuguesa."<sup>49</sup>

Do comportamento da burguesia, em especial dos letrados, não oferece dúvidas a sua participação activa e favorável à causa da autonomia do reino, em todas as fases do conturbado processo reivindicativo. É neste contingente de ilustres polemistas que se alicerça a defesa teórica, no plano doutrinal, do regime; se procura a principal fonte de recrutamento de pessoal diplomático; se efectua o preenchimento, com servidores leais e esclarecidos, do aparelho burocrático do Estado extremamente carecido de quadros competentes.<sup>50</sup>

---

com o Santo Ofício, o rei acabou por ser favorável a este, verificando-se através do texto das cartas régias o respeito que o rei nutria pelo Tribunal "(*Ideologia Política...*, I, ed. cit., 91, n. 1). Sobre as reservas do Santo Ofício ao reconhecimento oficial do novo poder, ver Reis TORGAL, *Ideologia Política...*, I, ed. cit., 89, n. 1. Ainda sobre as relações difíceis do rei com a Inquisição e as posições pró-filipinas do inquisidor geral, D. Francisco de Castro, em particular, ver: António BAIÃO *El-rei D. João IV e a Inquisição*, in *Academia Portuguesa de História, Anais, Ciclo da Restauração*, vol. VI, Lisboa, 1942, 11-70.

<sup>49</sup> Vitorino Magalhães GODINHO, *Ensaios*, II, ed. cit., 409. Sobre a inequívoca adesão popular, não só com gestos mais ou menos declamatórios, mas com obras, ver: Gregório de ALMEIDA, *Restauração de Portugal...* ed. cit., 20-22; Conde da ERICEIRA, *História de Portugal Restaurado*, ed. cit., 104-105; Luiz Augusto Rebello da SILVA, *História de Portugal ...*, IV, ed. cit., 166, 183; Damião PERES, *Restauração: Partidários e Adversários*, ed. cit., 9, 10-13; Manuel Lopes de ALMEIDA, *Notícias da Aclamação e de outros Sucessos*, Coimbra, 1940, 7, 20, 32; A. H. Oliveira MARQUES, *História de Portugal*, I, ed. cit., 441.

<sup>50</sup> Um exemplo elucidativo, entre outros, que espelha bem as contradições que envolviam o novo regime, de polemistas multifacetados, servidores empenhados e indefectíveis dos interesses nacionais e incompreendidos e injustiçados pela monarquia restaurada, triturados pela máquina de choque do Santo Ofício e abandonados, ou não eficazmente defendidos pelo poder civil. é o homem

A burguesia comercial, sobretudo o sector com laços mais estreitos com o Brasil e os países nórdicos e menos dependente nas suas actividades do comércio com a Espanha – esta favoreceria, como seria previsível, um clima de entendimento e de negociação com o vizinho espanhol ou desejaria ardentemente o regresso ao passado –, apoiaria claramente, ou pelo menos não hostilizaria, o movimento restaurador.<sup>51</sup>

Se os portugueses, na sua quase totalidade, desejavam uma paz duradoura e tinham necessidade urgente de um clima de tranquilidade que permitisse o lançamento de bases sólidas para o futuro, robustecendo a confiança dos vários sectores produtivos da sociedade, consolidando a crença na liberdade reconquistada e na viabilidade do país como nação independente, a realidade encarregar-se-ia de frustrar seus legítimos anseios.<sup>52</sup> Na frente externa e interna, na Europa e nos diversos espaços do seu vasto império, em terra e no mar, as dificuldades do momento colocavam um desafio sério ao novo Portugal, acabado de sair de uma revolta bem sucedida, mas não garantida.<sup>53</sup>

A política de alianças seguida, e a intensa movimentação diplomática, visa essencialmente conquistar apoios na Europa e ganhar tempo, procurando, entretanto, pôr em ordem a vastidão do seu império atacado em várias frentes,

---

de negócios, consul e panfletista, Fernandes Villa Real. Cfr. Iva DELGADQ *Manuel Fernandes Vila Real, Polemista da Restauração*, in *Revista da Biblioteca Nacional*, III, nº 1-2 (Jan. -Dez.), 27 e ss..

<sup>51</sup> Vitorino Magalhães GODINHO, *Ensaio*, II, ed. cit., 412; Reis TORGAL, *Ideologia Política...*, I, ed. cit., 85, n. 2.

<sup>52</sup> Perspectiva pouco lisonjeira sobre o comportamento global da sociedade Portuguesa no século XVII – "século de decadência", atravessado por uma crise generalizada no domínio económico, intelectual e moral – pode ser apreciada em Graça Almeida RODRIGUES, *Literatura e Sociedade na Obra de Frei Lucas de Santa Catarina (1660 -1740)*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1983, 57-90.

<sup>53</sup> Sobre os esforços no plano diplomático, ver a substanciosa síntese de A. A. DÓRIA *Restauração, Diplomacia da (1640 -1668)*, in *Dicionário de História de Portugal*, V, (dir. Joel Serrão), Porto, 1985, 326-336. Acerca da oposição interna e da espionagem institucionalizada, com agentes duplos e espíões ao serviço e defesa dos interesses conflituantes de Portugal e Espanha, fomentada e reconhecida oficialmente pelos dois poderes beligerantes, cfr. Gastão de Melo MATOS, *Panfletos do Século XVII*, in *Academia Portuguesa de História. Anais, Ciclo da Restauração*, vol. X, Lisboa, 1946, 147-148; Referências várias sobre o fenómeno da espionagem, agentes e dimensão da rede, podem, ainda, ser observadas em: Gastão de Melo MATOS, *Panfletos ...*, art. cit., 88, 103, 104, 108, 110, 119 e 120; Rafael de JESUS, *18 Parte da Monarquia Lusitana*, I, ed. cit., 359, 466-468. Ver, ainda, sobre as dificuldades concretas de preservar a união entre os vários grupos sociais e manter intacta a fé no nacionalismo patriótico, A. H. Oliveira MARQUES, *História de Portugal*, ed. cit., 440, 441 e 442.

limitando o envio de reforços dos seus adversários e tirando o melhor partido do patriotismo dos colonos e indígenas.<sup>54</sup>

Na Europa, no período que decorre até ao Tratado dos Pirinéus, em que os conflitos são localizados, esporádicos e de baixa intensidade, pela dificuldade de aglutinar e mobilizar meios materiais e humanos, Portugal põe em prática uma política realista, essencialmente defensiva, de reforço das fronteiras e de organização de estruturas de apoio logístico que lhe permitam resistir até ao momento da concretização, por via diplomática, do anelado reconhecimento internacional.

"Na realidade a situação de Portugal é extremamente difícil, tanto no exterior como no interior. A Santa Sé opõe recusa obstinada a reconhecê-lo. Durante vinte anos, nenhuma potência o ajuda, não é admitido nos tratados internacionais; a França só se interessa por ele como peão no seu jogo contra a Espanha. Ameaçados interna e externamente, o rei eo governo oscilam e por vezes pendem para ideias loucas: não se chegou a querer ceder aos Holandeses a troco de dinheiro contado o Nordeste brasileiro e não se foi ao ponto de passarm por cima da oposição dos Conselhos e Tribunais Superiores? Não se encarou a eventualidade de deixar a metrópole à Espanha e de se retirar para o Brasil e arquipélagos?"<sup>55</sup>

A situação interior já de si muito delicada complica-se sobremaneira com a morte de D. João IV, ocorrida em 1656, quando seu filho primogénito D. Teodósio, educado com esmero para a sucessão dinástica, havia já falecido, três anos decorridos, em 1653. Dificuldades suplementares para a estabilidade do regime se levantavam então, porque o filho segundo, na linha directa de

---

<sup>54</sup> Vitorino Magalhães GODINHO, *Ensaio*, II, ed. cit., 414. Exemplo esclarecedor do interesse vital para a novel dinastia assumido pelas missões diplomáticas junto das mais representativas cortes europeias é o episódio rocambolesco dos incidentes ocorridos em Roma, 20 de Agosto de 1642, com o nosso embaixador, D. Miguel de Portugal, espiado pelos esbirros do marquês de Velles, embaixador de Espanha, visando embaraçar os esforços de reconhecimento e acreditação junto da Santa Sé (Cfr. Gregório de ALMEIDA, *Restauração de Portugal...*, ed. cit., 46; Luis Marinho de AZEVEDO, *Exclamaciones Políticas, Juridicas y Morales...*, Lisboa, 1645, 150 e ss.; Conde da ERICEIRA, *História de Portugal Restaurado*, I, ed. cit., 189, 189, 190, 193; Luiz Augusto Rebello da SILVA, *História de Portugal...*, IV, ed. cit., 310, 312, 313, 319, 328, 329 e 330; Francisco RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, tom III, pt. II, ed. cit., 68, 69, 70, 71 e ss; Miguel de OLIVEIRA *História Eclesiástica de Portugal*, Lisboa, 1948, 288, 289 e 290). Ver, ainda, sobre a actividade diplomática no período da Restauração, Ângelo RIBEIRO, *Actividade Diplomática da Restauração*, in *História de Portugal*, VI, (dir. Damião Peres), ed. cit., 23-40; Edgar PRESTAGE, *Frei Domingos do Rosário. Diplomata e Político (1595-1662)*, Coimbra, 1926, I e ss. .

<sup>55</sup> Vitorino de Magalhães GODINHO. *Ensaio*, II, ed. cit., 415-416.

sucessão, era física, moral e intelectualmente inapto para as exigentes tarefas da gestão corrente dos negócios públicos.<sup>56</sup>

#### D. Afonso VI – uma sucessão de equívocos em torno de um trono

A regência de D. Luisa de Gusmão<sup>57</sup> inicialmente idealizada a termo certo, durante a menoridade do herdeiro incapaz, foi-se dilatando no tempo<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> A. H. de Oliveira MARQUES, *História de Portugal*, I, ed. cit., 446. Ver. ainda, Ângelo RIBEIRO, *A Organização da Vitória*, in *História de Portugal*, V, (dir. Damião Peres), ed. cit., 77, 79; Ângelo RIBEIRO, *A Deposição de Afonso VI*, in *História de Portugal*, V, (dir. Damião Peres), ed. cit., 101, 102 e 103. Sobre a doença de Afonso VI, numa perspectiva científica e médica, ver Álvaro DÓRIA, *Nota A*, in Conde da ERICEIRA, *História de Portugal Restaurado*, vol. III, Porto, 1945, 436. Uma visão minuciosa e apaixonada dos acontecimentos ocorridos no período da regência de D. Luisa de Gusmão e reinado de Afonso VI, obdecendo a orientações distintas e contrastantes, de acordo com as simpatias e fidelidades dos autores comprometidos com os principais intervenientes nas acções descritas, pode ser observada nas seguintes obras: *Vida Y Sucessos de El Rey Don Alfonso Sexto de Portugal*, in *BPMP Cod. 1047*, fls. (n.n. 5 v.º, 6, 12 v.º, 13, 14 v.º e ss; *Ante Catastrophe. Historia verdadeira da Vida, e dos Sucessos de EL Rey D. Affonço 6º de Portugal, e Algarves*, in *BPMP Cod. 907*, vol. II, cap. II, fls. 7-14; cap. III, fls., 14 v.º-21; cap. IV, fls. 21-30; cap. 13, fls. 77 v.º-81; cap. 18, fls. 103-109 vº; cap. 22, fls. 118 vº e ss.; Leandro Dorea Caceres e FARIA [= Fernando Corrêa de Lacerda], *Catastrophe de Portugal na deposição d'El Rei D. Affonso Sexto, e subrogação do Principe D. Pedro o unico*, Lisboa, 1669, 28, 38, 45, 55, 82, 118, 143, 145, 168, 201, 201, 206, 221 e ss.; Fr. Alexandre da PAIXÃO, *Monstruosidades do Tempo e da Fortuna. Diário dos factos mais interessantes que succederam no reino de 1662 a 1680, até hoje atribuido infundadamente ao beneditino fr. Alexandre da Paixão*, Lisboa, 1888, 2, 3, 10, 16, 17, 19, 25, 27, 36 e ss..

<sup>57</sup> Acerca do instituto da regência – evolução do conceito, sua importância fundamental no quadro das instituições do Estado Monárquico –, e das três situações previstas para o seu exercício – a menoridade, a doença e ausência do titular da coroa –, ver o estimulante e bem documentado estudo de Martim de ALBUQUERQUE, *As Regências na História do Direito Público e das Ideias Políticas em Portugal*, in *Estudos de Cultura Portuguesa*, I, Lisboa, 1983, 13-33. Ai se mostra com clareza como as questões relacionadas com a tutoria do rei se foram progressivamente autonomizando e destrinchando lentamente das matérias conexas à regência e governo do reino. Se juristas prestigiados advogam as cortes do reino como a sede adequada para a designação do regente e definição do período da incapacidade temporária do futuro rei, não se pronunciou nesse sentido, porém, o direito constitucional português no caso concreto de Afonso VI (Martim de ALBUQUERQUE, *As Regências...*, ed. cit., 24).. Assiste-se, ao invés, à derrota do princípio democrático e ao triunfo da disposição testamentária de D. João IV, como eloquentemente se revela na declaração solene da última vontade do *Restaurador*: "Declaro por successor de meus Reynos ao Principe D. Affonso, meu sobre todos muito amado, e prezado filho, e porque se acha em menoridade, e pelas Leys destes Reynos toca sua tutela, e a dos seus Irmãos. à Raynha minha sobre todas muito amada e prezada mulher, a nomeio por Tutora, e Curadora do dito Principe, e dos infantes meus filhos [...] e porque de muyta prudência, que sempre conheci na Raynha, e da noticia, e experiência, que tem de meus Vassallos[...] a nomeio por Regente, e Governadora delles, em quanto o Principe não tiver a idade, que conforme as Leys e costumes destes Reinos se requerem nas

para além de 1657, gerando mais uma foco de conflito e instabilidade na sociedade portuguesa preocupada com o futuro da nação.<sup>59</sup> A crescer a este elemento perturbador, a intensificação das ofensivas espanholas de 1661 a 1665 veio necessariamente agudizar, ainda mais, a tensa situação vivida no reino e produzir inevitáveis reflexos negativos no processo de consolidação da autonomia política nacional, deixando sequelas difíceis de apagar num futuro

peçoas Reais, para exercitarem o governo..."(Lopes PRAÇA, *Collecção*, I, 273-274, *apud* Martim de ALBUQUERQUE, *As Regências...*, ed. cit., 25).

<sup>58</sup> Como se viu, o testamento político de D. João IV era parcialmente omissivo na questão delicada e controversa do período da vigência da curadoria e tutela, remetendo para as leis e costumes em uso no reino. Ora os marcos cronológicos da menoridade do sucessor, aceites pela teoria e pela prática política, situavam-se, como regra, nos catorze e vinte cinco anos. Oscilando o período de duração ao sabor das épocas e das conjunturas, tendencialmente fixava-se num limite intermédio, os dezoito anos, o termo da incapacidade política por menoridade do príncipe herdeiro (Cfr Martim de ALBUQUERQUE, *As Regências...*, ed. cit., 30 e 33). Mas no caso concreto de Afonso VI concorriam, como é sabido, duas circunstâncias particulares que configuravam uma situação menos comum e típica, suscitando um maior número de problemas – ao defeito da idade do monarca, suprida naturalmente pelo decurso do tempo, juntava-se uma anomalia física e psíquica em contínua e acelerada degradação. Por isso, se Afonso VI cumpria eventualmente os requisitos da idade mínima, o seu comportamento instável e infantil mostrava que não era detentor de algumas qualidades reputadas como indispensáveis para o exercício das funções públicas (*boni mores, prohibitas animi e mentis sollertia*). Como refere Martim de Albuquerque, não é, pois, de estranhar a atitude da enérgica rainha, decidindo prolongar a regência, cedendo o poder pressionada pelos factos: "Finalmente a viúva de D. João IV viu-se obrigada a entregar o poder a Afonso VI, quando ele não atingira 20 anos, mas, como já se escreveu com razão, "se não fosse o desgosto da Rainha que a compeliu a abandonar o governo, é muito provável que D. Luísa de Gusmão não confiasse a seu filho, antes dos 25 anos, as rédeas do governo""(Martim de ALBUQUERQUE, *As Regências...*, ed. cit., 32). Sobre os apelos à rainha para protelar o acto solene do juramento do rei e, mais tarde, quando o rei tinha idade mas não juízo, ganhar tempo, evitando, assim, expor o reino aos perigos de uma direcção e governo incompetentes, ver Conde da ERICEIRA, *História de Portugal, Restaurado*, III, Livraria Porto, 1945, L. I, 15; L. V, 362, 363, 364, 364 e 365.

<sup>59</sup> Sobre as circunstâncias particularmente difíceis em que a enérgica rainha assumiu a regência, ver Ângelo RIBEIRO, *A Organização da Vitória*, in *História de Portugal*, dir. Damião Peres, ed. cit., 77 e ss. Para uma melhor avaliação da verdadeira grandeza do fardo suplementar colocado aos ombros da regente, atente-se no que, acerca a personalidade do futuro rei, escreve um autor contemporâneo dos sucessos narrados, militante da facção rival, Fernando Corrêa de LACERDA: "Tanto que o Infante D. Afonso foi jurado por Príncipe, cresceu mais o desejo em todos, de que aprendesse a ser bom Rei, porem elle despresando livremente a doutrina, amava soberbamente a isenção, e em ves de guardar decoro á magestade, sô se servia della para pretexto de mais livre soberania" (*Catastrophe de Portugal...*, ed. cit., 13. Um ponto de vista distinto, imputando não ao património genético, à má-indole natural e ao temperamento adverso do príncipe a responsabilidade directa nos desvarios, mas apontando os erros da educação, as discutíveis escolhas dos aios e validos, o favoritismo da rainha direccionado ao Infante, como os principais agentes causadores dos desmandos do jovem monarca, pode ser examinado nas obras *Vida Y Sucessos de El Rey Don Afonso Sexto de Portugal* (ed. cit., fls.nn. 4 v.º, 5 v.º, 6 v.º, 7 e 7 v.º) e *Monstruosidades do Tempo e da Fortuna...* (ed. cit., 2, 3, 10, 18, 86 e 87).



próximo.<sup>60</sup> O partido de oposição à regente, aproveitando a "série de desastres e fracassos [que] caracterizaram os anos de Regência",<sup>61</sup> foi engrossando suas fileiras, tirando partido do descontentamento com o rumo dos acontecimentos, nomeadamente na condução da guerra, e conspirando, pretendia uma rápida transferência do poder e uma alteração radical das várias políticas sectoriais do governo.

Os fautores do golpe palaciano, que instalou um grupo reduzido de jovens aristocratas ambiciosos na chefia e condução dos negócios públicos,<sup>62</sup> inscreveram no seu programa, como objectivos prioritários da acção governativa de curto prazo, inverter a situação, de insucessos repetidos, na frente militar, sustendo o ímpeto da ofensiva espanhola e, em 2º lugar, dar início a um processo negocial sério, entabulando conversações conducentes a uma paz digna e honrosa para as duas partes beligerantes.

Se o objectivo militar foi atingido com a vitória decisiva em Montes Claros (1665), a tranquilidade suspirada e a normalização da vida política e social, necessárias ao progresso e melhoria da qualidade de vida das populações, ficavam aguardando novas oportunidades. Manobras partidárias, golpes de baixa política, intrigas contínuas, iam minando o terreno do governo a que um rei incompetente não só não soube pôr cobro, e até, em última análise, com o seu comportamento dúbio e eticamente irresponsável, se constituiu em fonte principal de turbulência:

"Nos bastidores manobravam os nobres, visando a restauração dos seus plenos poderes. D. Afonso VI não ajudava à situação, rodeando-se da escória da

---

<sup>60</sup> Uma visão de conjunto da época, filtrada pelo olhar de um soldado-poeta coevo do autor, é-nos facultada no substancioso, e ainda inultrapassado, estudo de Maria de Lourdes Belchior PONTES, *Frei António das Chagas, um Homem e um Estilo do séc. XVII*, Lisboa, 1953. Ver, em especial, o capítulo II, "Fonseca, soldado e poeta", 19 a 63. Sobre os problemas acrescidos que um rei incapaz provocava no espírito da rainha, já suficientemente absorvida com os assuntos ligados à condução das actividades bélicas, ponderando seriamente as vantagens e inconvenientes de pôr termo ao exercício da regência, ver Conde da ERICEIRA, *História de Portugal Restaurado*, III, ed. cit., L. V, 362, 363, 364, 365. O retrato moral do infeliz monarca, e, por contraste, da rainha viúva, avulta com impressionante nitidez no acto solitário das escolhas decisivas, onde se equacionava o futuro individual do príncipe, e colectivo do reino: "Enquanto a rainha gastava o tempo nestes virtuosos exercícios, o empregava el-rei em todos aqueles desacertos, de que devia fugir para se fazer capaz do império que a idade competente lhe manifestava" (Conde da ERICEIRA *História de Portugal Restaurado*, ed. cit., III, L. V, 367).

<sup>61</sup> A. H. Oliveira MARQUES, *História de Portugal*, ed. cit., 446.

<sup>62</sup> Ângelo RIBEIRO, *A Organização da Vitória*, in *História de Portugal*, ed. cit., 90, 91; Ângelo RIBEIRO, *A Deposição de D. Afonso VI*, in *História de Portugal*, ed. cit., 105, 106; Conde da ERICEIRA, *História de Portugal Restaurado*, IV, ed. cit., L. VII, 74, 76, 77, 78, 79, 80

sociedade, em correrias nocturnas pelas ruas e comportando-se como um autêntico salteador e até assassino.<sup>63</sup>

Um novo golpe palaciano e aristocrático bem sucedido, conduzido pelo irmão do rei, D. Pedro, demitiu, em Setembro de 1667, o governo de Castelo Melhor e aprisionou o inábil monarca reinante.<sup>64</sup> As mudanças operadas no governo do país,<sup>65</sup> e fundamentalmente a morte de Filipe IV,<sup>66</sup> criaram finalmente condições propícias para pôr termo a um longo estado de beligerância de mais de duas décadas e abriram caminho ao restabelecimento de normais relações de entendimento e boa vizinhança ardentemente desejadas dos dois lados da fronteira:

---

<sup>63</sup> A. H. Oliveira MARQUES, *História de Portugal*, ed. cit., 449. Ângelo RIBEIRO é ainda mais directo, apontando as razões da génese da crise emergente na órbita do poder— o ataque directo aos interesses do círculo de amizades e influência do irmão do monarca: "D. Pedro, o infante, com os seus catorze anos feitos, viu com desgosto o desterro dos homens que estavam ao seu serviço, como o Conde de Sourc e Rodrigo de Meneses" (*A Deposição de D. Afonso VI*, ed. cit., 106). Sobre a crise latente e a ameaça de ruptura iminente entre duas facções do poder agrupadas em torno dos dois representantes masculinos da Casa Real, escreve Maria de Lourdes Belchior PONTES: "Os partidários do Rei e do Infante, embora só muito tarde se declarassem guerra, degladiavam-se já em surdina" (*Frei António das Chagas...*, ed. cit., 63).

<sup>64</sup> Um relato circunstanciado dos acontecimentos que precipitaram a queda do poderoso valido e a reclusão do infeliz monarca, mostrando eloquentemente como a "intriga amorosa se conjuga com a cabala política" nos labirintos do poder, pode ser consultado no trabalho de Ângelo RIBEIRO, *A Deposição de D. Afonso VI*, ed. cit., 109 a 118. Ver, ainda, Conde da ERICEIRA, *História de Portugal Restaurado*, IV, ed. cit., L. XII, 444, 445, 446, 448, 449, 459, 463, 477 e ss.. Do clima tenso, da ansiedade, e do interesse com que o desenrolar dos acontecimentos palacianos eram seguidos ao nível interno e externo, dá-nos conta o curto excerto do libelo coevo de Fernando Corrêa de LACERDA: "Ao sentimento que todo o reino teve do retiro de S. A. se seguiu em Castela hũa grande esperança da nossa conquista" (*Catastrophe de Portugal...* ed. cit., 145). Veja-se, ainda, como era vivido com intenso dramatismo, nas ruas da capital, o momento político em que se debate acaloradamente o afastamento do valido, antecedendo a tomada do poder pelo partido do Infante: "Começara a inquietar-se o povo no Terreiro do Paço, e para socega-lo foi necessário que suas Magestades e S. A. sahissem às janelas do Paço, donde estiverão meia hora, ouvindo vivas de todos" (Fr. Alexandre da PAIXÃO, *Monstruosidades do Tempo e da Fortuna...*, ed. cit., p. 19).

<sup>65</sup> Leitura dos acontecimentos um pouco diferente de Oliveira Marques, mais matizada e acentuando os aspectos negativos da assinatura canhestra do acordo, exprime Vitorino Magalhães GODINHO, para quem a alteração política corporizada no partido da paz vencedor levou a "uma paz atamancada com a Espanha e ao tratado de 1669 com a Holanda, consagração da capitulação de 1661" (*Ensaio*, II, ed. cit., 419).

<sup>66</sup> Há referências várias sobre a forte resistência de Filipe IV, até ao momento da sua morte, ao reconhecimento jurídico e oficial, como facto consumado, da separação de Portugal. Cfr. Francisco SILVEDA, *Cartas de Soror Maria de Agreda a Filipe IV*, 2 ts., *passim*, apud João Francisco MARQUES, *A Parenética Portuguesa e a Restauração, 1640-1660*, II, ed. cit., 302, n. 108.

"O tratado de paz pôde assim ser assinado em 1668: reconhecía a independência plena de Portugal e mantinha inalteráveis as suas fronteiras e possessões. Apenas Ceuta permaneceu em poder de Espanha."<sup>67</sup>

Chegados ao termo deste rápido excuro cronológico, impõe-se uma breve reflexão final. Mais do que concluir, é sobretudo o momento de referir métodos e explicitar intenções. Na inventariação sumária dos factos principais, sem cedências à tentação do biografismo fácil e bisbilhoteiro, procurou-se, numa primeira fase da abordagem, destacar os eventos mais significativos que ajudam a apreender – e, sobretudo, compreender –, em toda a sua riqueza e complexidade, a "ambiência epocal". Num segundo momento, a preocupação dominante consistiu no apuramento de um conjunto restrito de acontecimentos internos que se produziram no reino, circunscritos ao período em que, de acordo com a análise interna e externa dos documentos colacionados, o manuscrito original teria sido escrito – o reinado de D. Afonso VI.<sup>68</sup> Privilegiando, nesta fase, a trama política, não se descuraram totalmente, no entanto, outros aspectos e dimensões relevantes da afirmação da comunidade lusa de Seiscentos, procurando resistir, na medida do possível, aos tradicionais "ídolos da tribo dos historiadores" – o "ídolo político", o "ídolo individual" e o "ídolo cronológico" –<sup>69</sup>, hábitos e atitudes que Le Goff certamente coloca como obstáculos epistemológicos de difícil erradicação. O que interessava, no fundo, era perceber como Fr. João da Cruz – ou quem quer que se esconda debaixo deste nome – sentiu os desafios, os problemas, as alegrias e tristezas da vida colectiva nacional, num momento particularmente agitado da nossa história comum. Reduzida à sua expressão mais simples, tratava-se de saber, à luz dos dados hauridos directamente do seu tratado, se o frade dominicano e presuntivo autor do *Reino de Portugal* teria sido um verdadeiro homem do seu tempo.

---

<sup>67</sup> A. H. Oliveira MARQUES, *História de Portugal*, ed. cit., 449.

<sup>68</sup> O problema da datação e da filiação dos vários documentos será objecto de maior pormenorização de análise neste mesmo capítulo, no momento em que se se proceder à sua recensão (Ver, *infra*, notas 84 e 85). Ainda que se não confira importância excessiva à informação veiculada pelo *Cod. 810 BNL*, a leitura atenta do tratado é suficiente para afastar do espírito as dúvidas mais persistentes. Atente-se, entre vários, no seguinte passo da obra: "(...) tão bem cá no nosso reyno de Portugal ouve 20. Reis naturais deste mesmo reino, que tantos, que tantos se contão começando do Conde Dom Henrique, athé o Sñor Rey Dom Affonço o 6º que de prezente possui o reyno...." (*BPMP Cod. 648*, fl. 32 v.º).

<sup>69</sup> O comentário crítico de LE GOFF, e a reprodução de excertos substantivos do artigo notável do economista e sociólogo F. Simiand, onde se denunciava, retomando a célebre metáfora de Bacon, o exagero de uma perspectiva histórica dominante que privilegiava a visão fragmentária, dispersa e difusa da realidade humana e social, pode ser consultado com vantagem no estudo *A História Nova*, in *A Nova História*, (dir. Jacques Le Goff), Coimbra, 1990, 269 e 270.

Não se procurando o que o texto não poderá oferecer, por limitações decorrentes da sua própria natureza de comentário bíblico – uma visão detalhada da sociedade e muito menos uma radiografia dos males que afligiam o corpo social –, convém dizer, desde já, que há no texto afloramentos vários da problemática histórica, onde ecoa a vida angustiada do homem comum. Nesse aspecto, a obra de Fr. João da Cruz traduz o estado de espírito de um homem bem enraizado no seu tempo, profundamente desencantado com o rumo dos acontecimentos nacionais, aspirando por alterações urgentes e decisivas na órbita do poder. Mesmo que, ao referir-se a Afonso VI, esse sentimento se acoberte na fórmula retórica e estereotipada "Deos nos guarde por muitos anos de vida"<sup>70</sup>, o seu propósito bem explícito na obra, como se verá um pouco mais adiante, era mostrar que este não é o seu rei, o príncipe e dirigente à altura das circunstâncias, mas que "há outro vivo"<sup>71</sup> que fará a nação recuperar, finalmente, "as riquezas e as abundâncias"<sup>72</sup> de que esta se orgulhou no passado. Portugal, no reinado de Afonso VI, aparecia a Fr. João da Cruz como retrato fiel dos últimos tempos do reino de Esdras, "reyno fraco e atinuado, e cheyo de turbação".<sup>73</sup> O paralelo bíblico impunha-se com a força de uma evidência inquestionável: "Bem folgaramos nós que nesta parte se não parecesse tanto com aquelle reyno este nosso de Portugal".<sup>74</sup>

Se inquirimos o texto sobre a origem remota das misérias experimentadas pelo povo português naquele preciso momento histórico, a resposta parece não poder ser outra que a invocada pelo autor: o rei que ao "se perder em Africa perdeo o reyno".<sup>75</sup> O sentimento de orfandade está bem presente ainda quando, referindo-se ao desaparecido monarca, D. Sebastião, acrescenta: "(...) todos bem a nossa custa sabemos que perdeo reyno".<sup>76</sup>

Se procuramos saber o que pensa o frade dominicano sobre a actuação de Filipe II, a nossa curiosidade não sai totalmente frustrada: "(...) couza sabida hé de todos, e escripta por muitos que tanto El Rey Phelipe 2º de Castela (que depois foi o 1º dos Reis Castelhanos em Portugal) soube da perda del Rey Dom Sebastião em Africa, e que entrara no governo o Cardeal Dom Henrique com 66. annos, e meyo de idade logo começou a vigiar, e a dar traças (que tinha

<sup>70</sup> *BPMP Cod. 648*, fl. 32 v.º.

<sup>71</sup> *BPMP Cod. 648*, fl. 33 v.º.

<sup>72</sup> *BPMP Cod. 648*, fl. 33 v.º.

<sup>73</sup> *BPMP Cod. 648*, fl. 35.

<sup>74</sup> *BPMP Cod. 648*, fl. 35.

<sup>75</sup> *BPMP Cod. 648*, fl. 33 v.º.

<sup>76</sup> *BPMP Cod. 648*, fls. 33 v.º e 34.

muito boa mão para ellas ) sobre o modo de que teria para se introduzir por Rey deste reyno de Portugal....".<sup>77</sup>

Se o nosso intento é descobrir uma apreciação fundamentada do exercício concreto do poder no período filipino, o nosso esforço não se revelará de todo inútil. O juízo não podia ser mais negativo: "Nos contornos desta cidade de Lixboa tudo foi posto a sacco. Não poderião os excessos, e as tiranias ser maiores, se forão inimigos conquistados. Não melhorarão com a posse os desaforos, e insultos de entrada. Assim se cobrio logo o reyno de prezidios como se fora conquistado por armas [...] Mas que direi das injustiças, dos excessos, dos pedidos, e tributos, vendas de hábitos, officios, e fidalguias, que no tempo deste governo [Filipe IV] padeceo este pobre reyno?".

Se pretendemos conhecer a sua opinião acerca da legitimidade do movimento aclamatório, esta surge bem documentada no extracto seguinte, onde se referem dois reis nacionais que possuiram o reino e o perderam, afastando qualquer suspeição de falso patriotismo: "A primeira [interpretação] hé, que se deve entender del Rey Dom Sebastião de saudoza memoria, e del Rey Dom Phelipe o 4º de Castela: daquelle, porque com se perder perdeo o reino, e deste porque o perdeo com o lançarem fora delle com a felice aclamação do Sñor Rey Dom João o 4.º que Deos tem".<sup>78</sup>

Se buscamos um registo dos acontecimentos dramáticos que perturbaram a vida do reino no governo do *Restaurador*, o texto oferece-nos, pelo menos, um exemplo elucidativo dos incidentes e a análise crítica do comportamento ético dos intervenientes, rei e conspiradores, na óptica de Fr. João da Cruz: "E não obsta que tãobem o dito sñor [D. João IV], mostrou bastante rigor, e aspereza (se bem que com justiça) com os que fes justiça no Rocio, por traidores que esses forão poucos, e ainda que algũas pessoas de muito grande estado, qualidade e nobreza, erão comtudo pessoas particulares".<sup>79</sup>

Para além da percepção genérica de mal-estar asfixiante, do cenário inquietante, nada sabemos, porém, do modo particular de reacção face a ocorrências trágicas concretas,<sup>80</sup> nomeadamente a morte, em Maio de 1653, do

---

<sup>77</sup> *BPMP Cod. 648*, fl. 29 v.º.

<sup>78</sup> *BPMP Cod. 648*, fl. 33 v.º.

<sup>79</sup> *BPMP Cod. 648*, fl. 18 v.º.

<sup>80</sup> O relato detalhado dos acontecimentos, com orientações diversas e propósitos extremados, de acordo com o ponto de vista ideológico dos partidos em cuja órbita se situavam, alimentando-se do contexto polémico da conjuntura – e, por sua vez, também potenciando-o –, pode ser analisado nas memórias coevas que circulavam no tempo em que terá ocorrido a gestação do texto do autor em estudo. Veja-se, a este respeito, *Vida Y Sucessos de El Rey Don Alfonso Sexto de Portugal*, in *BPMP Cod. 1047*, fls. (n.n.) 5 v.º, 6, 12 v.º, 13, 14 v.º e ss; *Ante Catastrophe. Historia verdadeira da Vida, e dos Sucessos de EL Rey D. Affonço 6º de Portugal, e Algarves*, in *BPMP Cod. 907*, vol. II, cap. II.

príncipe herdeiro D. Teodósio, dos êxitos e reveses no domínio militar, dos episódios lamentáveis da substituição da viúva rainha por herdeiro inapto e inepto, dos jogos de bastidores nos palácios, do burburinho do poviléu alvoraçado nas ruas, das cenas rocambolêscas de uma jovem e bela rainha em fuga, dos episódios folhetinescos de dois irmãos desavindos e em rota de colisão, da intriga partidária contínua e da conspiração permanente. Sobre estas questões particulares e incidentes de percurso da jovem dinastia que ensombraram o curto reinado do *Vitorioso*, o silêncio é absoluto.

Se o frade cronista, como se evidenciou, sobreleva o analista atento da realidade coeva, o visionário sobrepõe-se incontestavelmente na economia da obra, assumindo a dimensão profética destacado relevo. Impossível resistir, ao compulsar o texto, a uma sensação viva de certo desinteresse e desencanto pelos temas mais escaldantes da actualidade, valorizando Fr. João da Cruz apenas as duas dimensões do tempo susceptíveis de distrair o homem dos cuidados e aflições do momento. Sobre o presente parecia não alimentar dúvidas ou ilusões. A situação era complicada e, a curto prazo, tornar-se-ia, ainda, progressivamente, mais delicada: "(...) se hé que me não engano comigo mesmo, e com o que estes vaticínios me representam: o reino hade chegar a mayores apertos do que os homens hoje imaginão".<sup>81</sup> Sobre o futuro, porém, matéria de reflexão no capítulo III do nosso, acima referido, pequeno estudo introdutório, as certezas estavam à altura das dificuldades presentes. A obra oferecia aos saudosistas dos tempos gloriosos de antanho o segredo da quadratura do círculo, a chave capaz de abrir definitivamente a porta do palácio do reino da felicidade – um rei do passado para o futuro.

### 1.3. *O Texto e os Textos*

Colocada, nos termos anteriormente assinalados, a questão não resolvida da paternidade do documento em presença, outras se colocam ao leitor curioso, a de saber qual o público interessado neste tipo de literatura, a circulação do texto, o esquecimento do autor e da obra – mesmo entre seus confrades – a não

---

fls. 7-14; cap. III, fls., 14 v.º-21; cap. IV, fls. 21-30; cap. 13, fls. 77 v.º-81; cap. 18, fls. 103-109 v.º; cap. 22, fls. 118 v.º e ss.; Leandro Dorea Caceres e FARIA [=Fernando Corrêa de Lacerda], *Catastrophe de Portugal na deposição d'El Rei D. Affonso Sexto, e subrogação do Principe D. Pedro o unico*, Lisboa, 1669, 28, 38, 45, 55, 82, 118, 143, 145, 168, 201, 201, 206, 221 e ss.; Fr. Alexandre da PAIXÃO, *Monstruosidades do Tempo e da Fortuna. Diário dos factos mais interessantes que succederam no reino de 1662 a 1680, até hoje atribuido infundadamente ao beneditino fr. Alexandre da Paixão*, Lisboa, 1888, 2, 3, 10, 16, 17, 19, 25, 27, 36 e ss.

<sup>81</sup> *BPMP Cod. 648*, fl. 56.

existência de um texto impresso. Mas antes de aflorarmos estas matérias importantes, há uma outra, de não menor complexidade, que necessita ser previamente equacionada. Estamos a referir-nos ao destino do manuscrito original que saiu das mãos do frade dominicano. Vamos, por isso, dar conta da linha de investigação desenvolvida e dos tentames de apuramento dos factos principais relacionados com o problema prioritário da genealogia dos textos.

A obra de Fr. João da Cruz aparece reproduzida ao que se sabe – e temos de reconhecer que sabemos muito pouco – em três documentos que se conservam à guarda de duas das mais importantes bibliotecas nacionais, dois códices em Lisboa e um no Porto. O problema que se coloca neste momento é o de definir o tipo de relação que estes documentos, objecto de recensão neste capítulo, por um lado, mantêm entre si e, por outro, com o texto primitivo grafado pelo verdadeiro ou encoberto religioso. No estado actual das investigações – caracterizado por um notório défice de pesquisa e de reflexão, dado serem inexistentes, até ao momento, os estudos consagrados a esta matéria –, o que podemos afirmar, provisoriamente, com um mínimo de segurança e rigor, resume-se no seguinte:

1. A principal autoridade – praticamente a única – de que nos socorremos para os aspectos bio-bibliográficos foi, sem dúvida, Diogo Barbosa de Machado, já que Inocêncio Francisco da Silva omite qualquer referência ao nome e obra de Fr. João da Cruz. Ora, de acordo com os elementos colhidos na *Biblioteca Lusitana*, sabemos que no século XVIII, o texto do *Reino de Portugal* era possuído por Fr. Afonso da Madre de Deus Guerreiro, religioso da Ordem de S. Francisco. Temos ainda conhecimento que o referido documento trazia inscrito no ante-rostro uma fórmula latina, inserida numa roseta, cujo conteúdo o ilustre bibliófilo publicita. A partir daqui, perde-se o rasto da obra, pois não encontramos a mais leve menção do autor e do seu tratado.

2. Pensamos que os 3 textos referidos são cópias não contemporâneas do autor. Esta convicção, passível certamente de crítica, não é artigo de fé, onde não haja espaço para dúvidas e incertezas. Mas não é, todavia, arbitrária, decorre do exame de factos, que passamos a expor. Os documentos que se conservam na BN estão escritos com letra do século XVIII. Dando crédito à informação avançada nas fichas descritivas dos citados manuscritos, à disposição da consulta pública na Secção dos Reservados da Biblioteca Nacional de Lisboa – e não dispomos de conhecimentos especializados no domínio da paleografia para opor reservas sérias –, o caso estaria devidamente esclarecido e encerrado. Problema diferente, e de maior complexidade, envolve a abordagem da cronologia e qualificação do manuscrito do Porto. Estaremos em presença do texto saído directamente das mãos de Fr. João da Cruz? Deparar-nos-emos com um trabalho de encomenda, mas supervisionado pelo

autor, de grande apuro técnico, com alto grau de fiabilidade, praticamente ao nível de um texto autógrafo? Tratar-se-á do exemplar, a que Barbosa Machado aludia como sendo detido por Fr. Afonso da Madre de Deus Guerreiro? Ou teremos de o inserir na mesma categoria de outros exemplares paralelos conhecidos ou em paradeiro incerto? Embora as razões sejam discutíveis, são as seguintes as que fundamentam a posição inicial:

a) Ainda que o manuscrito portuense seja o que mais se aproxime do paradigma textual indiciado na referência de Barbosa de Machado, pois é o único, como se verá adiante na apresentação dos textos, que transporta no antepasto, inscrita numa pequena rosácea, a fórmula latina mencionada – dois elementos que atraíram a atenção do insigne estudioso –, a informação que nos é oferecida é muito lacunar, omitindo outros aspectos fundamentais para uma correcta avaliação desta matéria. Na realidade, a memória não especifica se o texto possuído pelo erudito religioso franciscano, e compulsado pelo douto bibliófilo, era o manuscrito original ou simplesmente uma reprodução coeva que, eventualmente, terá sofrido a mesma sorte do registo primitivo. A acrescentar à ambiguidade ou imprecisão desnorteante da anotação do ilustre académico, versando sobre a qualidade e procedência do exemplar consultado, o esquecimento total da mais ligeira alusão à eventual presença de valores estéticos materializados no frontispício, profusamente ornamentado no espécime nortenho, cria dificuldades suplementares a avanços rápidos e seguros no processo de identificação e cronologia das duas lições distintas de um mesmo texto. Hipótese porventura não menos consistente que a tese da originalidade, consistiria em admitir que o exemplar portuense, valorizando todas as coincidências e indícios detectados, se limitaria a uma versão distinta do original, da responsabilidade do religioso franciscano. Conhecida a sua paixão arquivística – e pela exumação de materiais antigos que jaziam abandonados em depósitos poeirentos, actividade recompensada com uma nomeação para sócio supranumerário da Academia Real da História<sup>82</sup>–, não repugna aceitar a sua intervenção directa na origem do traslado da obra de Fr. João da Cruz, bem como na reprodução dos restantes documentos incluídos no mesmo códice.

b) O texto do Porto encontra-se inserido num códice que contém vários outros documentos, redigidos com o mesmo tipo de letra – facto que não passa despercebido a um simples observador atento, embora desprovido de conhecimentos técnicos especializados. Para encurtar razões – esquecendo os restantes documentos de menor dimensão e valia –, não parece, à partida, muito provável que um poema heróico de alguma extensão, intitulado *Monarquia*

---

<sup>82</sup> D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, I, ed. cit., 40.



*Lusitana* da autoria de Inácio de Guevara,<sup>83</sup> produzido também nas imediações do ano de 1660, pudesse ser copiado e fazer parte da colecção privada de textos sebásticos de Fr. João da Cruz. Mas não é de excluir, em tese, essa possibilidade, conhecida a propensão e apetência dos sebastianistas mais extremos pela recolha e reprodução de textos tematicamente agrupados em torno da esperança no regresso do Encoberto. E Fr. João da Cruz, como teremos ocasião de assinalar mais adiante, era um homem de fortes convicções sebásticas.

c) É um texto muito perfeito, praticamente sem rasuras, com os reduzidos lapsos corrigidos com recurso à técnica forense e notarial de ressalva, correntia nos documentos solenes, intermediando a palavra "digo". Ao examinarmos a sua composição, em especial a dos dois fólhos iniciais, difícil se torna resistir à sensação de que estamos perante um texto cuidado, onde se faz sentir a marca de um escrevente qualificado e sensível aos valores estéticos.

d) É um espécime não foliado nem paginado, embora se possa admitir que a numeração tenha sido eliminada no momento da encadernação, quando o referido códice foi aparado.

Em resumo, temos plena consciência que as razões seriadas – ponderáveis, umas e menos convincentes, outras –, sobretudo se invocadas isoladamente, não escondem alguma fragilidade. Tomadas, porém, no seu conjunto, concorrem para reforçar a ideia inicial de que muito provavelmente também este manuscrito é, como os restantes – mas de inegável melhor qualidade –, uma cópia do século XVIII proveniente de escriba anónimo e profissional ou, seguindo a pista fecunda de Barbosa Machado, a merecer maior exploração no futuro, ortografada pelo punho de Fr. Afonso da Madre de Deus Guerreiro.

Infelizmente – temos de o reconhecer com mágoa –, desconhecemos, em absoluto, a procedência do manuscrito da Biblioteca Pública do Porto. Não sabemos em que condições concretas o seu último possuidor, livreiro ou biblioteca privada, procedeu à transferência jurídica da titularidade da obra, impedindo uma adequada avaliação do circuito e dos meios mais interessados na sua leitura e difusão. Não temos conhecimento, por último, de qualquer outro documento autografado saído do punho do frade dominicano, que poderia funcionar como ponto de referência e critério de recurso na apreciação desta matéria complexa, de destrinça do original de uma cópia coeva, ou mesmo

---

<sup>83</sup> A este autor não faz qualquer alusão a *Biblioteca Lusitana* de Barbosa Machado. Merecem, no entanto, autor e obra uma breve notícia no *Diccionario Bibliographico* de Inocêncio da Silva. Sob o apreço, significado e difusão da referida obra entre os sebastianistas, escreve Inocêncio F. da SILVA: "Sebastianistas guardavam as cópias em muita estima com os demais papéis que serviam de fundamento à sua seita" (*Diccionario Bibliographico Portuguez*, III, Lisboa, 1859, 208).

posterior. Infelizmente, o humilde frade dominicano – seja-nos permitido recordar o que alguém, com apreciável sentido humor, referiu como uma constante histórica dos períodos mais recuados – não deixou, obviamente, Bilhete de Identidade... nem outro qualquer tipo de papel assinado ou rubricado – acrescentamos nós –, o que simplificaria notavelmente o necessário trabalho de comparação de textos e escritas...

Apresentadas de modo sumária as poucas certezas – e as muitas dúvidas – adquiridas na tentativa de aclaração dos nexos dos vários textos com o manuscrito original, entremos, de seguida, na discussão de outras questões preliminares anteriormente enunciadas. A primeira destas a merecer uma fugidia referência é a que se prende com o consumo social do texto. Hoje, sabemos que o texto circulou – há 3 exemplares manuscritos conhecidos, presumivelmente cópias do século XVIII –<sup>84</sup>, tinha um público próprio, por certo, maioritariamente eclesiástico,<sup>85</sup> foi lido e glosado, como diversas notas marginais documentam, principalmente nos dois códices conservados na Biblioteca Nacional. Saber se ainda existe o original e qual o seu paradeiro, se se conservam outras cópias à espera de ser exumadas e colocadas à luz do dia, descobrir a razão de não ter sido transposto para texto impresso, são outras questões indecisas que aguardam solução. Parece, no entanto, lógico esperar que a divulgação de uma obra dependa em larga medida não apenas do fôlego e merecimento da mesma, mas também do prestígio, gabarito intelectual e projecção da personalidade do criador, dos cargos exercitados na Ordem ou na sociedade civil, do reconhecimento e importância do instituto religioso, das relações com o poder institucionalizado civil e religioso. É preciso não esquecer que o processo burocrático de concessão de vistos e licenças necessárias era apertado, facto que era acentuado pela luta ideológica e política, pela clivagem entre sebastianistas puros e brigantinos.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> Texto veiculado pelos manuscritos da *BN Codd. 810* (fls. 172-248), *400* (fls. 1-71) e *BPMP Cod. 648* (fls. nn.).

<sup>85</sup> D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, ed. cit., tom. IV, 178. Aqui se declara que o texto de Fr. João da Cruz – o original ou a cópia, não sabemos – se conservava na posse de Fr. Afonso da Madre de Deus Guerreiro, académico supranumerário da Academia Real.

<sup>86</sup> Um caso emblemático do peso do factor ideológico e político, e da rivalidade entre ordens religiosas, na concessão de licenças pode ser observado non relato irónico e insofrido do seu confrade Fr. Manuel Homem. Cfr. Carlos Alberto FERREIRA, *O Sebastianismo e a Aclamação de D. João IV, segundo Fr. Manuel Homem*, sep. de "*Biblos*", vol. XXI, Coimbra, 1946, 9, 12, 14 e ss. Ver, ainda, Jorge Borges de MACEDO, *Livros Impressos em Portugal no Séc. XVI*, in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. IX, Paris, 1975, 190, nota de rodapé, reportando-se ao século XVI, mas que bem se pode estender ao século imediato: "(...) [Dar] às censuras do século XVI uma feição só de defesa das ortodoxias ou só de motivação religiosa é um erro que no estado actual da investigação, se não justifica."

À vigilância censória prévia do Desembargo do Paço, e à revisão do Ordinário acrescia ainda o exame do Tribunal do Santo Ofício. Neste, ficava a obra candidata à aprovação final sujeita a um complicado mecanismo jurídico com dois momentos bem marcados – uma fase rodeada de certo secretismo a que se seguia uma outra de maior visibilidade e exposição pública –, inibindo inequivocamente a expressão do pensamento pela imprensa nascente, não só no período filipino, mas ainda, em larga medida, a mesma política se continua e reforça no período da Restauração.<sup>87</sup>

Dado que se desconhece a localização do texto autógrafa – irremediavelmente perdido ou apenas temporariamente ignorado, aguardando a sorte de investigador mais feliz – vamos tentar apresentar, nas suas grandes linhas, os três documentos, neste momento, acessíveis ao público curioso.

#### BNL Cod. 400

Não se tratando do manuscrito original, mas de uma cópia do século XVIII, conserva-se em bom estado geral, na Biblioteca Nacional, num códice que contém vários outros documentos de conteúdo sebastico, ocupando 286 fôlios, com diversos em branco. O texto de Fr. João da Cruz constitui o início introdutório (fl. 1-72) de uma alargada miscelânea de feição sebastianista.

No rosto traz inscrito: "Reyno de Portugal, sua creação, e sucessos profetizados pello ceo a Esdras. Nos capitulos 11= 12= e 13 do seu Livro 4. Por Frey João da Cruz da Ordem de São Domingos". Segue-se um próêmio em que se justifica a glosa do livro de Esdras, apesar da sua não-canonicidade, apoiando-se sobretudo nos argumentos dos Padres da Igreja, Santo Ambrósio e Santo Agostinho.<sup>88</sup>

Na primeira parte, a menos extensa, contendo apenas quatro capitulos, o autor reproduz, na quase totalidade, o conteúdo vertido nos versículos de Esdras relacionados com os sonhos e a explicação divina.<sup>89</sup> A segunda parte, com maior

---

<sup>87</sup> José Sebastião da Silva DIAS, *Censura Literária em Portugal*, in *Dicionário de Literatura*, dir. de Jacinto Prado Coelho, vol. 1, Porto, 1973, 174-175; Laureano CARREIRA, *O Teatro e a Censura em Portugal na Segunda Metade do Século XVIII*, Lisboa, [1980], 31-37. Ver ainda a nota erudita e actualizada sobre a censura prévia e repressiva das várias instâncias do poder civil e religioso, em João Francisco MARQUES, *A Parenética Portuguesa e a Dominação Filipina*, Porto, 1986. 319-320.

<sup>88</sup> BNL Cod. 400, fl. 2-3.

<sup>89</sup> BNL Cod. 400, fl. 3 v.º-13.

desenvolvimento, integrando seis capítulos, o autor mobiliza vários argumentos, procurando sublinhar o paralelismo entre o conteúdo das visões de Esdras e os desenvolvimentos da história nacional, concluindo ser o mesmo reino e os mesmos reis ali retratados profeticamente.<sup>90</sup> Na terceira parte, Fr. João da Cruz, ao longo de nove capítulos, preocupa-se com a exegese bíblica do controvertido leão de Esdras, destinando um último e longo capítulo à resposta, muito fundamentada, às objecções da crítica coeva à sua leitura pessoal e polémica do citado passo bíblico.<sup>91</sup>

O códice em apreço exhibe uma estrutura muito similar à do manuscrito que se conserva na Biblioteca Pública Municipal do Porto, com os capítulos seguidos de títulos orientadores de leitura, facto que já não ocorre no outro manuscrito da Biblioteca Nacional, indiciando maior proximidade e patenteando um reduzido número de variantes relativamente ao mesmo texto. No entanto, a sua apresentação deixa muito a desejar, denotando algum descuido e negligência do copista: fólios inutilizados,<sup>92</sup> em branco,<sup>93</sup> com rasuras frequentes.<sup>94</sup>

A sua leitura fornece, porém, um dado que merece justo destaque. De todos os manuscritos, é este aquele que veicula maior número de notas marginais e interlineares, algumas de notável desenvolvimento, que pela análise da escrita parecem ser da lavra do próprio copista, ampliando o texto,<sup>95</sup> esclarecendo e interpretando passagens obscuras,<sup>96</sup> descodificando termos imperceptíveis,<sup>97</sup> ou polemicando mesmo com o autor a propósito de certo sentido atribuído pela sua exegese bíblica a determinado versículo.<sup>98</sup>

---

<sup>90</sup> *BNL Cod. 400*, fls. 13-40 v.º.

<sup>91</sup> *BNL Cod. 400*, fls. 41 v.º- 71 v.º

<sup>92</sup> *BNL Cod. 400*, fls. 40-41.

<sup>93</sup> *BNL Cod. 400*, fls. 38 v.º, 42 v.º, 53 v.º

<sup>94</sup> A título meramente indicativo, cfr. *BNL Cod. 400*, fls. 2 v.º, 4, 7 v.º, 11, 22, 26, 26 v.º, 27, 33, 34, 38.

<sup>95</sup> *BNL Cod. 400*, fl. 53.

<sup>96</sup> *BNL Cod. 400*, fls. 54, 56, 60, 71.

<sup>97</sup> *BNL Cod. 400*, fls. 38, 54, 75.

<sup>98</sup> *BNL Cod. 400*, fls. 33, 42, 63.

## BNL Cod. 810

Tal como no manuscrito anterior, deparamo-nos com uma cópia que se encontra em bom estado de conservação na secção dos reservados da Biblioteca Nacional, com letra do século XVIII, boa ortografia, de fácil leitura, fazendo parte de uma colectânea de textos messiânicos e proféticos, ocupando os fólhos 172-248 v.º do referido códice.

O frontispício, sem ornamentação, apresenta, no essencial, a mesma redacção, com ligeira alteração na disposição dos elementos – título, subtítulo e autor –, aqui distribuídos de modo mais harmonioso e cuidado. Mas oferece também um pormenor curioso, o ano de feitura da obra, "anno de 1660",<sup>99</sup> aspecto negligenciado nos restantes manuscritos.

Como nos outros textos apógrafos, manifesta idêntica arrumação das matérias, com uma estrutura externa semelhante, com um próémio,<sup>100</sup> uma primeira parte,<sup>101</sup> uma segunda,<sup>102</sup> e uma terceira.<sup>103</sup> Observando, porém, com maior atenção, revela uma significativa amostra de pontos divergentes, de que se destacam os seguintes: os diversos capítulos da segunda e terceira parte não aparecem titulados;<sup>104</sup> uma enorme abundância de variantes relativamente aos outros dois documentos, algumas, pequenas mas frequentes, mera troca de palavras aproximadas, resultante de leituras interpretativas divergentes por obscuridade do passo analisado; outras, também frequentes, sem qualquer nexu ou relação de parentesco ou semelhança com as transcritas nos documentos cotejados; algumas ainda, mais frequentes do que seria de esperar numa boa cópia, eliminando, e acrescentando, períodos e até parágrafos, e mesmo citações completas de alguma extensão.<sup>105</sup> Dispensamo-nos, aqui, neste momento, de valorizar outras modificações recorrentes, já que estas, em resultado do cotejo sistemático dos *codd. 810 da Biblioteca Nacional e 648 da Biblioteca do Porto*, aparecerão devidamente enquadradas, em breves notas, no nosso mencionado estudo introdutório à obra de Fr. João da Cruz.

---

<sup>99</sup> BNL Cod. 810, fl. 172.

<sup>100</sup> BNL Cod. 810, fls. 173-174 v.º.

<sup>101</sup> BNL Cod. 810, fls. 175-186 v.º.

<sup>102</sup> BNL Cod. 810, fls. 186 v.º-215.

<sup>103</sup> BNL Cod. 810, fls. 215-248 v.º.

<sup>104</sup> A título de exemplo, cfr. BNL Cod. 810, fls. 204v.º, 211v.º, 216, 220, 228. As mais importantes divergências que ocorrem no texto serão oportunamente destacadas, em nota, no documento estudado com base no Cod. 648 da BPMP.

<sup>105</sup> Como exemplo paradigmático de corte, quase integral, de uma longa citação, cfr. BNL Cod. 810, fl. 241 e BPMP Cod. 648, 58 v.º-59.

O documento apresenta poucas anotações ao previsível texto original, para sermos mais precisos, apenas um breve comentário crítico à leitura interpretativa, insuficiente e parcialmente desajustada dos capítulos citados, levada a cabo por Gregório de Almeida e Fr. João da Cruz.<sup>106</sup>

### **BPMP.Cod. 648**

Não se conserva provavelmente o original, mas, como se referiu anteriormente, um manuscrito do século XVIII, em bom estado geral, de relativamente fácil leitura, com apenas alguns fôlios, muito poucos, de mais complexa abordagem, quase sempre textos proféticos que circulavam intensamente e nem sempre em boas condições, em português, em espanhol ou, na sua forma mais erudita, em latim.

No ante-rostro apresenta um gracioso ornato roseiforme e, no centro da rosácea, uma breve inscrição em latim<sup>107</sup>, elemento valorativo que não surge nas anteriores cópias descritas. No frontispício, com manifesto cuidado ao nível da selecção e disposição dos diversos elementos decorativos, e evidentes preocupações de valorização estética, tal como se verifica nos anteriores documentos, também este reproduz o mesmo título, e subtítulo com a indicação do instituto religioso do autor. Não há, no entanto, qualquer referência ao ano de produção do texto. Segue-se, como nos manuscritos já recensados, um próêmio com certa extensão, e três partes com vários capítulos de importância e desenvolvimento desiguais. As partes e os capítulos que estruturam externamente o texto do tratado são sempre seguidos de títulos longos e descritivos, facto que ocorre no *Códice 400 da BN*, mas já não se verifica, como foi sublinhado, no *Códice 810* da mesma Biblioteca.

Para rematar esta curta e lacunar apresentação do manuscrito, convém ainda acrescentar que o *Códice 648* contém vários outros documentos, nomeadamente um poema de 16 cantos e 202 oitavas com o título "*Monarquia Lusitana*". Segue-se ainda uma "*Loa*" e, por fim um "*Soneto Despertador*". No último fôlio, alguém – possivelmente um livreiro, um copista, ou um simples possuidor – escreveu um "rolsito de restaurassons".

---

<sup>106</sup> Pelo seu interesse, aqui se reproduz a glosa, em toda a sua integralidade, incorporada no código da *BNL 810*, fl. 215 : "Ainda que eu me persuada ser o reino de Portugal o que Esdras viu; contudo que se enganarão assim o Dr. Gregório de Almeida, como o P. Mestre Fr. João da Cruz, a mesma experiência o tem mostrado".

<sup>107</sup> *BPMP Cod. 648*, fl. 1 : "*Quia odorem omnibus confero, festinanter consternor*".

\* \* \*

A publicação da obra inédita de Fr. João da Cruz apresenta, no momento actual, especiais problemas de crítica textual sem solução adequada. De facto, para além das três versões conhecidas do mesmo texto<sup>108</sup>, parece legítimo supor que outras eventuais cópias manuscritas, coevas ou mais recentes, terão também circulado, com alguma expressão, nos meios mais permeáveis e afectos à crença sebástica, ignorando-se, no entanto, a qualidade e o número exacto de espécimes desaparecidos, alguns irremediavelmente perdidos, o que vem dificultar, ou tornar praticamente impossível, a elaboração/montagem de um texto plenamente fiável, que se aproxime do original, do qual não se conhecem, hoje, pistas do seu paradeiro.

Como este trabalho laborioso de arqueologia literária não foi ainda iniciado por livreiros, arquivistas, bibliotecários e estudiosos, embora não tendo nós encontrado qualquer texto impresso e referencial da obra, nem deparado, no processo de pesquisa documental com outras lições, para além das recenseadas – todas, aliás, de uma fase tardia –, tal constatação não invalida, porém, que estas não existam, dadas as consabidas deficiências de catalogação da generalidade dos arquivos portugueses. A inexistência de uma inventariação exaustiva dos manuscritos torna lícito pensar e admitir que outros textos extraviados se escondam eventualmente em miscelâneas sem o desejável e imprescindível índice.

Perante as dificuldades apontadas, optou-se, em primeiro lugar, na referida introdução ao texto inédito de Fr. João da Cruz, por oferecer uma sumária apresentação dos vários traslados conhecidos da obra primitiva; em segundo lugar, a selecção criteriosa do manuscrito de referência que possibilitasse a colação frutuosa com os restantes, visando a fixação, futura, de um texto o mais próximo possível do original. A primeira escolha, que, no final, se veio a revelar também a definitiva, recaiu no documento da *BPMP Cod. 648*, estribada em razões de vária índole, no essencial, de comodidade e acessibilidade. Na sequência de posterior cotejo e conferência cuidadosa dos três manuscritos, tendo presente que qualquer destes são cópias relativamente tardias, não coevas do autor, do século XVIII, e tornando-se impossível definir um nexó genético, ou de mera anterioridade temporal, entre estes, optou-se por oferecer um texto com base no manuscrito que nos pareceu mais completo, de melhor qualidade estética e de mais fácil e segura leitura – o espécime da *BPMP Cod. 648*.

---

108 Ver, *supra*, nota 84.

Por razões de segurança na abordagem e exame do documento, de fidelidade e rigor, anotámos, em local próprio, todas as variantes do manuscrito da *BNL Cod. 810* – o que mais se afasta do arquétipo provável, de um texto paradigma – e ainda as mais significativas, nos pontos mais controversos e obscuros, do *BNL Cod. 400*.

Na transposição do documento, visando reduzir ao mínimo as modificações descaracterizadoras do texto, introduzindo apenas as indispensáveis alterações que propiciem o acesso, de um modo mais expedito e seguro, à sua leitura, adoptaram-se as seguintes normas de transcrição:

1. Todas as abreviaturas foram desenvolvidas, com excepção dos casos pontuais em que o seu emprego é ainda, hoje, regularmente utilizado.

2. Foram separadas todas as palavras que, escritas juntas, têm significado diferente do empregado no texto; foram unidas, com idêntico critério, as que aparecem separadas.

3. A pontuação original foi mantida, seguindo-se, por vezes, em casos muito restritos e pontuais, a do manuscrito da *BNL Cod. 810*, quando clarificava o texto, aparecendo, em nota, uma chamada de atenção para a respectiva alteração;

4. O *u* e o *i* com valor consonântico grafaram-se como *v* e *j*;

5. O *j* com valor vocálico transcreve-se como *i*.

#### 1.4. *As Fontes do Reino de Portugal*

São múltiplos os autores e obras que directa ou indirectamente influenciaram, com maior ou menor peso de participação no resultado final, a confecção do tratado em presença. Da inventariação simples de todo os elementos de informação fundamentais, bem como de outros com graus diferentes de subsidiariedade, avulta uma impressão geral indesmentível – a de um frade, por agora, obscuro, de inquestionável erudição,<sup>109</sup> e bem informado, com uma "biblioteca" relativamente rica e variada, cobrindo um vasto campo de saberes que se estende da História, sagrada e profana, à Linguística, à Literatura, Filosofia e Teologia, Direito, nacional e internacional.

Do elenco de obras fundamentais, extractadas ao longo do texto e glosadas com pormenorizada atenção e daquelas que merecem uma referência explícita mais breve e fugidia, aqui se dá uma primeira notícia, seriando-as de

---

<sup>109</sup> José Van den BESSELAAR, *O Sebastianismo...* ed. cit., 112. Ver ainda: Diogo Barbosa MACHADO, *Biblioteca Lusitana*, t. IV, ed. cit., 178.



acordo com um critério simultâneamente quantitativo e qualitativo, baseado no número e frequência das citações, de comentários concordantes ou discordantes que despoletam, extensão das referências indiciadoras da configuração real e efectiva do seu contributo na economia da obra.

#### IV Esdras

O primeiro lugar – muito destacado, diga-se de passagem – é atribuído ao texto bíblico, não canónico, de *Esdras*, como o título sugere, "Reyno de Portugal; sua criação e sucessos prophetizado pello ceo a Esdras nos capitulos 11; 12; 13 do seu livro 4<sup>o</sup>".<sup>110</sup> Aliás, o autor explicitamente o reconhece logo no prómio,<sup>111</sup> onde refere os propósitos e finalidades da obra. Aí se enunciam, de modo programático, os princípios e fundamentos orientadores do texto, bem como as justificações exigíveis do comento<sup>112</sup> de um livro que a Igreja, no momento da gestação da obra, tinha já afastado da lista dos textos revelados de um livro que a Igreja, no momento da gestação da obra, tinha já afastado da lista dos textos revelados,<sup>113</sup> conferindo-lhe, no entanto, um estatuto de particular aceitação e dignidade.<sup>114</sup>

A importância do texto de *Esdras* é de tal ordem de grandeza no contexto da obra que toda a sua primeira parte constitui uma mera reprodução versículo a versículo do apocalipse não canónico do profeta, seguido da respectiva versão portuguesa. A presença de *Esdras* que se insinua no título, ganha corpo no prómio, ocupa o lugar central de toda a primeira parte, como se reconhece em subtítulo: "Em que se trata dos sonhos e vizoins de *Esdras* e explicação que Deos sobre elles lhe deu de que falla nos capitulos. 11, 12; e 13: do seu livro IV".<sup>115</sup>; E os vários capítulos da obra confirmam totalmente o que fica dito. No primeiro, refere-se sumariamente o sonho inicial do profeta<sup>116</sup>no segundo,

---

<sup>110</sup> *BPMP Cod. 648*, fl. 2.

<sup>111</sup> *BPMP Cod.*, fl.3: "(...) (porque não pertendo ser comentador de *Esdras*) tomo só por assunto deste breve tratado a parte daquelles seus tão admiraveis, como prodigiosos sonhos e visões que refere nos capitulos 11, 12 e 13 do seu livro 4<sup>o</sup>". Para sermos inteiramente verdadeiros, temos de reconhecer que, embora maioritários, não são esses exclusivamente os capitulos trazidos à colação. Há várias menções furtivas de outros capitulos do mesmo Livro IV, nomeadamente o 5<sup>o</sup>, 14<sup>o</sup> e 15<sup>o</sup>. Cfr. *BPMP Cod. 648*, fls. 49,49 v.º e 55

<sup>112</sup> *BPMP Cod.*, fls.3-3v.º

<sup>113</sup> *Ecclesiae Documenta. Concilium Tridentinum (sessio 4, 8 aprilis 1546). Decretum de Canonicis Scripturis*, in *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, BAC, Matriti, 1959, IX.

<sup>114</sup> *BPMP Cod. 648*, fl. 5.

<sup>115</sup> *BPMP Cod 648*, fl. 5 v.º e ss..

<sup>116</sup> *BPMP Cod 648*, fl. 5 v.º e ss..

relata-se a interpretação divina do primeiro sonho<sup>117</sup>; no terceiro dá-se a conhecer o conteúdo do segunda visão<sup>118</sup>; no quarto e último, segue-se a respectiva iluminação do segundo sonho.<sup>119</sup>

Até ao fim da obra a presença de Esdras é uma constante, mas a dimensão esmagadora assumida nos capítulos iniciais vai-se esbatendo progressivamente, de acordo com a organização das matérias em discussão. Na segunda parte, assumindo o texto uma feição marcadamente hermenêutica, e menos narrativa e expositiva, a descodificação dos sentidos ocultos do livro não canônico, "Que reynos e reis sejam os que se conthem nestes sonhos e vizoins"<sup>120</sup>, é compartilhada com a crítica de posições exegéticas conflituantes. Assim, no capítulo 1º, procede-se a uma exposição breve do comentário de Gregório de Almeida produzido a partir dos mesmos factos narrados, seguido de um juízo crítico global com a perspectiva do frade dominicano, assinalando os pontos de contacto, mas marcando bem as profundas diferenças de interpretação.<sup>121</sup> No capítulo 2º, acentua-se o tom polémico que caracteriza a obra, surgindo nesta fase Esdras, menos como texto e mais pretexto, ao serviço de jogos de poder, de aproveitamentos políticos oportunistas;<sup>122</sup> no terceiro, apresenta-se a leitura mais conseguida, no entendimento do dominicano, a única aceitável e verdadeira;<sup>123</sup> no quarto, prossegue-se a fundamentação com novos argumentos, intentando demonstrar constituir Portugal e seus dirigentes o assunto nuclear das visões de Esdras;<sup>124</sup> no quinto, assiste-se a uma intensificação da mesma linha argumentativa, adicionando novas evidências, com o propósito de reforçar e dar maior credibilidade a toda a fundamentação anterior;<sup>125</sup> no sexto, com a apresentação dos três últimos fundamentos, se coroa o edifício probatório, num encastelamento de razões dirigidas à irrefragável identificação do reino de Esdras e Portugal.<sup>126</sup>

---

<sup>117</sup> *BPMP Cod. 648*, fls. 7 v.º e ss..

<sup>118</sup> *BPMP Cod 648*, fls. 9 e ss..

<sup>119</sup> *BPMP Cod 648*, fls. 10 e ss..

<sup>120</sup> *BPMP Cod 648*, fl. 12.

<sup>121</sup> *BPMP Cod 648*, fls. 13 e ss..

<sup>122</sup> *BPMP Cod 648*, fls. 17 e ss..

<sup>123</sup> *BPMP Cod 648*, fls. 19 e ss..

<sup>124</sup> *BPMP Cod 648*, fls. 23 v.º e ss..

<sup>125</sup> *BPMP Cod 648*, fls. 26 v.º e ss..

<sup>126</sup> *BPMP Cod 648*, fls. 31 v.º e ss..

Na terceira parte, mais extensa e desenvolvida, "em que se trata do leão que Esdras vio nas suas vizoins"<sup>127</sup>, explicitamente apontada como a mais importante e decisiva do breve tratado, figurando as precedentes como prelúdio e preparação do acto final, como também, aliás, acontece no texto profético, "porque o principal intento de Esdras, nestas suas vizoins seja tratar de um leão que nellas vio estar bramindo",<sup>128</sup> o domínio da presença de Esdras não é tão perceptível, como se poderia esperar, partilhando um espaço com outras múltiplas influências, fontes e subsídios, de que importa destacar um importante núcleo de vaticínios.

No capítulo 1º, procede-se à qualificação do leão que Esdras "vio vigiando e bramindo do bosque",<sup>129</sup> com os diversos nomes sob os quais se oculta e se esconde, "o de leão",<sup>130</sup> "o de vento",<sup>131</sup> "homem que convalescia",<sup>132</sup> e, por último, "o de varão".<sup>133</sup>

O segundo capítulo, compatibilizando o texto de Esdras com oráculos e vaticínios de homens dignos de crédito pela sua virtude e saber, nacionais e estrangeiros, procura responder, de um modo definitivo e indiscutível, à questão da exacta identidade do rei português que se vaticina na visão do reformador hebreu.<sup>134</sup>

O capítulo 3º, manejando profecias de vária origem, em paralelo com o texto de Esdras, visa sondar a localização precisa da proveniência do leão que prefigura o rei nacional.<sup>135</sup>

O quarto capítulo, conjugando vários excertos de Esdras com profecias populares prestigiadas, de larga irradiação, — do Cartuxo, Sibila, Bocarro e Rosaselsa —, mobiliza argumentos para definir e particularizar as circunstâncias concretas que rodeiam o aparecimento do leão, a forma precisa da sua manifestação em poder e glória, acompanhado "de milhares de pessoas virtuosas."<sup>136</sup>

---

<sup>127</sup> *BPMP Cod 648*, fl. 35 v.º.

<sup>128</sup> *BPMP Cod 648*, fl. 35 v.º.

<sup>129</sup> *BPMP Cod 648*, fl. 36.

<sup>130</sup> *BPMP Cod 648*, fl. 37 v.º.

<sup>131</sup> *BPMP Cod 648*, fl. 37 v.º.

<sup>132</sup> *BPMP Cod 648*, fl. 38 v.º.

<sup>133</sup> *BPMP Cod 648*, fl. 38 v.º.

<sup>134</sup> *BPMP Cod 648*, fls. 39 v.º e ss..

<sup>135</sup> *BPMP Cod 648*, fls. 45 v.º e ss..

<sup>136</sup> *BPMP Cod 648*, fl. 49: "*cum milibus caeli*".

O capítulo 5º, aproximando, mais uma vez, excertos de Esdras, com profecias de grande difusão no tempo – do ermitão de Monserrate, ourives de Braga, Sibila, Rocaselsa –, visa decifrar o itinerário da jornada de regresso do Leão, quando chegar a hora do encoberto se descobrir e manifestar ao mundo.<sup>137</sup>

No capítulo 6º, tirando partido das indicações contidas em Esdras, confirmadas e avalizadas por posteriores manifestações da divindade, pela boca de varões de comprovada idoneidade moral ou mesmo de santidade notoriamente reconhecida – Fr. Gil, Pedro de Frias, Ermitão de Monserrate e de Guadalupe –, determina-se a intenção que preside à deslocação do Leão do seu esconderijo em direcção ao seu reino.<sup>138</sup>

O capítulo 7º debate a problemática do tempo certo do acto manifestativo, da revelação do "prodigioso Leão", com base nos versículos de Esdras – capítulos 5, 12 e 13 –, enumerando os sinais que antecedem e preparam a vinda do Encoberto.<sup>139</sup>

No capítulo 8º, há apenas uma apressada e curta referência a Esdras, que não particularizava um tempo certo e fixo, consagrando-o autor, quase exclusivamente, a uma exposição de vaticínios que indicam uma data concreta para o grande acontecimento.<sup>140</sup>

No capítulo 9º acentua-se, de novo, a presença do texto inspirador de Esdras, agora combinado com extractos do Velho e Novo Testamento, com comentários avulsos de teólogos e Doutores da Igreja, pretextando constituir uma resposta clara e final às objecções dos oponentes à orientação exegética desenvolvida ao longo do tratado.<sup>141</sup>

O primeiro lugar, no conjunto vasto das fontes, é incontestavelmente ocupado por *Esdras – Livro IV*, capítulos XI, XII e XIII –, facto que não deve causar qualquer perplexidade, já que o tratado é um comentário dos referidos versículos, como aliás o autor não deixa de advertir o leitor, logo no próêmio, para essa particularidade, de a obra constituir um breve tratado com um objecto muito limitado, circunscrito apenas aos capítulos mencionados, os que prefiguram o reino e os reis de Portugal: "[...] (porque não pertendo ser comentador de Esdras) tomo só por assumpto deste breve tratado a parte

<sup>137</sup> *BPMP Cod 648*, fls. 50 e ss..

<sup>138</sup> *BPMP Cod 648*, fls.53 v.º e ss..

<sup>139</sup> *BPMP Cod 648*, fls. 54 v.º e ss..

<sup>140</sup> *BPMP Cod 648*, fls. 58 e ss..

<sup>141</sup> *BPMP Cod 648*, fls. 60 e ss..

daquelles seus tão admiraveis como prodigiosos, sonhos, e vizoins que refere nos capitulos 11, 12, e 13 do seu Livro IV".<sup>142</sup>

### *Restauração de Portugal Prodigiosa*

A segunda posição no elenco das influências condicionantes, ou determinantes do presente comentário, parece ser de atribuir inegavelmente a Gregório de Almeida e sua obra, *Restauração de Portugal Prodigiosa*,<sup>143</sup> cujo capítulo terceiro se debruça, com outra orientação, à exegese dos mesmos versículos de Esdras. O diálogo bastante vivo, e por vezes bem humorado,<sup>144</sup> inicia-se ao abrir da 2ª parte e acompanha-nos, com grande visibilidade, ao longo dos dois primeiros capítulos, e esporadicamente – quase sempre em oposição – no capítulo sexto.<sup>145</sup> As opiniões de Gregório de Almeida, mencionadas nos capítulos referidos, são objecto de exame aprofundado e rejeitadas, após laborioso processo argumentativo, sempre que configuram uma solução divergente, como acontece na identificação do Encoberto prefigurado em Esdras e a figura real de D. João IV.

### *Os Textos Vetero e Neotestamentários*

Um terceiro corpo, com uma distribuição menos homogénea e mais localizada, concentra-se na 3ª parte da obra, consagrada à identificação do "Encoberto", à excepção de um curto excerto – seguido, embora, de um longo

---

<sup>142</sup> BPMP Cod 648, fl. 3.

<sup>143</sup> Obra de inflamado e insofismável zelo patriótico, com uma notável colecção de eventos sobrenaturais e maravilhosos, configurando uma perspectiva da evolução dos acontecimentos pátrios inequivocamente favorável ao partido joanino, a edição utilizada pelo frade dominicano deve ter sido a que se segue: Gregório de ALMEIDA, *Restauração de Portugal Prodigiosa*, António Alvares, Lisboa, 1643; 3ª parte, 1644. Autor e obra gozaram de excepcional prestígio em todo o século XVII. Este jesuíta, como avisadamente refere Lúcio de AZEVEDO, tendo coligido na sua obra "os prodígios relativos à aclamação de D. João IV, enumerou os vaticínios, e foi o doutor por excelência do messianismo restaurador" (*A Evolução do Sebastianismo*, Lisboa, 1984, 63). Ver, ainda, sobre a natureza e impacto da obra, Hernâni CIDADE, *A Literatura Autonomista sob os Filipes*, Liv. Sá da Costa, Lisboa, s/d, 249 e 250. Existe uma edição relativamente recente, mas incompleta, publicada sob a direcção de Damião PERES (Barcelos, 1939). No nosso estudo, utilizámos, porém, para as citações, a 2ª edição, num único volume, do século XVIII (Lisboa, 1753).

<sup>144</sup> Veja-se, a título de exemplo, o trocadilho sobre a Tapada de Vila Viçosa. Cfr. BPMP Cod 648, fl. 17 v.º.

<sup>145</sup> BPMP Cod 648, fls. 33 v. e ss..

comentário – do profeta Daniel<sup>146</sup>, é constituído por textos bíblicos, com predomínio de perícopas veterotestamentárias. Os autores e livros sagrados do VT mais frequentemente revisitados, ou objecto de simples referência alusiva, são os seguintes: I Reis,<sup>147</sup> Eclesiástico,<sup>148</sup> Salmos,<sup>149</sup> Miqueias,<sup>150</sup> Judite,<sup>151</sup> Génesis.<sup>152</sup>

Os fragmentos neotestamentários são escassos, concentrando-se no capítulo final, onde se responde às eventuais objecções suscitadas pela interpretação vertida no tratado, e se aprofunda o debate em torno da questão controvertida da identificação do "Encoberto", da problemática complexa do Anticristo, e, marginalmente, da 1ª e 2ª vinda de Cristo. Resumem-se, praticamente, aos evangelistas Marcos<sup>153</sup> e Mateus<sup>154</sup> e ao apóstolo dos gentios, Paulo de Tarso.<sup>155</sup>

### *Textos Proféticos*

Um quarto bloco importante na elaboração do texto é constituído, como já se terá percebido, por um conjunto vasto e diversificado de profecias, umas "caseiras", outras importadas, eruditas algumas, de sabor popular outras, mas quase todas elas com grande curso, como se depreende da sua inclusão em

---

<sup>146</sup> *BPMP Cod 648*, fls. 19 v.º e ss..O episódio narrado a propósito da explicação do sonho de Nabucodonosor, com pontos de contacto evidentes com a visão de Esdras, vem referido em *Daniel* 2, 36-45. O profeta dá início ao discurso, louvando a grandeza e o poderio do monarca, como era prática corrente, atribuindo-lhe o título de "Rei dos Reis" (v. 37). Daniel oferece apenas a identificação do 1º reino, referindo que as matérias de nobreza desigual da estátua misteriosa simbolizavam uma sequência cronológica de reinos. A cabeça de ouro prefiguraria o império de Nabucodonosor (v.38). Sobre os restantes, os mais prestigiados exegetas divergem. Ver, sobre o último reino que jamais seria destruído, simbolizado na pedra que choca contra a estátua, e toda a problemática de identificação dos reinos, Maximiliano GARCIA CORDERO, *Bíblia Comentada, Livros Proféticos*, III, BAC, Madrid, 1961, 1000-1003.

<sup>147</sup> *I Regum* 2, 10. Ver, ainda, *BPMP Cod. 648*, fls. 39 v.º e 53 v.º-54.

<sup>148</sup> *Ecclesiasticus* 10, 3-4; 11, 12-13. Vide: *BPMP Cod. 648*, fls. 44 e 53 v.º.

<sup>149</sup> *Psalms* 134,7. Ver: *BPMP Cod. 648*, fl. 38.

<sup>150</sup> *Michaeas* 5, 2. Ver: *BPMP Cod. 648*, fl. 51.

<sup>151</sup> *Judith* 8,13. Vide: *BPMP Cod. 648*, fl. 59 v.º.

<sup>152</sup> *Genesis* 6, 2. Ver: *BPMP Cod. 648*, fl. 61.

<sup>153</sup> *Mc* 2, 5. Ver, ainda, *BPMP Cod. 648*, fl. 61.

<sup>154</sup> *Mt* 11,21. Vide: *BPMP Cod. 648*, fl. 61 v.º.

<sup>155</sup> *I Thess* 5,5. Ver *BPMP Cod. 648*, fl. 61.

múltiplas colectâneas, em papéis volantes, em textos impressos e manuscritos, na literatura de cariz religioso ou panfletário, em sermões e tratados, parecendo.

Este conjunto muito significativo de vaticínios desempenha na arquitectura da obra, como o autor refere, duas finalidades concretas, mas de importância desigual: comprovar, por um lado, a plena legitimidade da identificação do Leão de Esdras com a figura de D. Sebastião e satisfazer, por outro, a curiosidade lúdica dos apaixonados da literatura oracular: "E quanto lhe convenha o nome de Leão [a D. Sebastião] mostram bem muitas profecias que nelle fallão de que apontarei algúas assim para abono do que escrevo, como para que tãobem tenham os curiozos com que se entretenham." <sup>156</sup>

Convocadas como reforço e ratificação da exegese do texto de Esdras, culminando toda a argumentação precedente, são estas profecias arrumadas nos capítulos finais da 3ª parte do tratado. Apenas uma – o caso especialíssimo do vaticínio de Ourique – merece um tratamento mais aprofundado e desenvolvido na 2ª parte (cap. III), onde se intenta desenhar um paralelismo inequívoco entre o nascimento de Portugal nos campos de Ourique e o último reino de que falava Daniel. Estes, na leitura de Fr. João da Cruz, diferenciar-se-iam dos restantes que os antecederam pela sua criação originária de iniciativa divina – contínua assistência e solicitude ao longo das vicissitudes da história –, garante de um futuro radioso. <sup>157</sup>

Alguns destes oráculos – maioritariamente de proveniência masculina e, na quase totalidade, da autoria de (ou atribuídos a) membros do clero regular – eram lidos com tanto apreço e familiaridade e glosados com tanta frequência que rivalizavam em prestígio e credibilidade com os vaticínios contidos nos livros proféticos da Sagrada Escritura. <sup>158</sup>

Fr. João de Rocacelsa abre o elenco numeroso de autores de profecias de largo consumo cultural, aparecendo trovas que lhe são atribuídas por inúmeras miscelâneas e tratados do período da Restauração. É este inquestionavelmente

---

<sup>156</sup> *BPMP Cod. 648*, fl. 41.

<sup>157</sup> *BPMP Cod. 648*, fls. 19 e ss..

<sup>158</sup> As condições culturais da época – a mentalidade conservadora e passadista, os constrangimentos sociais, políticos e religiosos – permitiam que um sector alargado da população culta do reino, as elites e não apenas a gente simples, acreditasse, ainda no século XVII, em prognósticos infalíveis com base na observação dos astros, em mitos universalistas de domínio temporal e espiritual à escala planetária, nas doutrinas cabalísticas da reencarnação e metempsicose, do milagre permanente, um clima de "maravilha" que novos vaticínios – muitos forjados evidentemente – alimentavam continuamente e onde "Bandarra, S. Fr. Gil, o Beato Amador, o Cartuxo, S. Metódio gozavam do mesmo crédito que os profetas hebreus ou o Apocalipse." Cf. António José SARAIVA e Óscar LOPES, *História da Literatura Portuguesa*, Porto, 1975, 569.

um dos nomes mais prestigiados entre os sebastianistas e, sem dúvida, apreciado por Fr. João da Cruz que o cita com frequência.<sup>159</sup>

Mas outras figuras conceituadas gozavam também da sua estima e preferência, merecendo destaque especial Bocarro<sup>160</sup> e suas obras poéticas *Anacephaleosis da monarchia lusitana* e *Fasciculus trium verarum Propositionum Astronomicae, Astrologicae et Philosophicae*. A primeira vem citada nos capítulos III e IV da terceira parte no intuito de corroborar a sua tese do regresso, devidamente acompanhado, de D. Sebastião da ilha encoberta, local onde se mantivera oculto e vigilante, aguardando o momento de se revelar aos olhos do mundo. No capítulo VII, um longo excerto da mesma obra é utilizado com a intenção de mostrar a sintonia perfeita, na enumeração dos sinais que antecedem a aparição do Encoberto, no texto de Esdras e na visão profética de Bocarro - um cenário incontornável de destruição e dor na marcha vitoriosa rumo à felicidade prometida. O *Feito Astrológico*, como aparece designado por Fr. João da Cruz, constituindo a *Propositio Secunda Astrologica, Foetus Astrologici*, uma das três em que a segunda obra referenciada aparece dividida, remata o capítulo VII, enfatizando a mesma nota de pessimismo e insegurança, o clima de intranquilidade e sofrimento que precederá inexoravelmente as venturas e felicidades logradas com a vinda do Encoberto.

Para além dos textos de Rocacelsa e Bocarro, muitos outros pequenos excertos são reproduzidos (cap. II a VIII) para os pormenores da identificação do Encoberto e seu reconhecimento na pessoa de D. Sebastião, esclarecimento das principais questões associadas à sua manifestação futura - modo e lugar da sua vinda, destino da sua caminhada, finalidades e tempo do regresso -, aspectos a que o tratado dá particular atenção. É a seguinte a extensa lista ordenada dos vários autores citados na obra de Fr. João da Cruz: Sibila Eritreia,<sup>161</sup> D. Miguel de Castro,<sup>162</sup> S. Isidoro,<sup>163</sup> o Cartuxo,<sup>164</sup> o ermitão de

<sup>159</sup> *BPMP Cod. 648*, fls. 41, 42 v.º, 44v.º, 47 v.º, 50, 51 v.º, 53, 56 v.º, 59. Algumas informações adicionais sobre o fenómeno da irradiação das coplas em análise - e das que se seguem - bem como a dilucidação de aspectos mais relevantes da biografia do religioso franciscano, e não beneditino como, certamente por equívoco, o texto recorrentemente sugere, serão colocadas em pequenas notas, em local próprio, tirando partido de uma maior relação de proximidade com o texto transcrito, e evitando deste modo duplicações desnecessárias. Sobre a confusão generalizada acerca do instituto religioso de Fr. João de Rocacelsa, veja-se, por exemplo, *BNL Cod. 7211*, fls. 11 e 78; *BNL Cod. 400*, fls. 145 e 255; *BNL Cod. 627*, fl. 31; *BPMP Cod. 484* fl. 137.

<sup>160</sup> *BMP Cod. 648*, fls. 47 v.º, 49 v.º, 50, 56 v.º, 57, 57 v.º.

<sup>161</sup> *BPMP Cod. 648*, fls. 41 v.º, 45, 47, 49 v.º, 51, 56, 56 v.º.

<sup>162</sup> *BPMP Cod. 648*, fls. 41, 45, 47 v.º.

<sup>163</sup> *BPMP Cod. 648*, fls. 41 v.º, 43, 45.

<sup>164</sup> *BPMP Cod. 648*, fls. 45 e 49 v.º.



Guadalupe,<sup>165</sup> Pedro de Frias,<sup>166</sup> Fr. Gil (ermitão Gil),<sup>167</sup> S. Pedro de Alcântara,<sup>168</sup> Sibila Cassandra,<sup>169</sup> Fr. Pedro de Cristo, o Arrábido,<sup>170</sup> S. Tomé de Miliapor,<sup>171</sup> Leonor Rodrigues,<sup>172</sup> Simão Nunes, ourives de Braga.<sup>173</sup>

Apresentados de modo sucinto alguns nomes de personalidades reais ou fictícias, mas cuja autoria na época era – ou se queria – inquestionável, gozando de larga aceitação em certos meios sociais, mesmo dos mais cultos, ligados à temática religiosa e política e em sintonia com o contexto de ansiedade e turbulência que caracteriza todo o período da Restauração, passemos, agora a um outro domínio do saber com alguma influência na concepção ou desenvolvimento do documento em estudo. Estamos a referir-nos à Historiografia, nacional e universal, religiosa e profana, área que pelos autores e textos convocados documentam uma apreciável erudição e familiaridade com obras antigas e recentes, algumas de difícil identificação, que, em Portugal e no estrangeiro, iam sendo publicitadas.

### *Terceira Parte da Monarquia Lusitana*

Apenas na 2ª parte – já que a 1ª, como é sabido, não vai além da reprodução dos conteúdos dos versículos de Esdras, em Latim e Português, tomados como assunto e ponto de partida do tratado – Fr. João da Cruz recorre à autoridade de cronistas do reino para fundamentar seus pontos de vista ou esclarecer determinadas questões, em seu entender, mal resolvidas. O primeiro dos historiógrafos trazidos à colação é o frade alcobacense, Fr. António Brandão e a

---

<sup>165</sup> *BPMP Cod. 648*, fls. 54 e 58 v.º.

<sup>166</sup> *BPMP Cod. 648*, fls. 51 e 53.

<sup>167</sup> *BPMP Cod. 648*, fl. 53.

<sup>168</sup> *BPMP Cod. 648*, fl. 43.

<sup>169</sup> *BPMP Cod. 648*, fl. 45.

<sup>170</sup> *BPMP Cod. 648*, fl. 53.

<sup>171</sup> *BPMP Cod. 648*, fl. 41.

<sup>172</sup> *BPMP Cod. 648*, fl. 51 v.º.

<sup>173</sup> *BPMP Cod. 648*, fls. 45 e 51 v.º.

*Monarquia Lusitana*,<sup>174</sup> com o intuito de evidenciar a harmonia da sua leitura do texto de Esdras, com a simetria perfeita entre as asas e cabeças da Águia e o seu cômputo dos reis de Portugal, fornecendo-lhe argumentos sólidos para a polémica com Gregório de Almeida, aspectos pouco divulgados da realidade nacional referente aos primeiros reinados de Portugal,<sup>175</sup> ou ainda para manifestar sua discordância sobre algumas questões de pormenor da narrativa do religioso alcobacense.<sup>176</sup>

No capítulo 1º, apoia-se na opinião de Fr. António Brandão, para sustentar a realeza de D. Teresa e o senhorio absoluto do conde D. Henrique e contraditar, assim, a versão apresentada por Gregório de Almeida que inicia a contagem dos monarcas portugueses em D. Afonso Henriques. No terceiro capítulo, para o pormenor do número de combatentes do exército de Ismário em Ourique, socorre-se de novo do respeitável cronista alcobacense que menciona um dado colhido nas *Antiguidades da Lusitânia* de André de Resende. No quarto capítulo, a propósito da questão controvertida da idade de D. Afonso Henriques no momento preciso em que ocorreu sua morte, reconhecendo embora o prestígio e autoridade do cronista, discute as fontes de que este se

<sup>174</sup> *BPMP Cod. 648*, fls. 16, 16 v.º, 22, 23 v.º, 24 v.º. *A Terceira Parte da Monarquia Lusitana*, publicada em Lisboa, no ano de 1632, é uma obra de referência obrigatória para o estudo sério dos primórdios da monarquia portuguesa. Do seu rigor e probidade afirmara A. HERCULANO, a propósito do litígio desencadeado pela relutância de Afonso II em cumprir escrupulosamente as disposições testamentárias de seu pai: "A opinião do mais grave dos nossos historiadores é que, pelo que respeita a Theresa e Sancha, as suas pretensões foram legítimas, e esta opinião é, até certo ponto, bem fundada" (*História de Portugal*, Tom. II, dir. de David Lopes, Liv. Aillaud e Bertrand, Paris-Lisboa, 16). Respondendo, certamente, a uma apreciável procura por parte das elites culturais do reino, foi a obra reimpressa várias vezes nos séculos XVII e XIX: por Pedro Craesbeck (Lisboa, 1690) e pela Academia Real das Ciências (Lisboa, 1806). No nosso, estudo utilizámos, para as citações, a edição *Priniceps* de 1632.

<sup>175</sup> *BPMP Cod. 648*, fls., 16 e 16 v.º, 22, 23 v.º, 24 v.º. Sobre o inventário e juízo crítico das fontes para a batalha de Ourique, vide: Alexandre HERCULANO, *História de Portugal*, tom. II, ed. cit., 174-287. Para o problema da qualificação jurídica do senhorio do conde D. Henrique, cfr. Alexandre HERCULANO, *História de Portugal*, ed. cit., 20, 240-243. Para os aspectos disputados da legitimidade ou bastardia de D. Teresa, ver, do mesmo autor, *História de Portugal*, ed. cit., 17, 229-238.

<sup>176</sup> *BPMP Cod. 648*, fls. 23 v.º, 24 e 24 v.º. Sobre a questão controvertida do nascimento de D. Afonso I e da real valia das fontes consultadas ou publicadas por Brandão, retenha-se a apreciação não muito conclusiva de A. HERCULANO: "A data verdadeira do nascimento de Afonso I é ainda hoje disputada. A *Chronica dos Godos*, contradizendo-se a si própria assigna-lhe duas diversas – a de 1111 e a de 1113. "E, um pouco mais abaixo, continua: "*A Relação da tomada de Santarém* (*Mon. Lusit.* p. 3, Ap.) cuja fê para alguém é duvidosa, estabelece-lhe a data de 1110. *O Livro de Linhagens*, atribuído ao conde D. Pedro, parece concordar nessa mesma....". Não muito convencido, remata: "No meio de tanta incerteza, preferimos o testemunho da *Chronica dos Godos*, por ser a que unicamente reputamos contemporânea" (*História de Portugal*, ed. cit., 114, 259-260).

serve – *Relatório da conquista de Santarém, História dos Godos* e o *Livro das Gerações do conde D. Pedro* –, procurando evidenciar a fragilidade da base documental, e não segue a sua opinião. A mesma postura crítica é adoptada em relação ao apuramento da duração efectiva do reinado de D. Afonso Henriques, censurando a preferência de Fr. António Brandão que privilegia os documentos anteriores, desvalorizando ou não tirando o devido partido das opiniões de João de Barros na *Terceira Década da Ásia*, dos dados colhidos na *Vida de S. Teotónio* e numa *Memória do Mosteiro de Alcobaça*, documentos de que, aliás, faz menção na *Monarquia Lusitana*.

### **Outros Contributos Menores**

Para além de Fr. António Brandão cuja autoridade e prestígio justificam várias chamadas ao texto, outros com menor participação são também episodicamente revisitados. Merece, ainda, uma fugidia atenção a pequena listagem dos contributos menores, empíricamente comprovada no número, volume, frequência e tipo de aproveitamento das ocorrências ao longo do texto.

O primeiro deste numeroso grupo de autores consagrados é, como, com alguma simplificação, se lhe refere, Sistosenense<sup>177</sup> e a sua obra, *Biblioteca Santa*, citados logo no próêmio, veiculando a posição de dois insignes Padres da Igreja – S. Ambrósio e S. Agostinho – sobre a temática da canonicidade do *Livro IV de Esdras. A História dos Godos*<sup>178</sup> é outra das múltiplas fontes narrativas de que Fr. João da Cruz se serve. No capítulo 3º, é aproveitada a sua descrição dos numerosos acompanhantes do Miramolim Iosefo em Santarém.

A elaboração do retrato D. Sebastião, no capítulo 2º da Terceira Parte, em especial as qualidades morais e militares, é alicerçada na referência extremamente positiva contida nas *Anacephalaeoses, id est, Suma Capita actorem regum Lusitaniae* do P. António de Vasconcelos.<sup>179</sup> Sobre a problemática existência da ilha encoberta, onde D. Sebastião permaneceria oculto, alude, de modo conciso, aos múltiplos testemunhos, relatos e referências várias incluídas num extenso elenco de autores e algumas obras – Fr. Bernardo

---

<sup>177</sup> BPMP Cod. 648, fl. 3. De modo idêntico ao utilizado com o núcleo de textos proféticos, os aspectos relacionados com a vida e a obra deste e dos autores subsequentes serão, sempre que possível, apresentados, de forma abreviada, em pequenas notas junto do texto transcrito.

<sup>178</sup> BPMP Cod. 648, fls. 22- 22 v.º.

<sup>179</sup> BPMP Cod. 648, fl. 40 v.

de Brito,<sup>180</sup> Manuel Faria de Sousa, *Epítome Universal*,<sup>181</sup> João Hugo, *Viagens da Índia*,<sup>182</sup> Fr. João Gonçalves de Mendonça, *Itinerário do Mundo*,<sup>183</sup> Galvão, *Das Molucas*,<sup>184</sup> Pedro Medina,<sup>185</sup> S. Anselmo,<sup>186</sup> João Botero, *Razões de Estado*<sup>187</sup>.

Na questão da origem mítica de Lisboa e dos seus lendários reis, concretamente Gorgoris e sua filha Calypso, deposita total confiança no poema heróico de Gabriel Pereira Castro, *A Ulisseia*.<sup>188</sup> Ao tratar, no capítulo final da obra, a complexa matéria do Anticristo, as autoridades invocadas, para a sua caracterização, proveniência e manifestação, são os dois representantes máximos do pensamento filosófico e teológico da cristandade – S. Agostinho, *O Anticristo*,<sup>189</sup> e S. Tomás.<sup>190</sup> Comentadores bíblicos, canonistas e especialistas nas Letras Sagradas e profanas – S. Bernardo,<sup>191</sup> Fr. Lourenço Vilavicêncio (*Frases da Escritura*) Calepino,<sup>192</sup> Genebrardo (*Davidis Psalmi*)<sup>193</sup> S. Irineu,<sup>194</sup> Oleastro (*Genesis*)<sup>195</sup>, Cartagena (*De Ressurrectione Christi*)<sup>196</sup> –, proporcionam, ainda, uma importante base documental e de erudição em que alicerça o seu tratado.

Ilídio Rodrigues

---

<sup>180</sup> BPMP Cod. 648, fl. 47.

<sup>181</sup> BPMP Cod. 648, fl. 47.

<sup>182</sup> BPMP Cod. 648, fl. 47.

<sup>183</sup> BPMP Cod. 648, fl. 47.

<sup>184</sup> BPMP Cod. 648, fl. 47.

<sup>185</sup> BPMP Cod. 648, fl. 47.

<sup>186</sup> BPMP Cod. 648, fl. 47.

<sup>187</sup> BPMP Cod. 648, fl. 47.

<sup>188</sup> BPMP Cod. 648, fl. 51 v.º

<sup>189</sup> BPMP Cod. 648, fls. 61 v.º-62.

<sup>190</sup> BPMP Cod. 648, fl. 61 v.º.

<sup>191</sup> BPMP Cod. 648, fl. 17 v.º.

<sup>192</sup> BPMP Cod. 648, fl. 25.

<sup>193</sup> BPMP Cod. 648, fl. 38.

<sup>194</sup> BPMP Cod. 648, fl. 59.

<sup>195</sup> BPMP Cod. 648, fl. 61.

<sup>196</sup> BPMP Cod. 648, fl. 37 v.º.

**Abstract:**

*This work aims to be a contribute for the study of the Portuguese messianic phenomenon, and particularly the myth of D. Sebastião during the second half of the 17 th century. Throughout the text we give special attention to the figure of Fr. João da Cruz and to one of his works, Reino de Portugal Prophetizado a Esdras. This text is not particularly well known by the majority of those interested in the myth of D. Sebastião, therefore, it is our purpose to analyse the questions of authorship, dissemination and genealogy of the different versions of the original text, as well as the identification of their sources and context in which they were produced.*

APÊNDICE DOCUMENTAL

REINO /  
de  
Portugal; /  
sua  
criação e  
suscessos,  
/  
Prophetiz  
ado pello  
ceo / A  
Esdras,/  
Nos  
capitulos  
11: 12;  
13, / do  
seu Livro  
4º Por /  
Frei João  
da Crus /  
Religiozo  
da ordem  
de / São

Domingos

.1 // fl. 2

**Proemio**

*Ainda que ao 3º e 4º Livros de Esdras se não deve a fê, e o credito de canonicos por não serem recebidos e aprovados pella Igreja, como sabemos, que o são os seus 1º e 2º Livros. Hé contudo tal a authoridade de Esdras, tal a fama, e opinião da virtude e letras com que floreceo no povo Hebreo, que grangeando particular estimação a seus escritos, fas com que athé estes dos seus 3º e 4º Livros sem serem canonicos se avaliem, e se respeitem misteriozos. E não sem fundamento grande, pois sobre o abono de gravíssimos authores, e ainda Padres da Igreja que com elles alegão, como o são Santo Agostinho e Santo Ambrozio referidos por Sistosenensse na sua Biblioteca Santa tom. 2. lib. 8 Heresi. 11; os vemos sobre tudo isso incertos, e incorporados na Biblia Sagrada juntos aos mais que a Igreja Catholica tem dididido, e declarado por canonicos; permissão e authoridade que sem dúvida devia servir de motivo, e de confiança para serem tão aplaudidos.*

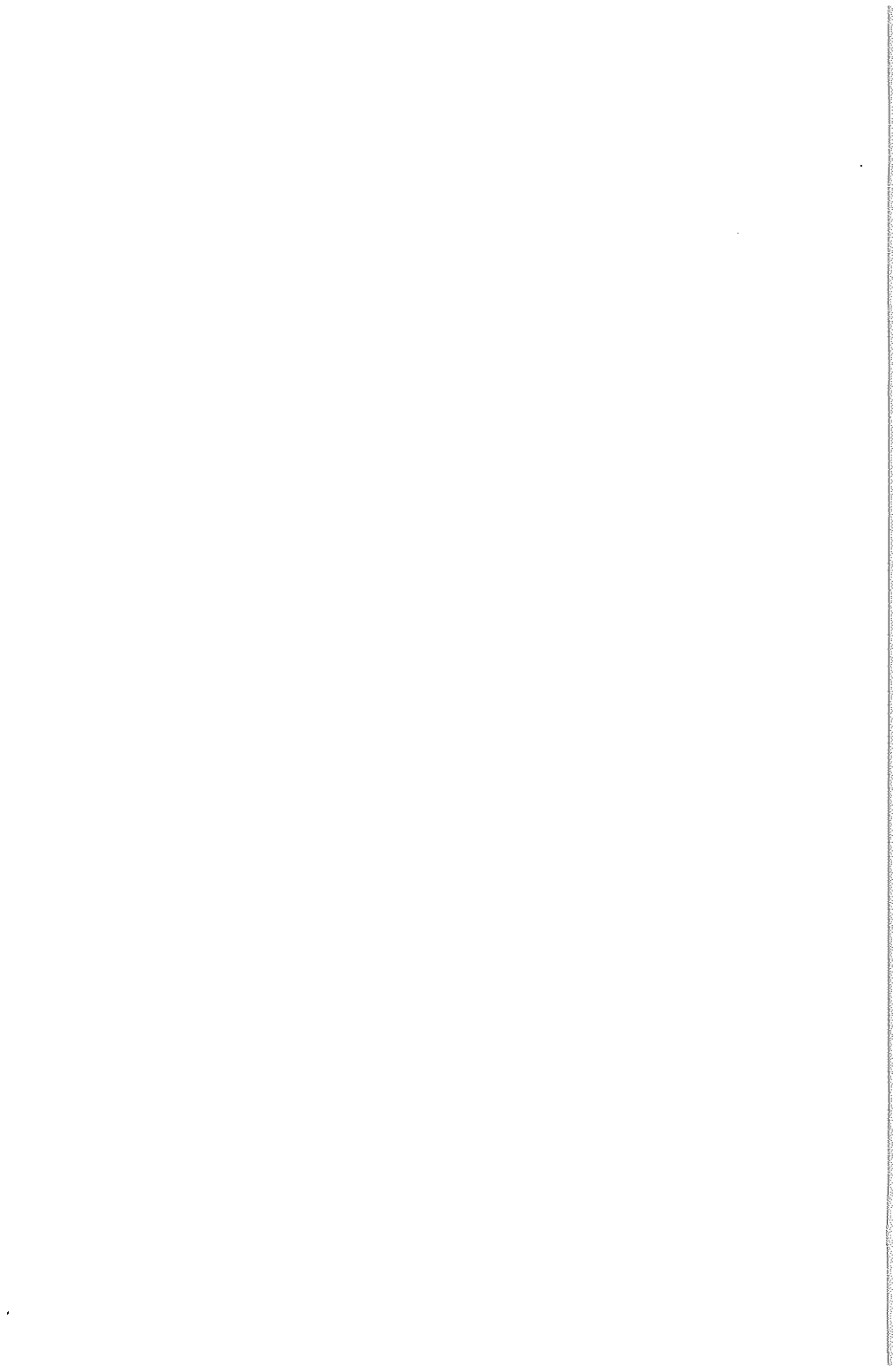
*Sendo pois este o credito, e authoridade de Esdras, tão dignos por esse respeito de se venerarem<sup>2</sup> os seus escriptos, deixando o todo que nelles se contem, (porque não pertendo ser comentador de Esdras) tomo só por assumpto deste breve tratado a parte daquelles seus tão admiraveis, como prodigiosos, sonhos, e vizoíns que refere nos capitulos 11,12, e 13 do seu Livro 4º. que obrigando a maior reparo, por suscederem a varão tão insigne, por isso mesmo ao meu intento mais misteriozos, por que me chegão a persuadir as particularidades, e siricunstancias que nelles se achão serem (se bem inigmaticas e occultas) hum compendio misteriozo e hũa rellação admiravel, do principio e creação que teve este tão illustre como famoso Reyno de Portugal, Reis que nelle reynarão, quantos, e quais hão sido em numero, e hão de ser os que o governarem athé que torne ao poder, e // fl. 3 // sujeição daquelle que morto na opinião dos incrédulos, e desconfiados, vive no dezejo e affeição dos que o esperão, se bem occulto, e escondido aos olhos de todos para que athe com a propriedade do nome verifique nelle o ceo, as empezas, felicidades, proezas, e façanhas, que tantos centos de annos hum Santo Izidoro e depois delle muitos outros tem escripto, e tem profetizado do Encoberto.*

<sup>1</sup> BNL Cod. 810, fl. 172: "(...) Ordem de Sam Domingos. anno de 1660

<sup>2</sup> BNL Cod. 810, fl. 173: "{ (...) de se venerarem e de se admirarem...".

*E não pareça o assumpto que apontamos improprio ao spirito de hum profeta; porque se para anunciar, e para profetizar os Imperios dos Babilonios, dos Perssas, dos Gregos e dos Romanos com os seus Nabucodonosores, Alexandres, Darios, Antiochos, e Augustos com serem huns idolatras, e pestes universais do Mundo não faltarão no Texto Sagrado hum Daniel, hum Izayas, e outros que tratassem delles que muito ordenasse e quizesse o ceo ouvesse hum Esdras que profetizasse a criação, e os sucessos do Reyno e dos Reis de Portugal, Reis que com tanto zello, e fervor se empenharão por todo o Mundo na propagação da fé, e na promulgação do Evangelho; e Reyno a cujo primeiro rey aparecendo Christo ãor nosso (como sabemos que o fes no Campo de Ourique) disse queria fundar hurn Imperio que fosse seu, asim nelle, como em seus descendentes: volo enim in te et in semine tuo imperium mihi stabilire: e que seria este tal imperio para com o mesmo Christo hum reyno santificado, puro na fé, e amado deste mesmo ãor por sua piedade: Et erit mihi regnum sanctificatum, fide purum, et pietate dilectum; sendo pois este o Reyno de Portugal, e tais os seus Reis, que chegou<sup>3</sup> a ser escolhido, não menos que pello mesmo Deos para que fosse hum Imperio que tivesse o nome de seu, bem se deixa ver, que nem a tais Reis, nem a tal Reyno se podem negar conveniências para poderem ser assumpto dos vaticinios de hum profeta, nem tãobem a nós o queremos, nos não estranhem, e caluniem, a explicação que a este intento pertendemos sobre as vizoins dos ditos, 11: 12:13 capitulos do Livro 4.º do // fl. 3 v.º// mesmo Profeta, pois nellas com tanta propriedade e ajustamento de circunstâncias vemos debuxada a creação, e sucessos destes mesmos Reis, e deste mesmo Reyno; mas por que nesta materia procedamos com distincção para maior clareza supondo que estes sonhos, e vizoins de Esdras (como logo veremos) se vem a resumir em hum Reyno, que havia de haver no Mundo, Reis, e sucessos, que havia de ter, e juntamente em hum Leão em que finalmente falla o mesmo Esdras; Dividindo este prezente tratado em tres partes, trataremos na primeira dos sonhos, e vizoins que Esdras teve, e explicação que Deos lhe deu: na 2.ª do Reyno; Reis, e sucessos desse mesmo Reyno, mostrando juntamente que Reyno, e que Reis sejam estes, e na 3.ª do Leão em que falla nestes seus sonhos e nestas suas vizoins, mostrando tãobem quem seja este Leão, e o como nele se verificão os vaticinios de Esdras. // fl. 4*

<sup>3</sup> BNL Cod. 810, fl. 174: "(...) que chegou tudo..."





## Deambulações e inquietações em torno do Auto da Sibila Cassandra

No dobrar do século, para mais se também o milénio dobra, o que acontece apenas pela segunda vez na nossa história de cristãos, tem sido gostosa prática de investigadores das letras (e não só, evidentemente) o cerco persistente a quanto tem a ver com profecias, sinais, conjecturas sobre o fim dos tempos. Não porque se trema pelo desabar do mundo (que sabemos nós disso?) mas porque mais naturalmente ocorre pensar nos que já por ele tremeram, nos que se julgaram capazes de o identificar e deram conselhos bons ou previram reprimendas definitivas.

Um termo, seja do que for, dá sempre que pensar, de pensar no que acaba, de pensar no que vai começar; de enfrentar limites, de antever mudanças. Assim, também em Portugal se tem assistido a um renovado interesse pela literatura apocalíptica, revisitando textos já conhecidos ou chamando (graças a Deus) a atenção para outros muito pouco conhecidos.

Contagiada por esta onda, busquei, no meu círculo de interesses habituais, material para entrar em comunidade com outros afeiçoados aos livros e aos autores e, uma vez ainda, cheguei a Gil Vicente. A Gil Vicente que não esperava com certeza que o fim do mundo chegasse nos seus dias, mas algo se preocupava com a vida depois desta vida, com a nova vida trazida por Cristo ao homem velho, com a vida bem vivida para preparar a eternidade que há-de vir.

Escolher o *Auto da Sibila Cassandra* foi uma opção entre outras; seduzem as figuras, os ritmos, as linhas temáticas, é verdade; mas, neste caso, também é verdade que, do auto, se pode partir para circuitos que o ultrapassam pelo que, embora já estudado, ele se oferece como manancial para algumas cogitações sobre este empenhamento na pesquisa e celebração de sinais de um futuro a aproximar-se ou de um futuro a acenar ao longe aos homens tantas vezes perdidos nas incertezas ou falsas certezas da sua mente<sup>1</sup>. Ou seja, deste

---

<sup>1</sup> Independentemente de informações a recolher na vasta bibliografia sobre Gil Vicente, são especialmente úteis os estudos seguintes: Georgiana Goddard KING, *The Play of the Sibyl Cassandra*, in *Bryn Mawr Notes and Monographs*, II, Pennsylvania, Bryn Mawr College, 1921; Leo SPITZER, *The Artistic Unity of Gil Vicente's Auto da Sibila Cassandra*, in *Hispanic Review*, XXVII, 1959; I. S. RÉVAH, *L' Auto de la Sibylle Cassandra*, in *Hispanic Review*, XXVII, Philadelphia, 1959; María Rosa LIDA DE MALKIEL, *Para la Génesis del Auto de la Sibila Casandra*, in *Estudios de Literatura Española y Comparada*, 2ª edição, Buenos Aires, 1969 (há edição de 1984. Buenos Aires); Stanislav ZIMIC, *O Sentido Alepórico do Auto da Sibila*

*texto*, talvez se possa ainda dizer algo que não esteja dito mas o que *seguramente* se pode é dele caminhar para um (re)-aprendizado de conhecimentos que a memória é bem capaz de ter deixado escapar.

Pelo Auto da *Sibila Cassandra* pode-se sempre *deambular*, dele saindo e a ele regressando, fazendo muitas perguntas e tentando algumas respostas, marcando-lhe a originalidade e traçando-lhe parentescos, olhando para um antes e enxergando um depois.

Deambular é fugir da rigidez de caminhos traçados, permitir-se ziguezaguear sem demasiado constrangimento, estar à vontade numa comunicação que nos interessa e pode, por ventura, interessar a quem não esteja à espera de demasiada erudição ou de encadeamentos muito organizados na transmissão de alheias reflexões.

Cuidado, porém, porque se a deambulação é prática apetecida, algumas inquietações espreitam quem deste auto se avizinha. É que os tais rodeios que, em parte, refazem trajectos anteriormente trilhados, nos colocam diante de brechas que desaconselham a estabilidade das repetições acrílicas.

Ou seja, no seu conjunto, a bibliografia já produzida nem sempre tranquiliza; às vezes, inquieta. Pode, aqui e ali, ser abertamente lacunar, aqui e ali, de insegura validade. Pode autorizar-nos à conclusão (provisória) de ter sido Gil Vicente muito mais original do que nos ocorreria, pode, e esse é o seu contributo mais valioso, empurrar-nos para novas buscas que viabilizem soluções que (infelizmente) ainda não temos.

Assim sendo, para não cair em excessos que podem cortar de todo o fio da meada, pus nome às minhas andanças e arrolei as minhas incertezas, até porque, para mim própria, o registo de umas e de outras acabava por ser útil.

Precisei de cinco *deambulações* (mais alongadas umas do que outras) para dar a volta pelo que realmente se me afigurou serem os laços (não importa se inconscientes) do auto vicentino com a nossa comum sabedoria destas matérias de previsões e sua questionação.

Serão estas, ordenadas como segue.

1a: umas sibilas muito nossas conhecidas

2a: uma sibila chamada Cassandra

3a: um pretendente que não é pretendido e sua família

4a: uma dramatização de proveito e exemplo

5a: de Xabregas a Évora, passando por Espanha

Precisei de alguma coragem para desconfiar dos frutos do esforço alheio sem armas para os substituir. Por isso, de vez em quando, fui deitando achas na sempre discutível fogueira das interrogações.

A seu tempo surgirão com a timidez que lhes compete.

### *Um as sibilas muito nossas conhecidas*

Dos começos das sibilas, daquelas mulheres sábias (ora jovens, ora, talvez mais frequentemente, idosas, mas sempre com o seu quê de estranheza) que, umas vezes, prediziam acontecimentos a vir (ou afirmavam tê-los predito) com alguma insistência nos de mau agouro, outras adiantavam precauções para os evitar, tudo numa linguagem que não primava pela transparência, não sabemos tudo mas o que sabemos basta para o nosso intento, que não é traçar-lhes a biografia a par e passo, mas recolher as pegadas de algumas que mais directamente vêm hoje ao nosso encontro.

Ao que consta, no início (quando exactamente? recuamos até uma filha de Dárdano e Neso? até uma filha de Zeus e Lâmia?), havia apenas uma, a Sibila, que rivalizava, de certo modo com a pítia de Delfos; depois, foi-se esta desdobrando à medida que as cidades iam reclamando traços da sua presença, e de uma Sibila nasceram várias sibilas, com nomes quase sempre de raiz local<sup>2</sup>.

Parece certo que passaram da Grécia a Roma, dos romanos aos hebreus, do judaísmo ao cristianismo, por vezes com idênticas advertências a significarem factos diferentes.

Há quem as agrupe em três apartados: o greco-jónico, o greco-italico, o oriental, mas uma coisa é certa, as contaminações dificultam a discriminação de certas identidades, levam a cruzamentos, a sobreposições; e outra coisa é igualmente certa, das suas verdadeiras lições também muito ignoramos ou confundimos, porque os *Oráculos Sibílinos*, onde elas estariam mais ou menos fixadas, na forma em que hoje os conhecemos, foram reunidos (?) e acomodados por um *historiador* bizantino no século VI d. C., o que nos pode de imediato trazer a desconfiança de interpolações demasiado oportunas, de desvios no sentido de profecias que estavam no seu auge no século VI a. C., e, diz-se, já em tempos muito mais remotos, tinham alertado até para a Guerra de Tróia (finais do século XII a. C.).

---

<sup>2</sup> A informação geral sobre as sibilas foi especialmente organizada a partir de V. NIKIPROWETZKY, *La Troisième Sibylle*, Paris, 1970; Madeleine LE MERRER, *Des Sibylles a la Sapience dans la Tradition Médiévale*, in *Mélanges de l'École Française de Rome*, tome 98, 1986; Arnaldo MOMOGLIANO, *Dalla Sibilla Pagana alla Sibilla Cristiana: Profetia come Storia della Religione*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, III S. 17-2, 1987; Peter DRONKE, *Hermes and the Sybils, Continuations and Creations*, Cambridge, 1990; Herbert William PARKE, *Sibille*, Génova, 1992. No entanto, não deixaram de ser úteis alguns artigos de Enciclopédias e Dicionários, como, por exemplo, o *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, [...] sous la direction de A. D'ALÈS, 4<sup>o</sup> ed., Paris, 1928.

Exactamente pelo seu estilo ambíguo, pelo propósito de não antecipar descrições mas lançar persistentes suspeitas e fomentar climas de tensão, era fácil trocar-lhes as voltas, fazer valer noutras direcções os seus inquietantes ensinamentos. O mesmo é dizer, agora sem *contágio sibilino*, que, em tempos de muita polémica entre cristãos e resistentes ao cristianismo, essas profecias se tornavam especialmente atraentes para prenúncios de acontecimentos em debate, como o nascimento de Jesus, a sua morte e ressurreição, o juízo final. As sibilas, a anunciar entre os pagãos, como os profetas entre os hebreus: a semelhança ficava traçada e veio para durar. Que o digam, muito nas artes visuais, e, ainda que menos, na literatura, as múltiplas realizações da *Ordo Prophetarum*, que todos nós já alguma vez admirámos<sup>3</sup>.

Vale, no entanto, a pena, até porque nesse sentido da reabilitação cristã das sibilas queremos avançar, recordar que os tais *Oraculos gregos*, na versão conhecida, aliás, com muitas marcas de intervenção de judeus do Egipto, estão hoje reunidos em doze livros, numerados de 1 a 8 e de 11 a 14; perderam-se os livros 9 e 11 e o 7 está particularmente mutilado; os dois primeiros completam-se e entre o 12, o 13 e o 14, ainda que escritos em épocas diferentes, há uma continuidade; os restantes foram redigidos sem intenção de relacionamento.

Para breve ideia de conteúdos que nos possam aqui interessar, chamemos a atenção para o facto de ser suposto que o número 3 se ocupa da Torre de Babel, que o 2, o 6 e o 7 têm certamente uma origem já cristã (o 6 é quase um hino a Cristo), que o 8 indicia a profecia do fim do mundo de que falará Santo Agostinho, e que, em todos os outros, repetimos, são detectáveis indicativos de interpolações.

Aos primitivos, consultaram-nos, pois, os gregos; os romanos, por seu turno, foram atentos consultores de uns *Livros Sibilinos*, de origem etrusca, conservados no Capitólio e, em boa parte, inutilizados pelo incêndio de 83 a.C., quando o templo ali situado ficou praticamente destruído<sup>4</sup>; uns e outros às profecias acorreriam, talvez reverentemente, como respostas escritas a perguntas inquietantes, ainda que as respostas (em verso hexâmetro grego, sempre), apenas na generalidade lhes pudessem aproveitar, porque o discurso se constituía mais como uma extensa narrativa que como uma indicação precisa a ter em conta. Complementarmente, hebreus e cristãos, talvez menos reverentemente, aproveitaram-nos em comum para a defesa do monoteísmo (especialmente

<sup>3</sup> Será suficiente recordar os pórticos mais conhecidos das catedrais medievais para ter uma ideia da fortuna desta representação de profetas e sibilas.

<sup>4</sup> Reza a história que uma velha sibila (de Cumas? de Eritreia?) vendera a Tarquinio (qual?) estes livros; perante a recusa inicial do rei, queimou três; os restantes ficaram no Capitólio e eram aí consultados. Depois do incêndio, houve tentativas de reconstituição dos textos perdidos. No conjunto, tinham eles uma finalidade mais apaziguadora do que alarmista.

importante, neste caso foi o contributo judaico) e os apologetas do Cristianismo para outros fins ainda, como atrás ficou aludido.

\*\*\*

Deixámos claro que de Sibila se passou a sibilas. Na larga bibliografia, que as refere, ora se generaliza ora se particulariza, sendo que algumas sibilas nos aparecem muito mais frequentemente referidas.

Podemos recuar a Heródoto (século V a. C.) para aduzir a antiguidade de citações (uma Sibila), mas, porque, de momento, nos não interessam as listagens englobantes, vejamos, sem grandes pretensões de esgotar nomes, quem, de entre os antigos, se ocupou das três com que mais de perto iremos conviver, Eritreia, Pérsica e Ciméria<sup>5</sup>.

Que a primeira foi das mais importantes, não o ignoramos, até pelo lugar cimeiro que os artistas sempre lhe dariam ao longo dos tempos<sup>6</sup>. Já Heráclides Pôntico, filósofo platónico do século IV a. C., defensor da intervenção divina na ordem do universo, que intentava provar através de um tipo de especulação que não desprezava a fantasia, a distinguia de outras duas, chamando-a de Herófile, segundo ele, pelo nome que ela a si própria se dava; na lista de dez, coligida por Varrão (por certo, na sua *Antiquitatis rerum humanarum et divinarum*, de 47 a. C.), ela ocupa o quinto lugar e profetizou aos gregos que Tróia seria destruída e que eram falsas muitas das notícias poéticas de Homero; idêntica profecia lhe atribuirão Pausânias, nas suas curiosas observações sobre costumes e lendas da Grécia, e Eliano, o moralista que, apesar de sempre ter vivido em Roma, escolheu o grego como língua literária (ambos do século II).

---

<sup>5</sup> Deixamos de lado a sibila Cumana e a sibila Tiburtina, apesar do seu inegável prestígio; da primeira se ocupa Virgílio, na *Enéida* (descida de Eneias aos infernos para ver Anquises, livro VI) e na *Bucólica IV* (a tal que fala de um menino que trará a felicidade ao mundo e cuja identidade muito se tem discutido, tendo até sido admitido tratar-se de Cristo, o que hoje parece completamente fora de questão); à Tiburtina, de origem claramente romana, se atribui com muita frequência a clarificação do célebre sonho dos nove sóis (adiante se lhe fará nova referência) em que as alusões à Virgem e a Cristo aparecem praticamente explícitas. Nos nossos dias algumas achegas vêm sido aduzidas no sentido de engrossar esse corpus. Ler, por exemplo, entre muitos outros escritos úteis, *La Fin des Temps. Terreurs et Prophéties au Mores Age*, préface de Georges DUBY, Paris, 1982, e Jeanne BAROIN, Josiane HAFEN, *La Prophétie de la Sibylle Tiburtine*, in *Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, Paris, 1987. A esta mesma sibila é com frequência imputada a revelação a Augusto (que teria querido saber se havia na terra homem mais importante do que ele) do nascimento do Menino Jesus envolto, com a Virgem, num círculo solar; o motivo teve grande popularidade nas letras e nas artes. A *Legenda Aurea*, de Jacobo de Voragine, refere-se também a esse arco à volta do sol, na Festa da Natividade do Senhor, e bem sabemos como ela foi lida e aproveitada por muitos. Gil Vicente, já o veremos, vai dar-lhe outra paternidade.

<sup>6</sup> A sua figuração no Cordeiro Místico, de Van Evck, acompanhou a celebridade do retábulo.

Será, então, a vez de os autores cristãos, alguns deles Padres da Igreja e quase todos apologetas, se interessarem pelas sibilas; deixemos apenas com uma referência o *Pastor de Hermas* (século I), e a sua visão reconhecidamente equivocada (trocara a Igreja pela Sibila), os grandes defensores jurídicos dos direitos dos cristãos como Justino e o pseudo-Justino, aquele com umas *Apologias* que nos falam da destruição do mundo pelo fogo (século II), Atenágoras que mostrava conhecer bem o livro 3 dos *Oráculos*, Tertuliano, o grande escritor latino, S. Teófilo, que se interessava pela Torre de Babel (todos do século II) e Clemente de Alexandria, para muitos o primeiro sábio cristão, autor de umas *Stromata* (m. a. 215).

De Lactâncio (c. 250-d.317) diremos que lhe devemos, entre outros favores, o de ter recuperado e comentado, nas *Divinae Institutiones*, as anotações de Varrão sobre as dez sibilas, mas a Eusébio (c. 260-340) teremos de dispensar mais atenção porque, na *Vida de Constantino*, uma das obras fundadoras da historiografia eclesiástica, é já muito explicitamente com a sibila Eritreia que nos entretém.

Ao Imperador, atribui ele uma elogiosa apresentação da profetiza; nascida na sesta geração depois do dilúvio e destinada a servir Apolo, foi beneficiada com a verdadeira inspiração divina e revelou, em acrósticos, a história da vinda de Jesus; por certo conhecedor do livro 8 dos *Oráculos*, Constantino, talvez porque ela era a mais famosa das sibilas, reserva-lhe também a proclamação do dia do juízo<sup>7</sup>.

E, exactamente por esta proclamação, a ela recorrem outros autores cristãos, entre os quais o mais conhecido e glosado foi, por certo, o atrás citado Santo Agostinho, a quem também foi atribuído, embora levemente, um texto *Contra Judaeos, Paganos et Arianos, Sermo de Symbolo* que, segundo nos certificam os estudiosos que vimos seguindo, seria habitualmente lição na vigília do Natal<sup>8</sup>.

Para além de a profecias sibilinas se referir em *Contra Faustum*, XII, 15, delas se serve o Santo Doutor em *De Civitate Dei*, XVIII, 23, onde, aliás, mostra algum conhecimento de Varrão e de Lactâncio, cuidadosamente compilando (15?) sinais do juízo final, profetizados por uma sibila que hesita em chamar de Eritreia ou de Cumana; em seu entender, porém, na tradução latina vulgarmente conhecida, tais previsões estão incompletas; no original grego, 27 dos versos, que as contêm em maior número, apresentam a particularidade de um acróstico inicial com a preciosa conjugação de letras de *Jesus Cristo, Filho de Deus Salvador* (assim, em versão portuguesa).

Ora é exactamente este acróstico que vamos encontrar em 27 versos incluídos no tal *Sermo de Symbolo, Caput XVI, Ex Sibyllinia vaticiniis*.

<sup>7</sup> H. W. PARKE, *Sibille*, 195-196.

<sup>8</sup> J. P. MIGNE, *Patrologiae Latinae*, Tomus XLII, Paris, 1886, 1117-1130.

*Vaticinium Sibyllae*, de perto seguidos de outros 17 que anunciam a paixão, morte e ressurreição de Cristo. A previsão da sibila (sem nome) encaixa-se agora numa ordenação de argumentos principalmente destinados a convencer arianos, judeus e pagãos dos seus erros, mas também dirigidos aos crentes para que, em noite tão santa (*Extirpata est superbia, introductas est humilitas*, fixe-se bem) se confirmem na sua fé, renunciando a Satanás e actualizando as promessas do baptismo. Aos arianos, apresentam-se as provas da igualdade das três pessoas da Santíssima Trindade; para os judeus multiplicam-se os testemunhos da sua própria lei sobre a vinda e as peculiaridades do Messias, comentando passos de Jeremias, Isaías, Daniel, Moisés, David e outros e anotando o facto de judeus terem sido Simeão e Zacarias, também eles pregoeiros da divindade de Jesus; para os gentios, de modo especial, se recorre aos já apontados vaticínios sibilinos, a todos os povos conjuntamente convocando para as manifestações *ex coelo, ex mari, ex terra, ex infernis*, relativamente à vinda e à vida do Senhor. A terminar o sermão, um apelo para devidamente discriminar bens terrenos e bens eternos e para o reconhecimento da Igreja como via única para a estes aceder.

E, se Santo Isidoro de Sevilha (século VI) das sibilas se não esqueceu, como delas se não esqueceram Vicente de Beauvais (*Speculum Historiale*, c. 1244) ou o responsável pelo *Ovide Moralisé* (século XIV), outros autores medievais, com explicitação de nome ou apenas de funções, em Eritreia pensavam quando, com o juízo final, se esforçavam por conduzir os crentes para as correctas veredas do Senhor.

Dois exemplos bastam.

Tomás de Celano, franciscano italiano de meados do século XIII, redactor de duas vidas de S. Francisco, legou-nos o célebre *Dies irae*, ainda hoje *sequência* na comemoração dos fiéis defuntos; ali, ao que diz, respaldado pela Sibila e por David, assegura-nos que, no fim dos tempos, ao som forte da trombeta, virá o mais rigoroso dos juizes (todas as faltas dos homens assentes num livro); no entanto, mais do que garantia de penas, apesar das alusões ao fogo dos condenados, é o seu comovido hino um convite à oração impetratória, um convite de quem acredita no primado da misericórdia divina, apesar de não arredar ameaças pertinentes.

Em *La Passione di Revello* (representação de 1492)<sup>9</sup>, diferentemente, é, com arrogância, a sibila Eritreia quem, com veste monástica e espada desembainhada, se desliga de um cortejo de doze e anuncia o fim do mundo e os seus prévios sintomas.

\*\*\*

Que fique preto no branco (embora à laia de parêntese) que a Espanha, a França e a Itália conheceram, pelo menos desde o século X, manifestações do

<sup>9</sup> Representação citada por Madeleine Le MERRER, *Des Sibylles*, 17-18.

*canto da sibila* (o canto da antevisão do dia terrível do juízo último, tal como profetizara o suposto Agostinho). Em Espanha, este canto viria mesmo a ser muito mais popular que qualquer cerimónia da *Ordo Prophetarum*, ao invés do que sucederia no resto da Europa.

Um curto mas cuidado estudo (com textos incluídos) chega-nos da Catalunha<sup>10</sup> e reza que inicialmente o escrito latino constava de treze estrofes de dois hexâmetros, entre os quais se inseria o refrão; no século XIII, o original latino é vertido para as línguas vulgares e multiplicam-se as variantes linguísticas, cada qual com seu número de estrofes, mas muito próximas no sentido e no estribilho (*En lo jorn del judici venrà qui ha fet servici*, pouco mais ou menos). A primitiva melodia destas versões é, por ventura, do século XIV (ou ainda do XIII?) e maiorquina, mas nos dois seguintes desdobra-se também, cantando-se em quase todas as sés catalãs e perdendo progressivamente o ritmo gregoriano para ganhar o de toada popular.

Pode ter sido parte de uma mais ampla encenação de passos do mistério da natividade, mas foi a sós que conquistou favores, até que a contra-reforma a hostilizou; ressuscitou muito mais tarde e veio até aos nossos dias.

Sem pôr de lado a hipótese de uma similar representação se ter efectuado na área castelhana anteriormente, registemos, no entanto, que, aqui, apenas num manuscrito do século XV se nos depara a primeira informação (cantava-se em castelhano ou em latim?) e que notícias de uma adaptação em Córdova, em princípios de quinhentos, têm sido um tanto controvertidas<sup>11</sup>.

De louvar (e imitar) são naturalmente todas as tentativas contemporâneas de reconstituição ou ajustamentos destas composições por orquestradores e cantores em (justificada) voga; a Montserrat Figueras e Jordi Saval, por exemplo, se devem meritórias actuações passadas a CDs, em França (*El Cant de la Sibila I* e *El Canto de la Sibila II*): estudo introdutório e letras facilitam o acompanhamento de trechos musicais que, esses, naturalmente, têm de ser escutados, permitindo-me eu duvidar de que haja quem, escutando-os, os não inclua nos álbuns da sua estimação. Ouvimos uma sibila galaica (Afonso X), uma sibila castelhana (Cuenca, século XVI), uma *sibil-la latina* (Barcelona, séculos X-XI, provavelmente a que nos é apresentada como a mais antiga), uma *sibil-la provençale* (Montpellier, séculos XI-XII) e uma *sibil-la catalane* (Urgel, século XV); ouvimos e desejamos ouvir de novo.

<sup>10</sup> M. SANCHIS GUARNER, *El Cant de la Sibila*. Valencia, 1956.

<sup>11</sup> Nem sempre há acordo quanto a datas e relacionamento destas representações. Ler um breve resumo em Ana Ma ÁLVAREZ PELLITERO, *Teatro Medieval*, Madrid, 1990, 25-32. A propósito destas alusões ao dia do juízo, é interessante recordar a no 422 das Cantigas de Santa Maria, composição em que a intercessão de Virgem é solicitada para abrandar o rigor do justo juiz. Pela minha parte, lembro ainda que, em 1998, em Elche, num seminário sobre teatro medieval, escutei uma belíssima comunicação sobre este canto da sibila, em que também sobre a Sibila Cassandra se aduziam algumas interpretações; aguardo a publicação das actas.



Se um ou dois leitores deste artigo se dispuserem a desfrutar dos sons e das vozes, que me não canso de elogiar, estarei perdoada por não remeter para nota de rodapé este breve informe.

\*\*\*

Para a sibila Ciméria, de origem italiana, guardava Varrão o quarto lugar, aceitando Névio (poeta e dramaturgo latino do século III a. C.) e Pisão<sup>12</sup> como fontes credíveis da sua existência, mas os estudiosos da matéria discordam da seriedade, sobretudo, da primeira; inclinam-se para uma invenção do poeta que, ciente da posteridade da fundação de Cumas (século XI a. C.) em relação à guerra de Tróia recusava admitir que a sibila Cumana, uma das mais célebres depois de Virgílio, mas que, atrás o afuirmámos, não está no circuito das nossas actuais preocupações, pudesse ter sido anunciadora de uma nova era para Eneias; esse papel caberia à Ciméria que, talvez pela razão apontada, muitas vezes com ela se confunde. E a sua missão seria, de facto, essa, em escritos posteriores: prever uma descendência.

Não obstante, pelo facto de só tardiamente nos aparecer, e de com muitas probabilidades nunca ter feito parte da tradição grega, não fica invalidada a hipótese de existência de uma qualquer lenda anterior ao poeta que passa por tê-la inventado.

E a Varrão voltamos para assinalar o primeiro lugar da sibila Pérsica, segundo ele e quantos o seguiram, a mais antiga de todas elas, profetiza das glórias mas também da morte trágica de Alexandre e a que, já em plena Idade Média, no século XI, seria a primeira a ver-se representada<sup>13</sup>. É, às vezes, confundida com Sambeta, a sibila caldaica ou hebraica (contributo bizantino) e os seus vaticínios dos desastres de Alexandre bem poderiam ter sido especialmente gratos aos gregos.

\*\*\*

Está naturalmente fora de questão que Gil Vicente soubesse da existência destes textos ou, pelo menos, que a alguns tivesse consultado, excepção feita para o tal sermão do pseudo-Agostinho, a tomarmos por inquestionável o que sobre a sua difusão nos é dito.

E, no entanto, não deixa de ser curioso verificar que estava dentro das especializações de cada sibila, certamente como muitos dos seus

---

<sup>12</sup> Lúcio Calpúrnio PISÃO viveu no século II a. C. e deixou uns *Anais* onde recolhe acontecimentos que vinham desde as origens de Roma até aos seus dias.

<sup>13</sup> Encontra-se, no século XI, entre os profetas na Igreja de Santo Ângelo, em Formia.

contemporâneos, numa época em que as míticas figuras femininas tinham voltado a estar de moda.

Aportuguesadas (ou hispanizadas?) em Eruthea, Cimeria e Peresica, lá estão as três, que mais de perto observámos, a dar corpo e voz às tias de Cassandra, com funções delimitadas, apesar de concordes na incómoda tarefa de quererem à viva força casar a empertigada sobrinha.

### *1ª inquietação*

A que outros materiais, cultos, folclóricos ou apenas dos que passam de boca em boca, terá o nosso dramaturgo tido acesso para assim ser capaz de separar águas em terrenos tão movediços?

Lá estão as três sibilas, dissemos. Mas acrescentemos: lá está Ciméria a acumular pormenores sobre o nascimento de Cristo, lá está Eritreia a catalogar indícios do fim do mundo (por sinal, bem diferentes dos de Santo Agostinho), lá está Pérsica a antecipar as dores futuras daquele menino<sup>14</sup>.

Ficamo-nos com o impacto do sermão? Pensamos em Tomar e nos Jerónimos e ficamo-nos com um vago fundo comum de conhecimentos?<sup>15</sup> Ou partimos à procura de alguns aditamentos?

### *Uma sibila chamada Cassandra*

Não por desprestígio, mas por respeito, se deixam frequentemente para o fim a genealogia e os avatares das personagens mais importantes de um elenco; é por isso que só agora nos confrontamos com Cassandra, a protagonista do auto que nos despertou para estas deambulações.

Dela muito temos ouvido dizer a gente tão bem cotada como, em inesquecíveis versos épicos, o(s) pai(s) da *Iliada* e da *Odisseia* (cantos XIII e XI, respectivamente) e Virgílio (*Eneida*, livro II, o do saque e ruína de Tróia), em não menos lembrados versos líricos, Píndaro (IV *Ode Pítica*, c. 500 a. C.) ou Ovídio (n.43 a. C.), numa das cartas das *Heroides* (a carta de Páris a

---

<sup>14</sup> Esta chamada de atenção para as dores antecipadas do Menino é muito frequente em textos literários e na iconografia. Um interessante contributo para alguns aspectos da cronologia desta insistência é-nos dado por Juan Antonio SÁNCHEZ LÓPEZ, *Contenidos Emblemáticos de la Iconografía del Niño de Pasión en la Cultura del Barroco*, in *Actas del I Simposio Internacional de Emblemática*, Teruel, 1991.

<sup>15</sup> Quase todos os estudiosos do auto referem esse contacto entre o texto e os portais dos Jerónimos (sul) e de Tomar, praticamente seus contemporâneos, o de Tomar tem a particularidade de associar uma sibila a Salomão; em Lisboa, as sibilas são talvez Eritreia e Europa, mas interpretações recentes inclinam-se para figurações de santas (Ier, José da Felicidade ALVES *O Mosteiro dos Jerónimos*, I. Lisboa, 1989).

Helena), onde as juras de amor se deixam manchar pela maldição do castigo que arrasará Tróia<sup>16</sup>.

De uma sua obscura profecia, ouvida e transmitida pelo guarda da torre em que fora encerrada, se ocupa todo o poema *Alexandra*, de Lícofron (séculos IV-III a. C.), que, em 1474 trímetros iâmbicos, nos relata a ampla antevisão dos males desencadeados pela caminhada de Páris para Esparta, sem tréguas para gregos e troianos até ao advento de Alexandre. Texto de inegável interesse histórico, a *Alexandra* oferece ainda o interesse de ser a única obra completa de Lícofron que até nós chegou e um dos mais elucidativos modelos do preciosismo alexandrino.

Pela minha parte, porém, são sobretudo os grandes trágicos que recordo e, entre eles, Ésquilo, do *Agamemnon* (458 a. C.) e Eurípedes, d' *As Troianas* (416 a. C.), autores e dramas tantas vezes retomados, mas nunca reconhecidamente aprimorados por contemporâneos ou modernizadores.

No *Agamemnon*, Cassandra acompanha como escrava-concubina o rei vencedor; entrado este no palácio, onde traiçoeiramente encontrará a morte, do seu carro triunfal, ela prediz, arrebatada e ameaçadora, tão desvairada como segura da inevitabilidade das suas predições (que o passado recente se encarregara de autenticar), o hediondo assassinio do monarca e o seu próprio, às mãos de Clitemnestra, e a consequente vingança de Orestes. N' *As Troianas* recuamos no tempo e ouvimos os seus queixumes de adivinha delirante a pontuar as lamentações da desditada Hécuba, entregue à servidão de um himeneu que lhe reserva desdita igual à de Agamemnon, de quem era ao mesmo tempo cativa e cativadora.

Esta era, pois, a Cassandra da tradição clássica, aquela de quem ainda podemos acrescentar que, sempre virgem (fixemos), servira no templo de Apolo, a virgem que o deus amara e que com ele não quisera fazer amor, a virgem a quem, ressentido, ele dera o dom da profecia recusando-lhe o de se fazer acreditar.

É talvez a Cassandra que melhor conhecemos, que aliamos a outras mulheres que a antiguidade nos legou como paradigmas, que, ao longo dos séculos, descobrimos, sempre que, acomodados a novas molduras, homens de cultura e engenho refazem entusiasmados os retratos míticos herdados de um passado heróico que perdura.

Nesta pensamos quando a ouvimos nomear, quando aquela terrível guerra entre gregos e troianos ressurgir do pó dos tempos e uma vez ainda nos vem intimidar.

<sup>16</sup> O elenco das obras onde aparece a figura de Cassandra é particularmente preciso em *Paulys Real-Encyclopadie der Classischen Altertumswissenschaft*, vol. 1, Georg WISSOWA, 1894.

É bem possível que Gil Vicente destes relatos não andasse inteiramente alheado, mas a sabedoria chegava-lhe talvez mais naturalmente por outros canais; não era leitor assíduo dos trágicos antigos e dos líricos bem pouco aproveitaria.

Que conhecia Cassandra não há dúvida, que a apreciava, parece certo, que dela se serviu para apontar defeitos e premiar virtudes, é óbvio<sup>17</sup>.

É de admitir que a intimidade lhe tenha vindo, todos os seus muitos estudiosos-admiradores assim pensam, por via da matéria troiana, muito difundida, apreciada e imitada, no ocidente europeu desde que, entre 1155 e 1165, Benoît de Sainte-Maure publicara o seu *Roman de Troie* (acontecimentos entre o roubo do velo de ouro e a morte de Ulisses), poema bem ao gosto medieval apesar das ligações à época clássica, passadas do grego para o latim.

De uma sua versão latina em prosa se deve ter feito uma tradução portuguesa, se fez uma galega, a mando de Fernão Peres de Andrade, hoje muito acessível (ou terá esta decorrido de anteriores castelhanas?)<sup>18</sup> e se fizeram, seguramente, várias em castelhano, com muitas edições no século XVI, que também por cá andariam; isto sem esquecermos que o próprio texto em verso de Sainte-Maure pode ter circulado na Península, como deixam entender vários parágrafos da *General Estoria de Afonso X* e que é provável ter ele sido passado ao galego ou ao português, em trabalho infelizmente perdido.

Seja como for, com uma *Crónica Troiana* ou uma *História Troiana* (a designação não parece, para este efeito, ser significativa de diferenças) estavam acostumados os nossos escritores de quinhentos, entre os quais teremos de incluir o dramaturgo da corte.

Vejam, então, se, na recentemente editada *Crónica galega*, sem riscos de maior de outro ter sido o texto a circular por estas bandas (se existiu dele seria irmão), sinalizamos as aventuras da heroína que hoje perseguimos.

Não é tarefa difícil nem de todo dispicienda.

É verdade atestada que, nela, Cassandra, em corpo e alma apresentada como [d] *tã grãde que assaz lhe auõdaua e moy sabedor enas artes e negromãcia*<sup>19</sup>,

<sup>17</sup> Além de dar o seu nome a uma das protagonistas da *Farsa das Ciganas*, atribui-lhe a função de esclarecer Augusto sobre a Encarnação, no *Auto da Mofina Mendes* (ver nota 5) que, em meu entender (e não só) é da *Sibila Cassandra* um claro complemento. Ler. de Eugenio ASENSIO, *El Auto dos Quatro Tempos de Gil Vicente*, in *Estudios Portugueses*, Paris, 1974, e Maria Idalina Resina Rodrigues, *Dos Salmantinos a Gil Vicente: as Celebrações do Natal*, in *De Gil Vicente a Lope de Vega. Vozes Cruzadas no Teatro Ibérico*, Lisboa, 1999.

<sup>18</sup> Sobre a difusão desta matéria troiana na Península Ibérica, consultar os trabalhos, nem sempre concordes, de Ramón LORENZO, *Crónica Troiana*, A Coruña, Real Academia Galega, 1985 (estudo e edição do texto que seguiremos), Giulia LANCIANI e Giuseppe TAVANI (organização e coordenação), *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa, 1993, e Irene Freire NUNES (coordenação), *Coronica Troiana em Linguagem Portuguesa*, Lisboa, 1996.

<sup>19</sup> Ramón LORENZO, *Crónica*, 278.

figura no primeiro plano de algumas sequências, sempre como profetiza das desgraças a vir; desaconselha o rapto de Helena, maldiz o seu casamento com Páris, condena o acolhimento à nora por parte de Priamo e sobretudo de Hécuba, visiona a morte dos familiares, chora a derrota que tem como certa, adianta a morte de Agamemnon e a desforra de Orestes. Pelo seu pessimismo chegou a ser castigada (encerrada em casa) mas, afinal, tinha razão e muitos pagaram com a vida o desatendimento dos seus catastróficos dizeres<sup>20</sup>.

Dela se repete que sempre fazia *grã doo*<sup>21</sup>, apavorava homens e mulheres, mas não conseguia que eles fugissem das desgraças que os espreitavam; a voz era escutada, suscitava vagos temores, mas não alterva atitudes porque o seu pensamento era desuariado dos outros<sup>22</sup>.

*Desvairada* a Cassandra da *Crónica*, acusada de muitos desvarios, a Cassandra vicentina; uma herança ou uma coincidência de linguagem, indicação de parentesco ou acaso instigador dos curiosos destes e de outros relacionamentos?

\*\*\*

Mesmo sem (ainda?) pôr em causa o conhecimento da *Crónica*, manda a verdade que se lembre que, como sibila, a jovem troiana entrara também na tradição medieval através do *Livre de Sybille* (entre 1139 e 1148), de Philippe de Thaon, que, num rol de dez (dez viriam a ser, uma vez mais, as sibilas no *Ovide Moralisé*, do século XIV, e dez eram, anteriormente, no *Speculum Historiale*, de Vincent de Beauvais, c.1244), lhe destina o sexto lugar, sem comentários, mas com a interessante (para nós) particularidade de anacronicamente a fazer contemporânea de Salomão<sup>23</sup>; e mais manda que se recorde que, embora sem o mesmo nome, uma filha de Hécuba e de Príamo era reconhecida como sibila por outros autores medievais; confundida com a Tiburtina, ela forneceu aos sábios romanos (incrédulos) a chave para a compreensão do célebre sonho dos nove sóis que a todos eles atormentara, prevendo entre outros acontecimentos a virgindade de Maria, o nascimento, vida e morte de Cristo; assim rezara, entre outros escritos, um *Sibylinorum verborum interpretatio*,

20 Ramón LORENZO, *Crónica*, 250, 262, 366, 649, 661, 663 e 681.

21 Ramón LORENZO, *Crónica*, 681.

22 Ramón LORENZO, *Crónica*, 278.

23 Madeleine LE MERRER, *Des Sibylles*, 21, aponta para várias lendas italianas que aceitam a contemporaneidade de Salomão e de uma sibila, com quem partilhou a sabedoria, e chama a nossa atenção para o facto de, em algumas delas, ambos serem irmãos (não se trata, aqui, da rainha de Sabá).

atribuído a Beda (633-735), assim rezaria, muito depois, um *Mirabilis Liber* do século XV<sup>24</sup>.

\*\*\*

Cassandra, com o dom incompleto da profecia (anunciava mas não era acreditada), como asseveravam os mais antigos e repetia a medieval *Crónica Troiana*, Cassandra muito facilmente vertida de profetiza em sibila (afinal, as sibilas profetizavam e nem sempre eram concordes as indicações sobre o seu número e sobre a sua identidade), Cassandra *convertida* em sibila-pastorasabichona (aguardava a vinda do Messias, mas de si própria presumia mundos e fundos, sem fundamento) por um grande dramaturgo português da era de quinhentos.

Cassandra-meio cultivada, meio-presunçosa, insistamos: a ideia teria vindo sem mais a Gil Vicente?

Talvez não. Pelo menos, de sibilas convencidas de merecimentos para serem mães do Salvador, ainda nos falam algumas lendas sicilianas actuais que o rodar dos tempos multiplicou primeiro em variantes para depois declaradamente restringir<sup>25</sup>.

Se sobre o manancial folclórico primitivo muito se não pode infelizmente adiantar, pode, pelo menos, ter-se em atenção que um texto impresso e muito difundido, *Il Libro del Famosissimo Guerrino detto il Meschino*<sup>26</sup>, do jogral-recitador Andrea da Barberino (n. c. 1370), livro de espantoso êxito entre os muitos apreciadores dos romances de cavalaria daqueles belicosos idos, com particular relevo para a sua pátria natal e para a Espanha, onde foi traduzido em 1512<sup>27</sup>, bem pode ter dado uma ajudinha para o acolhimento peninsular da fantástica historieta da sibila orgulhosa (e reforçado outras como a das árvores do sol e da lua, a do Preste João das Índias e a do Purgatório de São Patricio)<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Ver bibliografia indicada, sobretudo *La fin des Temps e La Prophète de la Sibylle Tiburtine*. Releer a nota 5.

<sup>25</sup> Em algumas destas lendas, a sibila teria sido mestra da Virgem, e ao aperceber-se de que, num livro que esta frequentava, havia algumas indicações que levavam a pensar ser ela a mãe escolhida, tentou, inutilmente queimá-lo. Informação em Madeleine LE MERRER e em Ma Rosa LIDA DE MALKIEL.

<sup>26</sup> Aparecem títulos ligeiramente diferentes para a mesma obra.

<sup>27</sup> A versão de 1512 parece andar perdida. Na BNL encontra-se uma sua edição 1527, *Comiença el libro primero del noble: esforçado e muy virtuoso cauallero Guarino mezquino*. Apesar deste título fornecido pelo catálogo a obra está completa; a edição é de Juan Varela e de Sevilla (cota: F 7004). Foi este o texto que consultei.

<sup>28</sup> Ver artigo citado de Maria Rosa LIDA DE MALKIEL. Em 1992, Ma Nieves BARANDA LETURIO apresentou na UNED de Madrid uma dissertação de doutoramento (ainda não publicada)

Passemos às notícias do (pouco) que, do seu extenso percurso narrativo, nos importa.

Levado pelo imparável desejo de conhecer os seus verdadeiros pais, Guerrino entra em diálogo com um velho adivinho que, sem ter solução para o seu problema, lhe sugere uma consulta à sibila Cumana com inóspita morada numa montanha dos Apeninos (livro IV). Cavalgando por montes e vales (sobretudo por montes e muito ásperos), aproxima-se o jovem do local indicado e, apesar dos conselhos para em contrário proceder, ciente já de que viria a deparar com uma perigosa, embora sabedora, sibila, avança para a sua cova<sup>29</sup>; nesta cova, não o ignorava já o Meschino, usufruía ela de muito conforto mas não de tranquilidade de consciência porque, na realidade, ali padecia o justo castigo de se ter achado digna de que Deus nela incarnasse, tendo para isso preservado a sua virgindade e caído em desespero ao saber que fora Maria a escolhida.

Muito formosa e senhora de cativantes feitiços, a sibila não consegue, porém, que o nosso cavaleiro ceda à luxúria (devidamente se fortalecera ele) nem acertadamente o esclarece sobre o paradeiro paterno porque, mesmo muito sabendo do passado e porvir dos homens, ela não sabe o que está no *coração*<sup>30</sup> e é, afinal, o mais importante (livro V).

Para nós, no entanto, pesquisadores que somos de *Sibilas Cassandras*, tem este episódio, para além do interesse de nos apresentar a quem vaidosamente (bem acentuada está a falta de humildade) admitia ser morada do Verbo incarnado, a utilidade de nos fornecer mais uma lista de profetizas em que a terceira é Afrecia ou Cassandra, anunciadora da destruição de Tróia. Entre as restantes está a interlocutora de Guerrino, a Cumana, em sétimo lugar, e Eritreia, a *mais perfeita*, em quinto<sup>31</sup>.

Moral da nossa história: uma sibila que o orgulho perdeu aponta, num elenco de dez, uma sibila de nome Cassandra. A tradução espanhola de Andrea da Barberino, de 1512, pode ter dado pistas a Gil Vicente? O auto em questão é, parece, de 1513<sup>32</sup>.

com estudo e edição do texto de 1527; nela acentua a influência da obra na Península, mas receia comprometer-se no caso de Gil Vicente.

<sup>29</sup> Era habitual morarem as sibilas numa cova de difícil acesso. Gil Vicente não ignorava tal particularidade porque a covas sibilinas se refere no *Auto da Exortação da Guerra e no Auto da Lusitânia*. Na *Romagem de Agravados*, porém, pensa na sabedora sibilina e apresenta o paço como escola sibilária.

<sup>30</sup> Por estas ou por outras palavras, a expressão é muito repetida.

<sup>31</sup> A importância de Eritreia fica devidamente pontuada; ela é, neste rol, a verdadeira *sábia*.

<sup>32</sup> O problema da formação cultural de Gil Vicente tem sofrido revisões. Vale sempre a pena visitar Paul Teyssier, *Gil Vicente-o Autor e a Obra*, Lisboa, 1982. Contributos com muito se interesse se encontram em J. A. Cardoso BERNARDES, *Sátira e Lirismo. Modelos de Síntese no*

## 2ª inquietação

Não se trata de secundarizar o envolvimento dos escritores portugueses e espanhóis com a tão divulgada matéria troiana; ele está consistentemente demonstrado, os estudos somam e seguem e lá está a *Tragicomédia da Exortação da Guerra* (1514) para os apoiar.

No entanto, é impossível resistir a uma reflexão (talvez importuna e sem consequências) sobre a reduzida dimensão do papel de Cassandra na *Crónica* que acabámos de citar.

Na realidade, ela não protagoniza um único episódio, seja ele bélico ou amoroso; não influencia nem trava o rumo dos acontecimentos; se se distingue de Hécuba, de Andrómaca ou de Policena é apenas por ser menos significativo o seu impacto nas decisões de gregos e troianos.

Pressagia e chora sobre o cumprimento dos seus presságios, adverte e lamenta o insucesso das suas advertências; as suas falas, arrastadas e repetitivas, assemelham-se a prantos líricos embrechados numa movimentada narrativa.

Porque tanto motivaria então esta Cassandra um homem de teatro que, se conheceu o texto (há um texto impresso desde 1490) ou oralmente o recolheu, tantos outros filões mais chamativos nele poderia encontrar?

E que diferente desta, a sua bem humorada e refilona protagonista...

Contentamo-nos com o redobro da sugestão de um nome que não era já desconhecido? Admitimos a hipótese de outras leituras? Por tudo responsabilizamos o talento inventivo e inconformista do mestre-dramaturgo?

Quanto ao nobre, esforçado e virtuoso Guerrino, tanto assim terá impressionado Gil Vicente?

Possível é, mas (cá vamos contrariar mais uma vez a tendência geral) não percamos de vista que a virgindade e o orgulho da sibila por ele consultada (a Cumana) nos saltam aos olhos (e à vontade de encontrar semelhanças) quando, como acabamos de fazer, se isola o fragmento textual que ambos protagonizam; no conjunto da larga novela de cavalaria são quase completamente irrelevantes.

Quantos leitores terão especialmente atentado neste curto passo, sem que antes alguém os tivesse alertado para o convencimento punido desta adivinha enclausurada?

\*\*\*



Que falta então dizer sobre esta Cassandra à moda quinhentista portuguesa? Algo de muito importante: que se arrependeu e pediu desculpas. Para tal, porém, precisava o seu criador de se abeirar de ditos alheios ou de escritos muito em voga?

Claro que não. Era noite de Natal. Noite em que cessam as querelas e se faz a paz. Noite em que o arrependimento confrange e se perdoam os pecados. Noite em que a humildade vence o orgulho.

*Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles, diz o Magnificat.*

### *Um pretendente que não é pretendido e seus familiares*

Faz, sem dúvida, pensar em algumas composições espanholas anteriores, o irritante menosprezo da pastora Cassandra pelo pastor Salomão; já isso foi notado, embora algo possamos reunir da nossa lavra ao que tão acertadamente está escrito<sup>33</sup>; e de tal nos não admiramos porque bem estamos cientes do quanto o nosso autor aproveitava (e melhorava) alguns achados dos vizinhos aqui do lado.

Em quatro cantigas de serrana, ao repensar, entre folgazão e meditativo, amores passados (quinze mulheres, nada mais nada menos, cortejara ele), o Arcipreste de Hita, retrata pitorescamente, no *Libro de Buen Amor* (1330 e 1343) quatro camponesas que, ao passar por serras inóspitas, lhe saíram ao caminho; com elas, embora interessadamente, procurou ser cortês e até fazer-se passar por apaixonado, mas as quatro o repeliram, pelo menos, no início da conversa; a segunda mostrou-se ainda mais *sañuda* que a jovem Cassandra vicentina; para convencer a terceira, sobretudo, esmiuçou ele vaidosamente habilidades e haveres. Mas as razões da sanha e do auto-elogio eram outras: bem lá no fundo, ele queria pousada acolhedora e elas boas recompensas pela hospedagem; o entendimento era difícil, promessas leva-as o vento e as serranas não brincavam em serviço.

Com Juan del Encina e com Lucas Fernández (1474-1541) estamos talvez mais próximos de afinidades procuradas.

Na *Égloga representada en recuesta de unos amores* (*Cancionero*, 1496), conta-nos o primeiro como Pascuala, polidamente mas com firmeza, desenganou Mingo da intenção de a vir a desposar: nem prendas nem ostentação de saberes à moda da aldeia foram suficientes para a demover porque se guardava para amores de mais valia, neste caso, os de um escudeiro que não tardaria em chegar e com o qual se enleva em apaixonados arroubos.

Situação inicial idêntica se verifica numa *Farsa o quasi Comedia* e na *Comedia [...] hecha en lenguaje y estilo pastoril*, de Lucas Fernández. Na farsa,

<sup>33</sup> María Rosa LIDA DE MALKIEL, *Para la Génesis*, 48.

a pastora troca o pastor, que se desfaz em jeitos e trejeitos de prendado zagal, por um cavaleiro de quem perdidamente se enamorara, mostrando na escolha alguma semelhança com a sua antecessora (a de Encina); na *comedia*, porém, de desdenhosa, passa a enamorada e tudo termina a contento de todos, feitas as pazes com um avô exigente em matéria de dote do candidato a marido.

Pode haver elos e paralelos entre estes desdêns femininos e os da nossa sibila-pastora, mas sobre empréstimos directos nada podemos concretizar porque, se o prestígio do Arcipreste nas letras peninsulares não é para desprezar, a verdade é que o primeiro teatro (de Encina, de Fernández e de Gil Vicente) abunda em pastores rudes e jactanciosos (incluindo os que, depois de brigas e despiques, partirão para adorar o presépio em noites de Natal) e nem sempre as moças (curiosamente ausentes das primeiras dramatizações portuguesas) se mostram cordatas e complacentes.

O que acabamos de dizer não nos desobriga, porém, de necessários acrescentos sobre a figura de Salomão, uma das mais controversas do auto, já que nele têm alguns estudiosos centralizado o fermento cómico da peça (aquela referência às *treinta y dos galinas* foi-lhe fatal)<sup>34</sup>, enquanto outros o entendem como uma espécie de versão quinhentista rústica (mas nunca ridícula) do bucólico amante do *Cantar dos Cantares*<sup>35</sup>.

Que se não esquece essa ligação é evidente; Abraão tem o cuidado de no-la lembrar quando, interpellando o *sobrinho*, a todos recorda que os seus cantares todos eran profecias da beleza e da mansidão da Virgem<sup>36</sup>, ensinamento esse, aliás, recorrente no nosso dramaturgo que, no posterior *Auto da Mofina Mendes*, onde uma vez mais escutamos previsões de Eritreia, de Ciméria e de Cassandra, ao seu inspirado poema dedica quase três belíssimas estrofes.

Mas também é evidente que, desta feita, nos espanta o seu espanto perante a reacção de Cassandra, a sua desistência argumentativa em prol de tias e tios, a sua forma canhestra de alardear bens e saberes, a sua perda de protagonismo em causa própria (as suas réplicas vão claramente enfraquecendo).

Temos, nao há como negar, um Salomão diferente do que o ligeiramente posterior teatro hispânico nos oferece, em textos como a *Farsa de Salomón*, de Diego Sánchez de Badajoz (finais do século XV—d. 1552), ou o

<sup>34</sup> Passo a fazer as citações de expressões do texto pela reimpressão fac-similada da edição de 1562 da *Copilaçam* de Gil VICENTE (Lisboa, 1928), ligeiramente alterando a grafia, mas mantendo o respeito pela fonética. O passo transcrito encontra-se em 9v.

<sup>35</sup> Este é o sentido do artigo de Stanislav ZIMIC referenciado na nota 1.

<sup>36</sup> *Copilaçam*, Xlv.

Auto de la Muerte de Adonias, incluído no *Códice de Autos Viejos*, peças centradas em facilmente identificáveis episódios do Antigo Testamento<sup>37</sup>.

Sem muita convicção para arquitectar interpretações alegóricas, embora sem também lhes negar a validade, arrisquemos, para esta figura, uma sobreposição da sabedoria salomónica, da sabedoria que nos agarra pelo bom senso e pelo espírito prático, da sabedoria das muitas lendas que a propósito de Salomão corriam<sup>38</sup>, à fogsidade lírica do poeta bíblico de alcance profetizador.

Este Salomão tem o siso suficiente para esfriar sonhos irrealistas, tem a resposta pronta para resolver assuntos do dia-a-dia corrente (*somos parentes ou quê?*)<sup>39</sup>, mas não tem, neste texto, a visão rasgada de quem agarra os sentimentos e penetra nas sensibilidades.

Afinal, ele, como os familiares (?), está ainda distante da lei da Graça que a todos iluminará, confirmando, é certo, anteriores anúncios, mas desvendando interpretações que alteram substancialmente comportamentos. Cassandra tem, por ventura, alguma razão quando dos seus *desvarios* claramente se demarca.

Posto isto, resta-nos reafirmar a naturalidade da sua presença junto de Cassandra, seja porque todos os cruzamentos desta com as sibilas tradicionais estavam permitidos, como permitidos estavam os cruzamentos destas com a afamada rainha de Sabá, de conhecidos e não sempre irrepreensíveis laços com o rei Salomão, seja porque já houvera quem os fizera contemporâneos e coniventes e tal continuaria a verificar-se (neste ano calderoniano de 2000, merece uma carinhosa recordação o bellissimo auto *La Sibila de Oriente*, onde uma vez mais se aproximam as duas míticas personagens, Sabá e Salomão, num engenhoso trabalho de invenção argumental e de estilo com jus a aplausos de todos, e são muitos, os apreciadores do teatro barroco espanhol)<sup>40</sup>.

Sigamos, porém, com Gil Vicente.

Um passo mais e o escritor, sempre despreocupado dessa coisa de somenos que é a cronologia, envolve-os num noivado ao gosto das famílias que se salda por um fracasso como tantos outros arranjados nas mesmas condições.

Não que os *parentes* de Salomão sejam gente antipática ou ignorante; são gente de fê fortalecida que, anos mais tarde, no *Breve Sumário da História de Deus*, o dramaturgo voltará a reunir, com David, como os grandes Padres da Escritura, depois de a Isaias se vir já claramente referindo, desde o *Auto dos Reis Magos* e ao seu saber regressando, por exemplo, no *Auto da Cananeia*. São

<sup>37</sup> Existe um excelente estudo sobre este texto: Mercedes de los REYES PEÑA, *El Códice de Autos Viejos. Un Estudio de Historia Literaria*, Sevilla, Alfar, 1988.

<sup>38</sup> Algumas dessas lendas estão compiladas em Pilar ROMEU, *Leyendas del Rey Salomón*, Barcelona, 1999 (em sefardita).

<sup>39</sup> *Copilaçam*, [8].

<sup>40</sup> Acima se referiu esta aproximação que a iconografia, não há dúvida, repetimos, parece consagrar.

gente que todo o teatro religioso quinhentista peninsular muito prezou, como dramáticas figuras os encenando ou como autoridades os incorporando em falas alheias.

Podemos mesmo assegurar que, passados não muitos anos (ou ainda em vida de Gil Vicente?), chegarão eles a ser figuras de primeiro plano na dramaturgia espanhola, como, aliás, sucederá com outros dos maiores vultos da antiguidade bíblica; uma amostragem desta escolha, encontramos-na no tal *Códice de Autos Viejos*, onde Adão, Abraão, Jacob, Sansão, David, Tobias e muitos outros dão título a autos e farsas que, infelizmente, pouco vêm à luz nos estudos de literatura dramática. Em Portugal, entre 1583 e 1589, por exemplo, lá nos aparecem em posição cimeira no *Passo de David e Berzabé*, de D. Francisco da Costa.

E Isaias (n. c. 760 a. C.) será, neste caso, o mais importante dos intervenientes masculinos porque Gil Vicente não esquece (disso sabia ele bem...) que ele fora o primeiro profeta do Antigo Testamento a clamar a boa nova do nascimento de um Messias-menino, um Emanuel a trazer a luz, a alegria, o júbilo, um Emanuel nascido de uma virgem e alimentado a leite e me<sup>41</sup>.

Com ele estará Moisés (século XIII a. C.) que, a acreditar-se, como era uso, na sua qualidade de autor do *Pentateuco*, nada ignorava sobre a criação do mundo e dos seres, pelo que dele havia naturalmente a esperar as palavras credíveis e tranquilizadoras sobre a aliança do homem e da mulher; aliança que, em cinquenta belíssimos versos (uma das mais longas réplicas do auto) reforça com os exemplos do companheirismo inquebrantável entre terra e céu, mar e serra, sol e lua<sup>42</sup>.

Aos discordantes pareceres em jogo, às *blasfêmias* de Cassandra e às simplesmente pragmáticas refutações dos seus oponentes, contesta ele com a solidez de uma doutrina inquestionável que enlaça o aprendizado da velha Lei com a defesa sacramental do matrimónio cristão. Só que, neste auto, de sátira e edificação, se as verdades escriturísticas se não negam, também os desajustes das práticas se não calam.

A cada um suas razões; Moisés não vai naturalmente negar evidências: no dia-a-dia, o casamento moderno está longe da fidelidade ao modelo por Deus idealizado para a inquebrantável união entre o homem e a mulher; por isso desiste de contra-argumentação às acaloradas censuras de Cassandra; mas, por isso mesmo também, porque isolado e longo, o seu meio-ponderado, meio-indignado discurso ganha peso na vertente pedagógica deste auto de Natal. Ele sabe o que diz, sem ignorar o que vê.

<sup>41</sup> Assim eram interpretados ISAÍAS, 7, 14-16, 9, 2-7 e 11, 1-9.

<sup>42</sup> *Copilaçam*, X.

De falas mais curtas, mas com o peso do seu inquebrantável perfil de homem de fé, o patriarca Abraão (século XX a. C.), corrige, interpela, admoesta e adora, funcionando mais como quem avaliza ditos alheios que como interlocutor com mensagem específica.

Assim se normaliza um múltiplo conversar onde cada um, à semelhança do que com as sibilas sucede, embora na concordância com os demais, se reserva, claramente, um papel diferenciador.

Profetas-lavradores, estes tios do pretendente rejeitado. Mas, porque Gil Vicente não precisa que lhe ponhamos coroa da glória da originalidade quando talvez a não mereça (muitas vezes a merece ele), apontemos que o procedimento de dobrar em aldeãos quinhentistas homens que a Escritura remetia para longes épocas vinha, pelo menos, de Juan del Encina que, na sua *Égloga II* (ou segunda parte da primeira, como querem alguns), de Mateus, de Marcos, de Lucas e de João, os quatro evangelistas canónicos, fizera pastores das terras salmantinas, a cada um deles cabendo, de modo particular, posturas e palavras que para o respectivo escrito bíblico remetiam.

E, por aqui não ficaríamos, se quiséssemos ir mais longe em documentação possivelmente posterior<sup>43</sup>.

#### *Uma dramatização de proveito e exemplo*

Contacto feito com personagens e delineada, pelo menos, uma situação dramática, a do simpático pretendente tão ostensivamente reprovado, vale talvez a pena, até para de especulações de bom e mau agoiro saudavelmente nos resguardarmos, repetir por nossas próprias palavras, com uma ou outra desprezenciosa adenda, o esquema estruturador do auto da *Sebila Casandra*, sabendo que já implacavelmente foram esclarecidos quantos alguma vez o puseram em dúvida, olhando-o como representação esfarrapada para que quem fazia os *aitos d'el-rei* se não furtasse a trabalho naquela distante noite de Natal<sup>44</sup>.

É bem provável que, mais por instinto dramático que por obediência a preceitos, lá estejam as três partes que nos habituámos a detectar nas peças de

<sup>43</sup> No *Códice*, por exemplo, existe uma *Farsa del Sacramento* onde São Jerónimo, São Lucas, Santo Agostinhos e Santo Ambrósio figuram como pastores. Era ainda o disfarce pastoril que bem conhecemos de outro tipo de obras (?).

<sup>44</sup> A expressão caracterizadora do próprio poeta encontra-se, com é sabido no *Auto Pastoril Português*. A partir deste momento do trabalho, para mais nos aproximarmos do inesquecível engenho vicentino deste e de outros textos, passaremos a uma ortografia de época na nomeação de personagens. Ela é, aliás, mais pertinente para o respeito fonético que nos propusemos. Simplesmente, registemos que, nesta edição facsimilada, e como era comum no século XVI, essa ortografia não está fixada; assim, por exemplo, encontramos Eruthea e Erutea, Salamon e Salamão. Abraham e Abraão; fiz a escolha que melhor pontua o carácterarcaizante da linguagem vicentina.

teatro: o monólogo da Casandra a colocar a questão, o rodar da acção (se de acção se pode falar, é apenas por comodidade) com a presença sucessiva de outras *dramáticas* pessoas, o esperado remate com presépio armado e adoração.

A intervalar os núcleos dramáticos (que, como veremos, não coincidem com as partes indicadas), a música que contagiaria actores e espectadores num mesmo regozijo de aguardar a vinda à terra do Deus-menino.

Podemos até agrupar, desde já, algumas observações sobre as cantigas que animariam o espectáculo, mesmo sem devidamente as distinguir porque ainda os entendidos não conseguiram (consegui-lo-ão?) caracterizar satisfatoriamente cada modalidade de *per si*. Uma coisa é certa: são cânticos populares e alegres, embora diversificados na alegria, que ampliam a vitalidade dos dizeres, saudam entradas ou pluralizam a sedução dos ambientes. O número de vozes vai aumentando até ao final apoteótico com todas as figuras em cena a convidarem os espectadores para uma saída regulada por cadências e letras com gosto de boa-nova.

Sai Salamon e canta Casandra sozinha, confirmando o seu apego ao celibato, com *repetição musicada* de razões, uma composição de estribilho e três sextilhas, firme na sua teimosia de um *Dicen que me case yo;/ no quiero marido, no*<sup>45</sup>.

Assim se fingiu o passar do tempo para a chegada das tias que, adivinhamo-las bem dispostas, pisam o tablado em chacota<sup>46</sup>; desta não temos a letra, não temos o som, nem deles teríamos muita necessidade porque ainda no nosso ouvido está o anterior trautear de Casandra.

Com ela (não é de crer) e com Salamon (?), serão entre três e cinco vozes em coro.

Nova partida do desditado noivo e novo regresso, desta feita com Esaias, Moysen e Abraham, e aqui, sim, informam-nos que vêm cantando todos *quatro de folia* uma cantiga<sup>47</sup>. Mote e volta de sete versos. Ao corrente da recusa de Casandra, mas sempre optimistas e galanteadores, tornam-se eles presença teatral com versos que podemos transcrever:

Sañosa está la niña!  
ay Dios, quién le hablaría!

Volta

---

<sup>45</sup> *Copilaçam*, 9. Desta cantiga, tenho gravação, com um belo arranjo orquestral de um agrupamento hispano-americano, cedida por uma colega mexicana a quem agradeço.

<sup>46</sup> *Copilaçam*, 9.

<sup>47</sup> *Copilaçam*, X.

En la sierra anda la niña  
 su ganado a repastar;  
 hermosa como las flores,  
 sañosa como la mar.  
 Sañosa como la mar  
 está la niña:  
 ay Dios, quién le hablaría<sup>48</sup>.

Lá mais para diante, acabada, depois de muitas e, julgaríamos nós, inúteis delongas em bons conselhos, a profecia de Eruthea, sem outra transição, *Abrem-se as cortinas onde está todo o aparato do Nascimento e cantam quatro Anjos*<sup>49</sup> (quatro Anjos como na *Barca da Glória* e na *Mofina Mendes*; quatro serão os Cavaleiros na *Barca do Inferno*, quatro os Doutores na *Alma*, quatro as Virtudes na *Mofina*); muda o ritmo, muda o tom, mudam os cantores; a cantiga é de embalar; um *ro, ro, ro*<sup>50</sup>, em cada uma das três estrofes (cinco, sete e cinco versos), onde o deslumbramento pelo Deus Redentor se matiza na ternura pelo choro infantil que entristece a solícita mãe, garante a tranquila pausa para a mudança: o espectador volta-se lenta e afectuosamente para o presépio armado e com Moyssem, Cimeria e Esaias, prepara-se para a adoração.

Só que, de imediato, a estes três se juntam os restantes actores, uma vez mais *cantando em chacota*<sup>51</sup>, com letra que voltamos a desconhecer mas imaginamos semelhante a outras que noutros autos vão pontuando as chegadas ao presépio. De resto, a partir deste momento e até nova cantiga que nos é apresentada como *feita e ensoada pelo autor*<sup>52</sup>, será o próprio texto vicentino que, apoiado, como veremos, num fundo de antigos versículos religiosos, em parte se converte em melodiosa laude de grata veneração às figuras expostas.

A tal cantiga do autor é cantada e bailada de *terreiro de três por três*<sup>53</sup> (como se agrupariam as oito personagens?) e é tão bonita que apetece mais transcrevê-la que comentá-la, até para que os nossos olhos se prendam ao seu contraste com a da *niña sañosa*; é que Casandra e a Virgem são as duas fisicamente belas, mas a beleza da Virgem tem de ser sempre mais completa; paralelamente, à sanha da pastora-sibila, tem de opor-se a serenidade meiga da mãe de Jesus (faz parte do aprendizado a reter). Aqui a temos indirectamente retratada:

<sup>48</sup> Copilaçam, X.

<sup>49</sup> Copilaçam, XII.

<sup>50</sup> Copilaçam, XII.

<sup>51</sup> Copilaçam, XIIv.

<sup>52</sup> Copilaçam, XIII.

<sup>53</sup> Copilaçam, XIII.

Muy graciosa es la donzella.  
Cómo es bella y hermosa!

Digas tú, el marinero,  
que en las naves bivías,  
si la nave o la vela o la estrella  
es tan bella.

Digas tú, el cavallero,  
que las armas vestías,  
si el cavallo o las armas o la guerra  
es tan bella.

Digas tú, el pastorzico,  
que el ganadico guardas,  
si el ganado o los valles o la sierra  
es tan bella.<sup>54</sup>

Para terminar, não fica mal um apelo de todos *a la guerra*, porque, afinal, esta guerra, se tem algo a ver com uma luta concreta das muitas que por então os portugueses levavam a cabo, também pode funcionar como apelo ao bom combate cristão, que os *ángeles sagrados* acompanham e que *Dios y hombre* sanciona para um sempre certo triunfo; em uníssonos, público e representantes, legaram-nos esse apelo em versos enérgicos de que, como melhor nos aprouver, nos poderemos assenhorear<sup>55</sup>

\*\*\*

Dissemos das cantigas, diremos das palavras.

No primeiro segmento dramático, sem que ao espectador se dirija, em monólogo que é o único do texto, Casandra auto-apresenta-se, descortinando parcialmente um *argumento* em que, para si, reserva lugar de destaque e decisão. Se o leitor teve, a partir de 1562, acesso a uma didascália que lhe conta da sua presunção de ser a mãe do Salvador, a verdade é que o espectador, sobre tal vaidade, podia não estar informado, como também é verdade que essa

---

<sup>54</sup> *Copilaçam*, XIII.

<sup>55</sup> *Copilaçam*, XIII. também, no *Auto da Mafina Mendes*, encontramos apelos a *crua guerra* aos *imigos*; o sentido é meramente espiritual.



mesma didascália nem sequer ao leitor desvenda o nó do problema. Estavam (estão?) pois criadas as condições para o interesse por uma intriga.

Em duas estrofes, que podem constituir aquilo a que, à falta de melhor, rotulámos de introdução, a protagonista, a que estará sempre em cena até ao desenlace, e baptiza a representação, como que prosseguindo anteriores pressões e convicções, *ameaça* fazer finca-pé em estudada deliberação de furtar-se ao casamento, ousadamente se justificando: não há *pastor nacido* que a mereça nem ela quer *su libertad* cativar, quedando com o matrimónio *abatida y sujuzgada* <sup>56</sup>.

Desembaraçada e combativa, desde logo desperta em quem a ouve (sobretudo se é mulher...) desencontradas reacções: censura para a evidente arrogância e compreensiva simpatia pelo desmascarar irónico da podridão dos matrimónios da época.

Pelo que atrás comentámos, a propósito de uma longa réplica de Moyssem, está bem claro no nosso espírito que a crítica nunca será suficientemente rebatida, pelo que a sua validade fica de pé, mesmo quando a jovem se arrepende do infeliz pressentimento de vir a ser a Virgem eleita, e pelo que o auto pode constituir *corpus* com outros como a *Feira*, a *Inês Pereira* ou a *Índia* para um sorriso malicioso perante as dúvidas vicentinas sobre o bem viver conjugal.

Se, antecipando um pouco o que a seguir vamos escrever, repetirmos, palavra a mais, palavra a menos, o rol já organizado das reservas contra o casamento espraçadas pelo texto, teremos esta preciosa lista:

- superioridade dos dotes femininos
- perda da liberdade
- penas continuadas
- brevidade do contentamento
- defeitos dos maridos
- rixas domésticas
- cativo em casa
- fraqueza da mulher nas contendas conjugais
- ciúmes e inquietações
- dores da maternidade
- homens brandos que se tornam bravos
- incompreensão das atitudes da mulher (quer fale, quer esteja calada)<sup>57</sup>.

Com o desenrolar do corpo central da obra, o protagonismo de Casandra começa a esbater-se, não simplesmente porque mais personagens

<sup>56</sup> 56. *Copilaçam*, [8].

<sup>57</sup> Margarida Vieira MENDES, *Cassandra*, 9-10.

animam a representação, mas porque as suas falas, não raro quase ditas para o público, ganham importância como ensinamentos que prepararão o final. Preferenciando um esquema tripartido, o autor conduz-nos sucessivamente a um diálogo Casandra-Salamon (dezanove réplicas da protagonista, uma das quais muito longa), a um colóquio Casandra-Salamon-tias de Casandra (oito réplicas desta) e a um debate Casandra-Salamon-tias de Casandra-tios de Salamon (cinco réplicas de Casandra, uma particularmente extensa e convincente).

Jogos de provas e contra-provas, pró e contra o casamento, pró e contra a integridade de Casandra para mãe do Salvador, preenchem avisadamente as três unidades textuais, graduando o espírito e a linguagem corriqueira de muitos versos com o tom elevado de outros, o pensar chão e a experiência comezinha com a justificação acreditada, a cultura com a natura, o saber pagão com o saber judeo-cristão.

\*\*\*

Regressemos, porém, por momentos, às desgraçadas pechas matrimoniais para, sobre elas, uma vez mais *deambular* por caminhos em que podem desembocar.

A polémica em torno do *casar ou não casar*, eis a questão, vem de longe e tentou moralistas, poetas, contistas, dramaturgos. Há quem lhe descubra as raízes na Idade Média Latina e, tudo leva a crer, com muita razão<sup>58</sup>; como sátira de costumes seduziu gente de tanto renome como os franceses Rutebeuf (m. c. 1285) e Rabelais (1494?-1533).

No entanto, até ao século XVI, era sobretudo a malícia das mulheres que se transformava em matéria de galhofa e ocasião para conselhos de boa e má fé. Se mais longe não quisermos ir, basta-nos passar os olhos pelas nossas cantigas de escárnio (onde, contudo, também há troças aos homens) e pelas composições do *Cancioneiro Gera*.<sup>59</sup>

Não resisto, neste contexto, a um rápido apontamento sobre as delícias de *Les Quinze Joies de Mariage* (c. 1450), obra-prima da literatura medieval francesa convertida em descrição cheia de humor das desavenças e enganos conjugais<sup>60</sup>

Quinze capítulos e uma conclusão, *quinze joies* que, embora uma a uma gozosamente esmiuçadas, se regem por linhas mestras de fácil averiguação.

<sup>58</sup> Ernest Robert CURTIUS, *Literatura Europeia e Idade Média Latina* (trad.), Rio de Janeiro, 1957, 161.

<sup>59</sup> Ler Mário Martins, *O Riso, o Sorriso e a Paródia na Literatura Portuguesa de Quatrocentos*, Lisboa, 1978.

<sup>60</sup> I. S. RÉVAH, *L'Auto de la Sibylle Cassandre*, 161, chama a nossa atenção para o parentesco da parte inicial do auto com as *joies de mariage*.

Se não sabíamos, ficamos a saber que a mulher é, por natureza, pelo menos, vaidosa, despesista, leviana, hipócrita, má educadora, avessa a desgostos; o homem, neste caso, o marido, esse, coitado, sempre (ou quase) nela acredita, por ela chegando a desbaratar fazenda, honra e saúde, envelhecendo enquanto ela se remoça, perdendo amigos e parentes enquanto ela se rodeia de companheiras, familiares e cúmplices.

Não perde o tempo quem se dispuser a saborear compassadamente a lista de penas que o autor com muita graça e alguma perspicácia (?) vai encadeando, alternando as dos recém-casados com as dos pais de filhos, as dos ingênuos com as dos vencidos pelos anos, as dos que desesperadamente tentam manter o estatuto de *senhores da casa* com as dos que depressa desistem de se fazer obedecer.

No entanto, para quem não tiver possibilidade de tudo ler, aqui se oferece uma sugestão: percorram-se as *joies* 3, 5 e 11 e ficar-se-á a par das manhas da mulher grávida, das habilidades para recusar relações sexuais (porque, evidentemente, elas existem fora do matrimônio), dos enredos para arranjar marido quando o filho de outro vem a caminho<sup>61</sup>.

O nosso Vicente, porém, espicaça os varões e não as donzelas; os gozos lá estão, mas, desta feita, os culpados são eles e não elas.

Estaremos perante uma prova cabal da sua forma arrojada de reparar (e não calar) no que se passa à sua volta, de desvendar, doa a quem doer, pecados, pecadilhos e pecadões? Por que não? Ele era mesmo assim, desta lavra feito e deste material esmaltado.

Mas, se quisermos, também podemos admitir que a tradicional inferioridade feminina começava a ficar fora de moda, que a literatura didáctica sobre o casamento se ia modificando, ensinavam Vives (1492-1540) e Erasmo (1466?-1536, quase contemporâneo do dramaturgo), que na corte de D. Manuel (e no mosteiro de Xabregas) havia mulheres cultas e desobrigadas da tutela conjugal.

Indo um pouco mais longe, talvez possamos admitir o despertar de uma atmosfera que, décadas mais tarde, justificaria o *Espelho de Casados* (1540), de João de Barros, com pertinentes observações sobre a verdadeira psicologia feminina, ou o ainda mais feminista tratado de Rui Gonçalves, *Dos Privilégios e Prerrogativas que o Género Feminino tem* (1557), escritos ambos, naturalmente de uma sisudez a que o auto vicentino não aspirava. Só que a mordacidade, ainda por cima, em tempos menos *humanistas*, também ajudaria a corrigir os costumes. Terá ajudado?

61 Fiz a leitura do texto pela versão antiga incluída em *Poètes et Romanciers du Moyen Âge*, ed. de A. PAUPHILET, Paris, 1952.

\*\*\*

Destrinça feita dos desprazeres matrimoniais, voltemos à Sibila para, de outras destriças, rapidamente nos ocuparmos.

No diálogo entre os prometidos, Salamon, já atrás o demos a entender, fica longe de Casandra em finura de entendimento; para ele não há justificações fora do alcance de um qualquer rústico bem intencionado (por isso houve os tais estudiosos que, justa ou injustamente, o atiraram para o campo das personagens cómicas); se não há entre os dois parentesco impeditivo, se as famílias estão de acordo, se ele pode até orgulhar-se de *bien aparentado* e de *abastado*<sup>62</sup> (ficou marcada a semelhança com os pastores das églogas salmantinas e dos autos de estreia de Gil Vicente), para quê dilatar a data da ida à igreja?

Bem menos correntio é o raciocínio de Casandra que tem planos independentes dos desejos familiares, que, pressentimo-lo, guarda algum segredo grave, que, na repetição estilística dos seus *no*, faz prevalecer o seu direito à recusa, que às falas curtas e pouco elaboradas de Salamon sabe até contestar com um longo arrazoado nascido da atenta observação do que à sua volta vê os desaguisados entre os esposos, os ciúmes mútuos, a socialmente consagrada *moleza* da mulher.

A aproximação de Cimeria, de Peresica e de Eruthea não modifica de imediato este desequilíbrio de linguagens; Casandra mantém o seu anterior registo de quem não lança palavras ao vento (*pienso en al...*)<sup>63</sup> e rejeita imposições, as tias, por seu turno, prolongam a conversação terra-a-terra de Salamon, louvando as qualidades do jovem e mostrando que, para o mundo continuar mundo, as mulheres têm de receber marido.

A grande diferença vai ser introduzida pela vinda dos profetas; se, de início, com a tentativa de aliciamento através dos presentes, eles simulam uma continuidade do falar singelo, em seguida irão usar de uma muito mais cuidada expressão e, em boa parte, com ela contaminar as falas das sibilas; Moysem e Esaias sobretudo, com o respaldo do *Génesis*, o primeiro, e com outros ensinamentos velho-testamentários, o segundo, trarão para o auto a *palavra* literariamente adornada e a intensidade lírica que faz um dos seus encantos.

Quando, já cientes e espantados todos com o mistério das negaças de Casandra (só então se desfaz a curiosidade do espectador), o profeta se adentra pelos louvores à Virgem, o texto quase se desliga de anteriores prosaismos e, anaforicamente abençoada a *humildosa*<sup>64</sup> mãe do Senhor (Deus ama os

---

<sup>62</sup> *Copilaçam*, [8].

<sup>63</sup> *Copilaçam*, 9v.

<sup>64</sup> *Copilaçam*, Xlv.

humildes e menospreza os soberbos), faz-se incansável testemunho das virtudes incontestadas de Maria.

Assim ficava, de certo modo, anunciado o registo laudatório e impetratório da última parte do auto que pouco viria a tardar.

Abre-se uma cortina, cessam as disputas (como era já habitual nestas celebrações do Natal), as personagens da história sagrada dão vida às imagens de um presepiozinho; em conjunto, todos adoram o Menino e a sua bendita mãe, a olharem eles na direcção do Senhor, a olharem elas na direcção da Senhora; convictos eles de terem diante de si alguém que é Deus e homem, pastor e cordeiro imolado, Messias prometido e desprotegido recém-nascido, a quem se perde perdão das faltas; convictas elas de terem diante de si a filha, mãe e esposa de Deus, a *stella matutina*, a rosa e blanca flor, a sempre virgem que intercede pelos suplicantes.

Para a rusticidade de Salomon deixou de haver lugar (a sua única fala tem o tom respeitoso de quem sabe dirigir-se ao menino Deus), para Casandra apenas uma réplica, a que ostenta o arrependimento de quem não ousa pedir nada a não ser a intercessão.

Casandra que perdeu o protagonismo anterior porque outra mulher mais humilde mereceu uma dita que o seu orgulho nunca permitiria. Louca ela, como muitas vezes lhe chamaram os seus, também, quem sabe, eles com um pouco de loucura (ela apontara-lhes os *desvarios*) porque a verdadeira sabedoria estava por então a chegar.

Para a Virgem se guardam, pois, os derradeiros acertos líricos, metaforizados nos perfumes, nas flores e na luz ao modo do Cântico dos Cânticos, aqui e ali repassados pela vibração do *Magnificat* e pelas saudações da *Avé-Maria*, enlaçados a salmos de liturgias de Nossa Senhora que os assistentes traziam nos ouvidos, e reconheciam no novo arranjo que alguém muito dotado lhes dava naquele Natal de 1513.

Não como um (legítimo) derrame inorgânico de louvores e preces, de expansões desarticuladas ou fragmentadas, reconheçamos; um dramaturgo como Gil Vicente dá o seu a seu dono até ao fim, mesmo quando está comovido e quer comover.

Antes e depois da descoberta do presépio, nesta peçazinha ao nascimento de Jesus.

E, se do depois, da adoração ao menino e a sua mãe, fomos, talvez, dizendo o fundamental, ainda algo importa pormemorizar sobre o discurso celebrativo anterior.

Abre-o Eruthea com a serenidade de quem se limita a revelar algo do que sabe (o presépio, os pastores, os reis magos) e ela mesma o encerra grave e compassadamente com o solene inventário dos sinais do juízo final, sinais bem diferentes, aliás, dos que em textos anteriores encontrámos, sinais que se percebem auscultando as almas, não receando temerosas estranhezas no

universo visível; chegados a um insuportável limite, as ofensas a Deus, a perda das grandes virtudes (a lealdade, a verdade, a bondade), a multiplicação das injustiças, a ambição do terreno, o esfriamento da fé, o triunfo da presunção e outros semelhantes males perderá el mundo la vida, e, quanto mais seguro se julgar, *en aquel tiempo se crea, / que ha de ser todo abrasado*<sup>65</sup>.

Num ambiente humanizado, como o do *Auto da Sibila Casandra*, muito mais fundo calam estes anúncios que os (alegóricos?) indícios de um terrível e aparatoso julgamento. E a crítica social marca uma vez mais presença, antes de encerrar-se o espectáculo.

Outra réplicas tem Eruthea ao longo do excerto, mas algumas das mais substanciais pertencem, agora, a Cimeria e a Esaias, a sibila e o profeta que mais sabem do nascimento, cada qual à sua maneira.

Ela dá contas de um sonho e do que nele viu (o verbo *ver* repete-se significativamente nas suas falas): a virgem-rainha, resplandecente como o sol e coroada de estrelas, rodeada de anjos e de donzelas, a virgem guerreira (uma profecia atribuída à sibila Cumana?), com elmo e arnês, armada contra Lucifer. Ele dá contas do que está *escrito*, sem se assumir como sujeito de qualquer visão: Maria é o contrário de Casandra porque é humilde, é a formosa a que a natureza inteira se submete, é, e note-se o tom de quem quer propagar uma certeza de fé, a mulher engendrada sem pecado (a de Imaculada Conceição, que, para ser venerada, não teve de esperar pela *legalidade eclesial*).

Ele e ela diferenciados, ele e ela aliados na exaltação da mulher *sem par*, na doçura da mãe que vela o recém-nascido, na combinação da alegria que vem de cima com as mágoas que a vida traz, mágoas de que também falará Peresica, ao adiantar notícias funestas dos açoites e da coroa<sup>66</sup>.

### *De Xabregas a Évora, passando por Espanha*

É muito pouco, é quase nada o que pude apurar sobre representações do *Auto da Sibila Cassandra*. Fica-me, porém, a esperança de que, neste afortunado regresso a textos vicentinos, que temos acompanhado nas últimas décadas, ele venha de novo a espicaçar a curiosidade atenta dos nossos encenadores<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> *Copilaçam*, XII.

<sup>66</sup> *Copilaçam*, XI.

<sup>67</sup> Importa realmente reconhecer que muitos autos de Gil Vicente têm subido à cena nos últimos anos; no momento em que escrevo, representam-se no Porto, no Teatro Nacional de S. João, as *Barcas*, com modernizadora dramaturgia (aguardo a oportunidade de uma reposição), em Lisboa, no Teatro da Cornucópia, *Amor/Enganos*, um extraordinário espectáculo com base na *Frágua de Amor* e na *Floresta de Enganos* e o Centro Dramático de Évora mostra, no Alentejo, o *Pranto da Maria Parda*. Isto, independentemente de outros espectáculos para as escolas que vão percorrendo o país.

Sei que tentou (e bem) o Centro Dramático de Évora em 1996, com encenação de Rosário Gonzaga e Vitor Zambujo, em tradução de Mário Barradas; sem quebrar ou enviezar o percurso pelo texto integral, o grupo eborense, já com provas dadas na afeição ao teatro vicentino (*Físicos e Farelos*, 1990, *Lusitânia*, 1993, *Índia*, 1994) preocupou-se com a salvaguarda da sua intemporalidade, privilegiando a adequação das mensagens proféticas de outrora a proféticas mensagens deste virar de século.

Quatro anos antes, diferente fora o procedimento da Companhia de Teatro de Sintra que se resolvera por uma montagem de sequências da *Sibila Cassandra*, da *Comédia da Rubena* e do *Auto Pastoril Português*, numa produção teatral intitulada *A Fé nos Amores*, com dramaturgia de J. Marona Beja e encenação de José de Melo Alvim e Rosália Maçã.<sup>68</sup>

Escrito em espanhol, é provável que em Espanha, onde Gil Vicente é naturalmente apreciado e estudado, como grande dramaturgo peninsular que é, seja possível recolher testemunhos de sua subida à cena, mas, realmente para tal investigação não sobrou o meu tempo. Apenas casualmente, bafejada pela sorte, encontrei na Biblioteca Nacional de Lisboa, a notícia de um espectáculo em Barcelona, pelo Natal de 1940, na antiga Plaza del Rey Nela se insiste, de modo especial, na simplicidade bem conseguida dos recursos cénicos e na qualidade da música para o efeito composta pelo maestro Antonio Planàs e atestada (tanto quanto isso é possível) pela apresentação das pautas<sup>69</sup>.

Outras sibilas, aliás, têm os encenadores espanhóis à sua disposição: uma, por exemplo, está na *Farsa del Juego de Cañas*, de Diego Sánchez de Badajoz<sup>70</sup>, e preside a uma justa entre vícios e virtudes que, em cena, se não vê, mas por um pastor e por uma pastora é comentada; houve quem a fizesse descendente da nossa Cassandra (há na peça uma fusão do *Canto da Sibila* com a *Ordo Prophetarum*) e, por isso, a não quisemos silenciar, mas a crítica vem, de há uns anos a esta parte, desfazendo o relacionamento<sup>71</sup>; outra é mais tardia (1636? 1637?), é *A Sibila do Oriente*, de que já demos notícia, a rainha de Sabá, a mulher sábia, vinda de entre os gentios, que encontra a árvore da cruz, a

<sup>68</sup> Estes elementos foram-me cedidos pelo Centro de Estudos de Teatro da Universidade de Lisboa. Consegui, complementarmente, um contacto com Évora, mas (ainda) não com Sintra.

<sup>69</sup> *Representación del Auto de la Sibila Casandra*, Barcelona, Archivo Histórico de la Ciudad, 1941.

<sup>70</sup> Auto incluído na *Recopilación en Metro del Bachiller Diego Sánchez de Badajoz [...]*, Sevilla, 1554.

<sup>71</sup> Ler Frida WEBER DE KURLAT, *Gil Vicente y Diego Sánchez de Badajoz. A propósito del Auto de la Sibila Casandra y de la Farsa del Juego de Cañas*, in *Filología*, IX, Universidad de Buenos Aires, 1963.

árvore que sangra, chora e sofre, e se torna porta-voz de revelações divinas, numa época em que Salomão conjuga esforços para a edificação do grande templo de Jerusalém.

Regressando, então, a *Cassandra*, lembremos que a sua primeira representação teve lugar no mosteiro de Xabregas, uma vez mais por iniciativa da Rainha Dona Leonor, desde 1502, protectora do dramaturgo.

Os seus estudiosos não deixaram de reflectir sobre possíveis trajes e cenário. E, se todos estão de acordo no que a este respeita (o mesmo espaço em duas partes separado por uma cortina), um tanto se dividem no que com o vestuário tem a ver, mais colados uns às notas didascálicas que a todas as personagens se referem como pastores e lavradores, mais inclinados outros para marcas identificativas de sibilas e profetas; resta, ainda assim, a hipótese intermédia (mas pouco tentadora) de gente do campo com insígnias caracterizadoras, apesar de nos faltarem para elas informações que o autor não omite em tantos outros autos. Mas sobre tudo isto, de hipóteses não passamos, como de hipóteses não passamos ao tentar circunscrever o lugar da exibição (capela?).

Quando irão largar-nos as inquietações?

Uma coisa é certa, no convento de Xabregas se divertiram e instruíram, naquele Natal de 1513, aquelas nobres freiras e senhoras recolhidas que a rainha tão de perto acompanhava. E sobre ele muito escreveu Frei Jerónimo de Belém, o incansável cronista da Ordem Seráfica.<sup>72</sup>

Contentemo-nos, então, com algumas palavras suas para de todo nos não alhearmos do *moderno* edificio escolhido para tão graciosa representação e que, por desgraça do desgraçado terramoto de 1755, não podemos visitar (curioso que lá está hoje o Teatro Ibérico):

Nas margens do celebrado Tejo, à parte oriental da cidade de Lisboa, e em pouca distância do nosso convento de Xabregas, se achavam umas casas tão nobres, como proporcionadas para fundação do mosteiro, que ali mandou fazer Álvaro da Cunha; e nelas vivia sua mulher Dona Ignez, como em solidão pela sua viuvez. Muito à sua satisfação lhe fez compra delas a generosa rainha, com as hortas, que lhes pertenciam, chamadas da *Concha*. [...] Fez a rainha a compra destas casa e hortas no ano de 1509, mas como já no antecedente havia suplicado a licença da Sé Apostólica, no próprio ano lhe assignamos o princípio desta fundação. [...] Tanto calor deu a rainha fundadora à fábrica do mosteiro, que tendo este a possível comodidade para entrarem as primeiras religiosas, em 23 de Junho de 1509 se deu princípio à igreja, que hoje é o capítulo, a qual

<sup>72</sup> Fr. Jerónimo de Belém, *Crónica Seráfica da Santa Província dos Algarves, da Regular Observância de Nosso Seráfico Padre S. Francisco*, 1755. Actualizo relativamente a ortografia, conservando a fonética.



benzeu D. Martinho da Costa, Arcebispo de Lisboa, em 18 de Julho do mesmo ano, com a solemnidade, que pedia um acto tão luzido<sup>73</sup>.

### 3ª e última inquietação

Se quisermos, continuemos a ser gente do *tudo vale a pena/que a alma não é pequena*; se não, convenhamos que nada do dito valeu a pena.

Estou certa de que, longe de apoucarem a imaginação de Gil Vicente ou de roubarem credibilidade a estudos sérios, novas pesquisas (e o ano 2002 bem pode ser ano vicentino, por direito) nos ajudarão a ampliar os saberes, a arte de adoptar e de adaptar quanto lia ou prazenteiramente observava o nosso invejável dramaturgo.

Quando menos se espera (mas se vai procurando) as surpresas vêm. Já me aconteceu com a parentela da *Nau d'Amores*.

Para o *Auto da Sibila Cassandra*, tenho pistas, mas, por enquanto, isso é segredo...

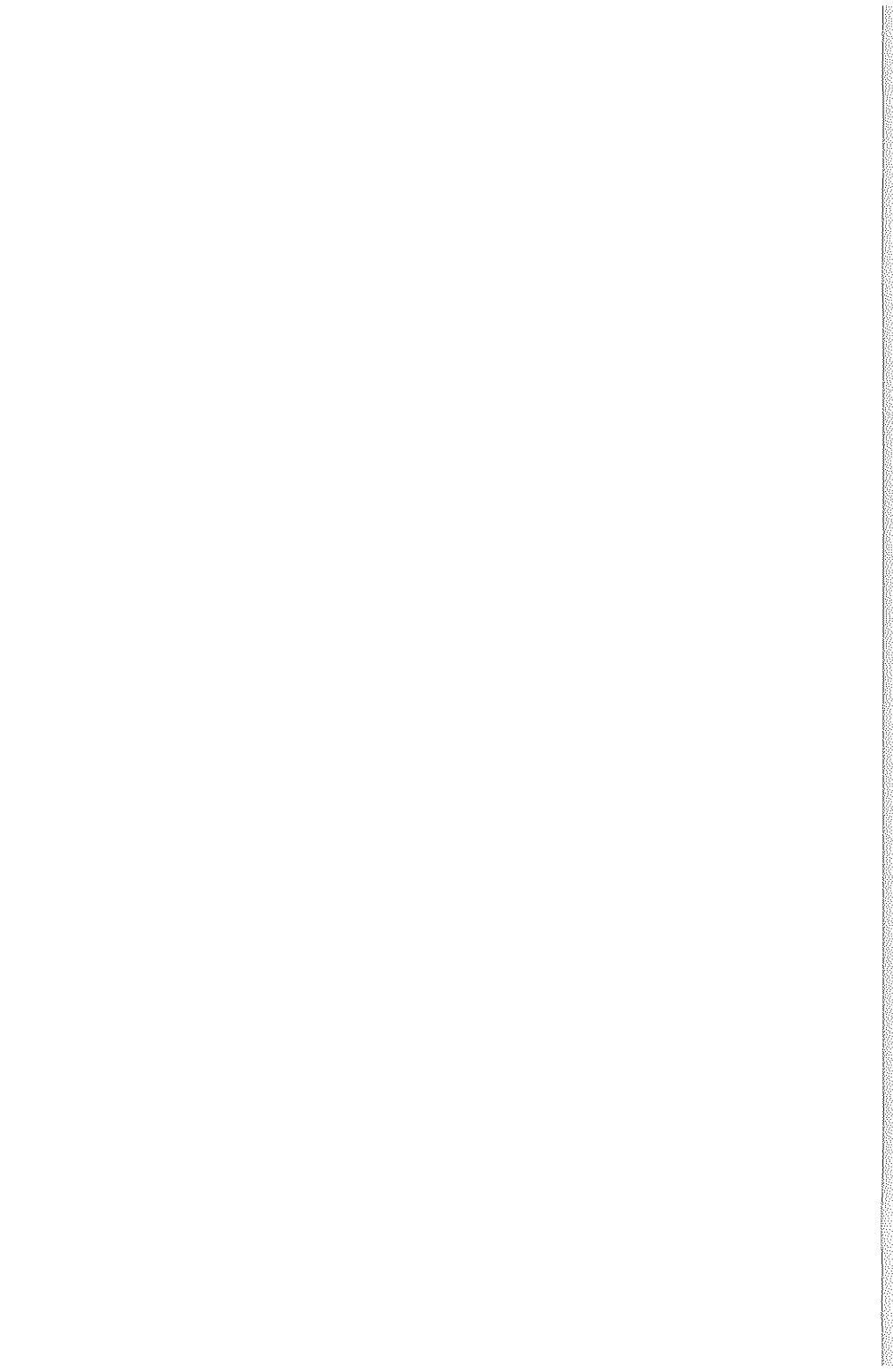
Maria Idalina Resina Rodrigues

### Abstract:

*The article attempts to be a starting point for a deeper study on the Auto de Sibila de Cassandra. Once the legendary characters of the sibyls and Cassandra of Troy are introduced, the author analyses the way in which the playwright takes advantage of them and poses some questions about the ways within his reach to encounter them and bring them to this nativity play.*

---

<sup>73</sup> Fr. Jerónimo de Belém, *Crónica*, livro XIII, cap. II, 2-3.



## Notas

# Benfeitores dos franciscanos observantes portugueses em tempos de Fr. João da Póvoa<sup>1</sup>

Fr. João da Póvoa, pese embora o seu relevante papel, enquanto seu vigário provincial eleito seis vezes, na consolidação e desenvolvimento dos observantes franciscanos portugueses, o seu amor aos livros que Fr. Manuel da Esperança documenta com a lembrança de alguns, fundamentais para a história da sua ordem<sup>2</sup>, que mandou copiar e da rigorosa atenção que punha na inventariação dos pequenos conventos e eremitórios por que ia passando ou em que ia vivendo – e de que, por graça das fadas que presidem à investigação e pela generosidade dos amigos, pudemos publicar, parcialmente, alguns que se tinham por perdidos<sup>3</sup> e precisar as datas de outros já publicados<sup>4</sup>, além de ter sido o redactor do testamento final de João II, Fr. João da Póvoa, dizíamos,

---

<sup>1</sup> O documento em causa pertenceu ao Ex.<sup>mo</sup> Sr. Luis Barroso, ilustre livreiro do Porto, que, generosamente, nos facilitou uma fotocópia do mesmo e é reproduzido com a anuência do seu actual possuidor. Naturalmente, não fazemos mais do que a nossa obrigação ao agradecer-lhe publicamente o seu magno gesto .

<sup>2</sup> Fr. Manuel da ESPERANÇA, *Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal, Segunda Parte*, Lisboa, 1666, 10, 46 48, 487 497; Fr. Fernando da SOLEDADE, *Historia Serafica Cronologica da Ordem de S. Francisco na Provincia de Portugal*, Lisboa, 1705, III, § 242244 resume, com algum pormenor mais, as notícias da obra que continuava.

<sup>3</sup> Referimono aos inventários dos oratórios da Ínsua de 1474 e de 1491, conservados na Biblioteca Pública de Braga, de que publicamos a parte referente à biblioteca da casa. Cf. José Adriano de Freitas CARVALHO, *Nobres Letras... Fermosos volumes... Inventários de Bibliotecas dos Franciscanos Observantes em Portugal no século XV. Os traços de união das reformas peninsulares*, Porto, 1995, 89 102.

<sup>4</sup> A. Magalhães BASTO, *Memórias Soltas e Inventários do Oratório de S. Clemente das Penhas e do Mosteiro de N<sup>o</sup> S<sup>o</sup> da Conceição de Matozinhos dos Séculos XIV e XV por Fr. João da Póvoa e outros (Ms. quincentista do Arquivo Distrital do Porto)*, Porto, 1940 tinha publicado o inventário de S. Clemente feito por Fr. João da Póvoa em 1474, bem como outros da autoria de Fr. Fr. Rodrigo de Arruda (1452), de Fr. João de Pombal (1454) e de Fr. Gil de Guimarães (1457) de que tivemos ocasião de precisar as datas propostas pelo insigne investigador, bem como alguma leitura do título dos livros. Cf. o trabalho já citado, *Nobres Letras... Fermosos volumes...*, 29 31, 103114.

ainda não teve o biógrafo que merece... E na esperança de poder continuar a contribuir para esse trabalho futuro – que há-de ser também um capítulo importante da história da observância em Portugal –, publicamos hoje um documento que, nem por ser puramente formal, não deixa de ter interesse para o estabelecimento das suas relações pessoais e, neste caso, de alguns benfeitores da sua família religiosa. Se das primeiras conhecemos alguns nomes, como, por exemplo, aquele Luis de Medina, seu amigo de Sevilha, que lhe ofereceu, em 1388, um exemplar da edição do *Arbor Vitae Crucifixae* de Ubertino da Casale (Veneza, 1485), segundo deixou registado no exemplar de seu uso que hoje guarda a B. N. de Lisboa (Inc. 1301), dos segundos ainda conhecemos poucos.

Curiosamente, porém, destes últimos, como veremos, conhecemos algum que pertence à mesma família dos que neste documento que publicamos vêm consagrados como insignes benfeitores dos observantes portugueses.

Trata-se de uma carta de agregação aos bens espirituais da Ordem outorgada a favor de um João da Silva e de sua mulher D. Briolanja que, como reza o documento, eram «nossos devotos e da nossa ordem» e de que constava, seguramente provada por obras, haver «aficada devaçam ao nosso estado».

João da Silva, na selva dos Silvas portugueses, não parecia, à primeira vista, ser de fácil identificação e que o diga o bosque de omonímias de Silvas e Meneses que registou A. D. de Sousa Costa<sup>5</sup>, tentando dilucidar a verdadeira genealogia do Beato Amadeu da Silva e de sua irmã Santa Beatriz da Silva. No entanto, graças a essas precisões do P. Sousa Costa e, sobretudo, graças ao poético nome de sua mulher que o confirme Eugénio de Castro foi fácil encontrar os dados basilares para a sua identificação.

Segundo Felgueiras Gayo<sup>6</sup> sempre benemérito urdidor destes fios de Ariadna genealógicos, pesem embora confusões e anacronias, este João da Silva, casado, em primeiras núpcias com D. Briolanja Soares, era filho de Rui Gomes da Silva, fidalgo da casa do infante D. Henrique, o Navegador, quinto senhor da Chamusca, Ulme, Nespereira e Vila Nova de Foz Coa, e de sua primeira mulher, D. Branca de Almeida, filha de Diogo Fernandes de Almeida e de sua mulher D. Brites de Góis<sup>7</sup>. Tal como seu pai, casou três vezes, não tendo, no entanto, tido descendência desse primeiro casamento. João da Silva, como

<sup>5</sup> A. D. de Sousa COSTA, O. F. M., *Studio Critico e Documenti Inediti sulla Vita del Beato Amedeo da Silva nel Quinto Centenario della Morte in Nascere Sancta. Miscellanea in Memoria di Agostino Amore O. F. M. († 1982)*, Roma, 1985, 101 360: *Aproximação da Espiritualidade de Santa Beatriz da Silva e seu irmão Beato Amadeu com os Frades do Santo Evangelho e Capuchos, Evangelizadores da África, América e Índia in Congresso Intern. Bartolomeu Dias e a sua Época Actas*, Porto, 1989, V, 159 341.

<sup>6</sup> Felgueiras GAYO, *Nobiliário de Famílias de Portugal*. Braga, 1990, IX [396], [406].

<sup>7</sup> A. D. de Sousa COSTA, *Studio Critico e Documenti Inediti...*, ed. cit., 181 183 faz algumas referências a este ramo dos Silva que confirmam os dados mais sumários de Felgueiras Gayo.

herdeiro de seu pai, tornou-se o sexto senhor da Chamusca. Este o casal que recebeu a carta de agregação que Fr. João da Póvoa passou durante o capítulo provincial de Santa Cristina em 1480, reunião em que esse pequeno oratório foi elevado à categoria convento<sup>8</sup>.

Não deixará também de ter algum interesse, apontar aqui que, segundo ainda Felgueiras Gayo, de D. Inês de Portugal ou de D. Joana Henriques, sua segunda e terceira mulher, respectivamente, João da Silva teve Francisco da Silva, senhor da Chamusca, casado com D. Maria de Noronha, filha de Rui Teles de Meneses, terceiro senhor de Unhão, que, por sua vez foram pais do célebre Rui Gomes da Silva, príncipe de Eboli e duque de Pastrana, casado com a celeberrima D. Ana de Mendonça de Lacerda, personagens de alto relevo, cada qual à sua maneira, junto de Filipe II.

Por outro lado, neste terreno da «petite histoire», poderá ser igualmente interessante registrar que, um parente deste Rui Gomes da Silva e do pai do Beato Amadeu que também se chamava Rui Gomes da Silva, Aires Gomes da Silva, partidário do infante D. Pedro na batalha de Alfarrobeira e, por tal, desterrado para Castela e, depois, perdoado por Afonso V, foi, juntamente com sua mulher (sua segunda mulher, de acordo com Felgueiras Gayo), D. Beatriz de Meneses, aia da rainha Isabel, mulher do «Africano», um outro devoto dos franciscanos observantes<sup>9</sup>. Entre as provas dessa devoção podemos contar com a oferta, em 1441, de «hum missal novo de Frandes do altar mor» do oratório da Ínsua, conforme regista o mesmo Fr. João da Póvoa no inventário da casa feito em 16. 5. 1474<sup>10</sup>. E não ficará mal lembrar aqui que este Aires Gomes da Silva e D. Beatriz de Meneses foram os bisavós de Jorge da Silva, poeta, autor de livros de espiritualidade, delator de Fr. Luis de Granada à Inquisição... e que, partidário das campanhas de África de D. Sebastião, morreu, como outros Silvas, em Alcácer-Quibir...

José Adriano de Freitas Carvalho

<sup>8</sup> A. Magalhães BASTO, *Memórias Soltas e Inventários...*, ed. cit., 47-48, em que trancreve a notícia de acordo com o «Catálogo dos Vigários Provinciais da Observância de 1447 a 1506» que estabeleceu o próprio Fr. João da Póvoa.

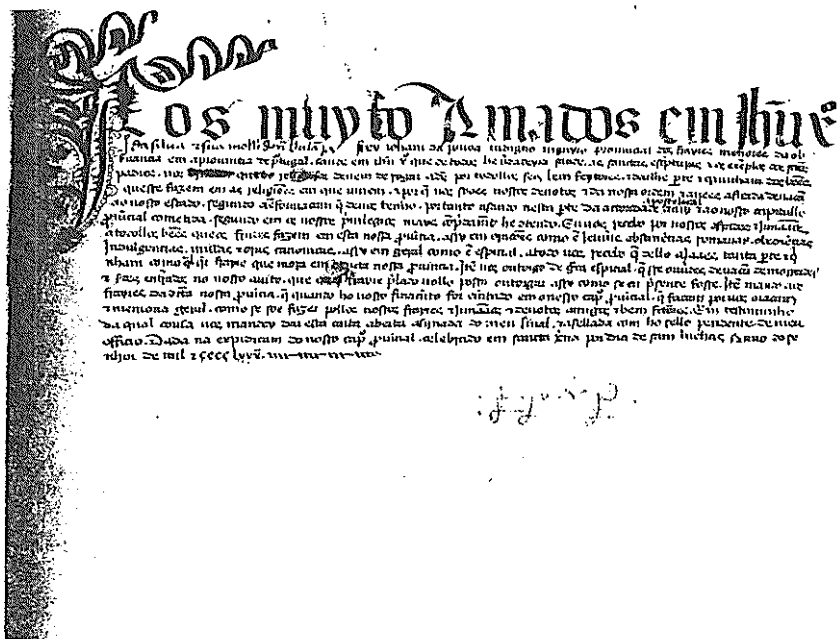
<sup>9</sup> A. D. de Sousa COSTA, *Studio Critico e Documenti Inediti...*, ed. cit., 111-112, 118, 127, 139 et passim refere-se abundantemente a estas personalidades.

<sup>10</sup> José Adriano de Freitas CARVALHO, *Nobres Leteras... Ferosos Volumes...*, ed. cit., 90-91.

## Apêndice

Na transcrição do documento:

desenvolvemos as abreviaturas;  
introduzimos as maiúsculas nos nomes próprios;  
trancrevemos o *u* intervocálico por *v*;  
introduzimos os parágrafos;



Aos muyto amados em Jhesus Cristo

Joam da Silva e sua molher dona Briulanja. Frey Joham da Povia indigno vigayro provincial dos frayres menores da observancia em a provincia de Portugal. Saude em Jhesus Cristo que de todos he verdadeyra saude. As Sanctas Escripturas e os exemplos dos sanctos padres nos ensinam que os religiosos devem rogar a Deus por todollos seus bemfeytores e darlhe parte e quinham dos beens que sse fazem em as religiões em que vivem e porque vos sooes nossos devotos e da nossa ordem e avees aficada devaçam ao nosso estado segundo a enformaçam que de vos tenho. Portanto usando nesta parte da actoridade apostolical a my e ao nosso capitullo provincial cometida segundo em os nossos privilegios mays compridamente he conteudo. Eu vos recebo por nossos confrades e jrmaões a todollos beens que os frades fazem em esta provincia assy

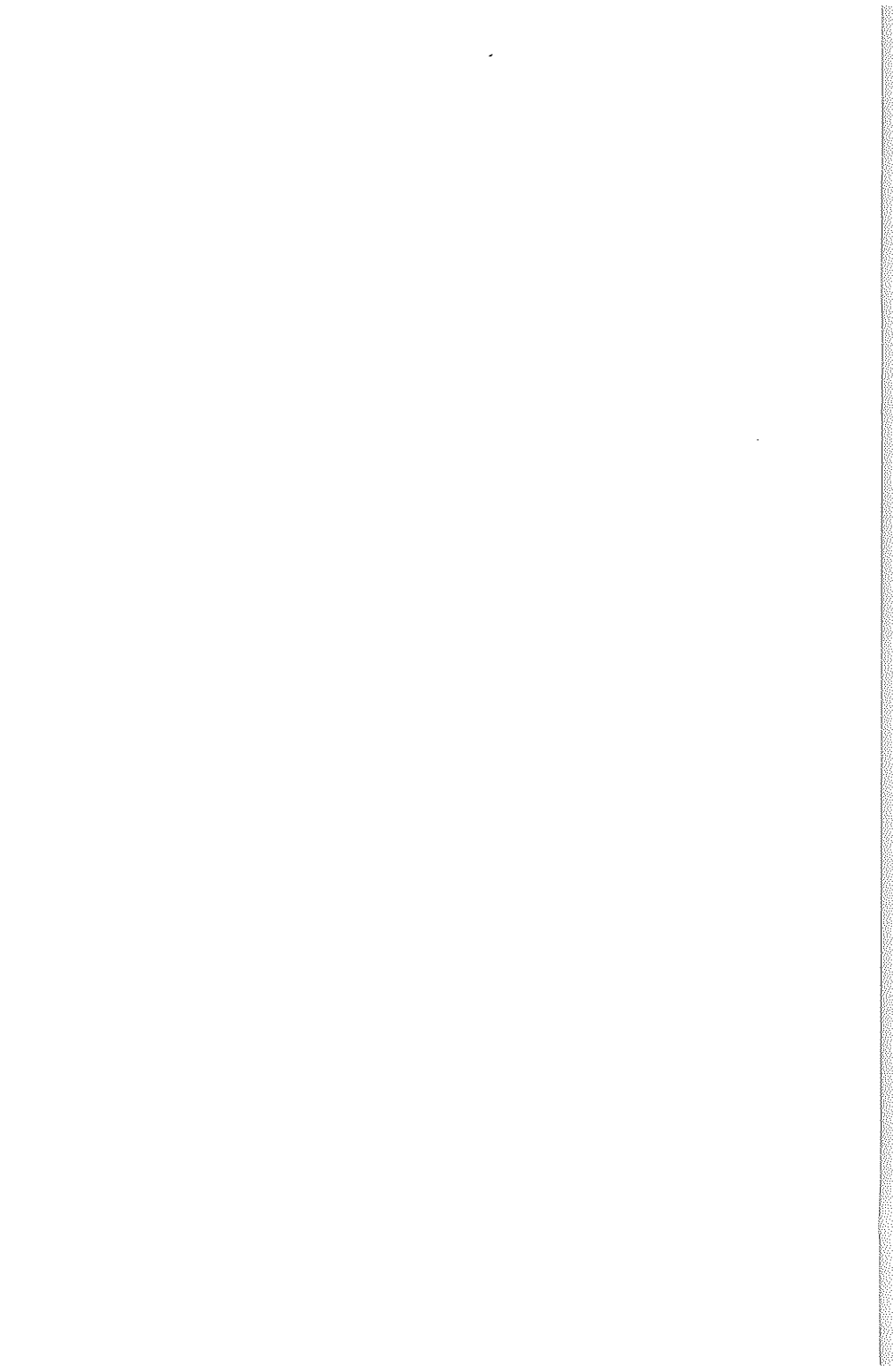
em orações como em jeiuuns abstinencias romarias obediencias, indulgencias missas e oras canonicas assy em geral como em especial a todos vos recebo que dello ajaaes tanta parte e quinhã como qualquer frayre que mora em a dicta nossa provincia.

Item vos outorgo de graça espicial que se ouverdes devaçam de morrerdes e serdes enterrado no nosso avito que qualquer frayre prelado vollo possa outorgar assy como se eu presente fosse.

Item mando aos frayres da dicta nossa provincia que quando ho vosso finamento for eintado em o nosso provincial que facam por vos oraçam e memoria geral como se soe fazer pollos nossos frayres e jrmaãos e devotos amigos e bemfeitores.

Em testemunho da qual cousa vos mandey dar esta carta aberta asijnada do meu sinal e asellada com o sello pendente de meu officio. Dada na expidicam do nosso capitilo provincial celebrado em Santa Cristina por dia de Sam Luchas anno do Senhor de mil e cccclxxx.

Frey Joham da Povia





## Una apología de la reverencia al Santísimo Sacramento: la relación del “Perro Santo” de Lisboa

No resulta ajena a estas alturas la importancia que se viene concediendo en los últimos años a las relaciones de sucesos, en gran parte de los casos consideradas como documentos de primera mano para obtener información sobre aspectos histórico-sociales de un grupo, localidad o nación determinada<sup>1</sup>. Víctor Infantes ha esbozado recientemente una definición para estos textos, a los que determina como «breves de tema histórico concreto con una intencionalidad de transmisión por medio del proceso editorial» En este sentido, este investigador matiza su índole «básicamente informativa y de una cierta inmediatez», así como su «carácter no periódico»<sup>2</sup>. Su condición efímera y su endeble transmisión editorial en pliegos de cordel las ha convertido, en gran parte de los casos, en rarezas, cuando no joyas, bibliográficas: gran paradoja, si se atiende a su abultado tiraje y múltiple reimpresión; aunque, como es sabido, éste es un hecho común a toda la literatura popular.

El caso que nos ocupa puede encuadrarse en ese amplio grupo de textos dedicados a la difusión de la religiosidad popular, que encontró un admirable vehículo de divulgación en estas hojas volanderas que circularon a millares desde los albores de la imprenta. Textos que muy tempranamente fueron examinados con recelo por aquellos que se encargaban de velar por la salud del catolicismo más ortodoxo, cuyas censuras se hicieron patentes a partir de la segunda mitad del Quinientos en los represivos índices inquisitoriales de libros prohibidos. Y es que ciertamente gran parte de estos pliegos difundían desde su

---

<sup>1</sup> En la amplia bibliografía que se ha venido produciendo desde que a finales de los sesenta publicase Mercedes AGULLÓ Y COBO sus *Relaciones de sucesos, I: Años 1477-1619*, Madrid, (Cuadernos bibliográficos, nº XX), 1966, cabe citar tan sólo, como botón de muestra, el artículo de Agustín REDONDO, «Les 'relaciones de sucesos' dans L'Espagne du Siècle d'Or: Un moyen privilégié de transmission culturelle», *Cahiers de l'UFR d'Etudes Ibériques et Latino-Américaines*, 7 (1989), 55-67, y los dos volúmenes de Actas de los Seminarios de Relaciones de Sucesos, *Las Relaciones de sucesos en España (1500-1750)*, *Actas del Primer Coloquio Internacional (Alcalá de Henares, 8, 9 y 10 de junio de 1995)*, ed. por M<sup>a</sup> Cruz GARCÍA DE ENTERRÍA et alii, Alcalá de Henares, 1996; *La fiesta. Actas del II Seminario de Relaciones de Sucesos (A Coruña, 13-15 de julio de 1998)*, ed. Sagrario LÓPEZ POZA y Nieves PENA SUEIRO, Ferrol, 1999.

<sup>2</sup> Véase su artículo «¿Qué es una relación? (Divagaciones varias sobre una sola divagación)», en *Las Relaciones de sucesos en España (1500-1750)*, *Actas del Primer Coloquio Internacional ...*, ed. cit., 203-216.

frágil materialidad todo «el complejo mundo de corrientes espirituales de los siglos XVI y XVII, con el erasmismo, la “devotio” moderna, el iluminismo, el quietismo, etc., contrapuestos al movimiento contrarreformista y ortodoxo a ultranza»<sup>3</sup>. No es de extrañar por tanto, que una obra como esta relación del llamado “Perro santo” de Lisboa, que mostraba gran reverencia al Santísimo Sacramento, llevase pareja a su publicación una serie de elementos que, por regla general, solían faltar en gran parte de las relaciones de sucesos que veían luz durante el Seiscientos. La consignación del autor – aunque en este caso mostrada no tanto por su nombre como por su cargo eclesiástico, “Prior de la Iglesia de Santa Justa de Lisboa” –, el gozar de licencia, así como una explícita referencia a todos los datos tipográficos: lugar, impresor y año, conceden a esta relación un carácter de documento fidedigno, avalado por la fe de los varios testigos que se relacionan, así como por la consignación de fechas precisas para los sucesos expuestos. Aspectos todos ellos que nos deben hacer pensar en el interés que mueve a su autor por autenticar portento tan asombroso ante sus receptores, en primer término los padres de la Compañía de Jesús de Granada, y en último extremo – en el fondo, su intención –, los muchos lectores que debieron ser incitados a devoción ante prodigio semejante. Al fin y al cabo no deja de evidenciarse cierto fin catequístico, espoleado por la figura de un ser irracional cuyas acciones devotas deberían hacer reflexionar al cristiano sobre su actitud dogmática<sup>4</sup>.

El informe nos cuenta con toda clase de detalles la gran devoción que sentía un podenco, llamado Tudesco, hacia el Santísimo Sacramento, al que acompañaba siempre en procesión desde la Iglesia de Santa Justa de Lisboa, mostrando una “racional” inteligencia para averiguar cuándo se llevaba ésta a cabo. Su fervor llega a tal extremo que no duda en enfrentarse e incluso atacar a todos aquellos que, distraídos, no se humillan ante el paso del Sagrado Sacramento. Seguramente no habría de resultar del todo ajeno a los lectores – u oidores – este relato; es fácil pensar que rápidamente se podrían establecer vínculos con otros casos de los que la memoria colectiva debía guardar conocimiento, pues, como se señala al final de una de las versiones de esta relación, «en tiempos pasados también otros animales brutos han venerado el Santísimo Sacramento, como consta de varias historias».

<sup>3</sup> Consideración extraída de M<sup>a</sup> Cruz GARCÍA DE ENTERRÍA en su *Sociedad y poesía de cordel en el barroco*, Madrid, 1973, 190-191.

<sup>4</sup> Recuérdese como Santo Tomás, entre otros, nos invita al conocimiento de las criaturas para acceder a Dios: «Intellectus noster, qui ex criaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit» (*Summa Theologica*, I, xxxix, 8). Asimismo no hay que perder de vista que durante toda la edad media circularon abundantemente fisiólogos y bestiarios en los que se ofrecía una lectura cristianizada del mundo natural. Entre la abundante bibliografía al caso, véase tan sólo la edición de *El fisiólogo* de N. GUGLIELMI, Buenos Aires, 1971.

¿A qué historias se refería tal aseveración? Al margen de que nos las habemos con un tema de importante raigambre folclórica<sup>5</sup>, no podemos por menos que volver la mirada a alguna de las relaciones clásicas que gozaron de cierta fama dado su dinámico carácter misceláneo, como la *Historia de los Animales* de Claudio Eliano (s. III d. Cr.). Este notable compendio, que se divulgó de forma impresa a partir de la segunda mitad del siglo XVI con numerosas reediciones, recoge algunos relatos en los que no sólo se evidencia la proverbial fidelidad canina, sino que además se matiza su devoción hacia la divinidad. Es el caso de los perros que se criaron en el templo de Atenea en Daunia, que se dejaban acariciar por cualquier griego, mientras atacaban con saña a los bárbaros (XI, 5); o el de los perros sagrados custodios del templo de Adrano en Sicilia, que halagaban a todo visitante que se acercaba allí a orar, mientras que mordían y desgarraban las ropas de aquellos que se emborrachaban de manera malsana (XI, 20)<sup>6</sup>.

Tampoco faltó su reseña en la difundidísima *Historia Natural* de Cayo Plinio (VIII, 40), donde de nuevo la fidelidad es resaltada sobre todas sus virtudes. Pero, acercándonos más en el tiempo y ya en un ambiente peninsular, no puedo por menos que volver la mirada a uno de los relatos que gozó de extraordinaria propagación en el Quinientos, me refiero al popular poema del bachiller salmantino Juan de Trasmiera<sup>7</sup>; texto compuesto a fines del siglo XV, con una segura circulación oral y manuscrita, que hemos conservado, en lo que hoy conocemos, en siete versiones impresas, en fechas que van desde 1524 a 1578<sup>8</sup>. Como es sabido, este poema antisemítico, según se constata ya desde su título, *Este es el pleito de los judíos con el perro de Alba*, describe las querellas criminales que presentó la comunidad judía de Alba de Tormes (Salamanca) ante el juez de dicha villa contra el perro de Antón Gentil, que de continuo les mordía y atenazaba<sup>9</sup>. El relato se extendió como la espuma en la España

<sup>5</sup> Véanse los diferentes casos que recoge Stith THOMPSON en su conocido *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, VI, Indiana, 1966, 218-223.

<sup>6</sup> Pueden leerse en la traducción española de José VARA DORADO, Madrid, Akal/Clásica, n.º 18, 434 y 447-448 respectivamente.

<sup>7</sup> Para la adscripción salmantina de este conflictivo poeta, deberá consultarse la edición próxima a aparecer de Ángel Barrios de su *Triunpho Raymundino*.

<sup>8</sup> Esta datación se establece teniendo en cuenta los pliegos que poseen indicación expresa de la fecha de su impresión. La relación de los ejemplares puede verse en los números 596-602 del *Nuevo diccionario bibliográfico de pliegos sueltos, siglo XVI* de Antonio RODRÍGUEZ MOÑINO, ahora con las correcciones y actualizaciones de Arthur L. F. ASKINS y Victor INFANTES, Madrid, 1997, 508-511

<sup>9</sup> La última edición moderna que conozco de estas coplas es la de Jesús M.ª GARCÍA GARCÍA, *Alba de Tormes. Páginas sueltas de su historia*, Salamanca, 1991, 25-45.

contrarreformista<sup>10</sup>, y posibilitó, ante tan idóneo caldo de cultivo, su continuación en el chocarrón poema del vecino de Burgos, Pedro Rodríguez ya en pleno siglo XVII, que circuló en múltiples copias y del que se hicieron eco algunos de los grandes escritores de nuestro Siglo de Oro, como Cervantes, Lope de Vega, Góngora o Quevedo, entre otros<sup>11</sup>.

Lo interesante de estas coplas en referencia a nuestra relación, no sólo es que el perro manifieste la defensa del cristianismo católico contra la herejía, en este caso representada en la figura de los judíos<sup>12</sup>, sino que además se benefició de su fama a través de su propia presentación editorial. Si en la primera versión de Juan de Trasmiera era frecuente la estampación en portada de un grabado xilográfico de un perro encadenado a una columna, imagen que se repetía en los pliegos de Pedro Rodríguez, ahora nos encontramos de nuevo con la misma representación en una de las ediciones de la relación del "Perro

<sup>10</sup> No deja de resultar elocuente el hecho de que en la impresión más moderna en el tiempo, la de Barcelona de 1578, modifique en el título el nombre de *judíos* por *moriscos*.

<sup>11</sup> Su título exacto son las *Coplas del perro de Alva, en las cuales se trata cómo los judíos le procuraron matar, y de cómo el perro se libró dellos, por orden de un gato; y de la vengança que después tomó de los judíos y de las grandes lamentaciones que ellos hizieron*. La primera edición que conservamos es el ejemplar que describe José GALLARDO salido en 1629 de las prensas conquenses de Salvador de Viader (*Ensayo de una bibliotecade española de libros raros y curiosos*, IV, Madrid, 1889, 203, nº 3662). Para su análisis y difusión véase el artículo de J. E. GILLET. «The *Coplas de L Perro de Alva*», *Modern Philology*, XXIII (1925-6), 417-444; y la descripción de Edward M. WILSON, «Samuel Pepy's Spanish Chap-books», *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, II-3 (1956), 229-268, nº 55. Una edición desconocida, sin indicaciones tipográficas, pero impresa seguramente en Sevilla por los Herederos de Tomás López de Haro, se conserva en el volumen misceláneo N-8-29 de la Biblioteca Pública Municipal do Porto. Debo la noticia de ésta y otras colecciones de pliegos, que en este momento me encuentro estudiando, a la generosidad de mi colega Pedro V. B. Tavares.

<sup>12</sup> No deja de resultar curioso el *contrafactum* que sufre la figura de este animal, pues como recordaba el traductor y anotador de Plinio, el médico Jerónimo Gómez de Huerta: «Suele significar este animal al enemigo y pagano, como lo vemos en muchos lugares de la Escritura divina. así del *Viejo* – glosa marginal: Psalm. 21; Eccl. 13– como del *Nuevo Testamento* – glosa marginal: Isai. 6; Math. 8 –. Y la razón es porque este animal solo ama y tiene respeto al que le sustenta, y muestra odio y enemistad al pobre, y al que no conoce, queriendo comerle a bocados, y quando rabia no perdona a ninguno» (*Historia natural de Cayo Plinio Segundo traducida por el licenciado...*, Madrid, 1624, 462). Recuérdese además que desde la temprana edad media era habitual el insulto de "perros" a judíos y moriscos. Confróntese lo anteriormente indicado con la comparación que hace el dominico, fray Andrés Ferrer de Valdecebro, al considerar al can como "geroglífico del predicador": «Canes, custodias de las murallas soberanas de la Iglesia, que ladraron contra los vicios, mordieron a los hereges protervos (lobos vorazes y carníceros), cumpliendo lo que cantó el Rey al músico David: *lingua canum tuorum ex inimis, ab ipso*» (*Gobierno general, moral y político, hallado en las fieras y animales silvestres, sacado de sus naturales propiedades y virtudes, con particular tabla para sermones varios de tiempo y de Santos*, Madrid, 1658, 332). No se me escapa el que el perro sirve como atributo de varios santos, que recoge en extenso Juan Fernando ROIG en *sulconografía de los santos*, Barcelona, 1950, 282.

santo"<sup>13</sup>. No resulta extravagante pensar que el impresor sevillano Simón Fajardo, editor de esta *Relación*, amén de aprovecharse del éxito editorial de sus antecesores, realizaba una lectura pareja entre ambos perros, y que tal vínculo era el que quería transmitir a sus lectores, que, sin duda familiarizados con las coplas, se verían incitados a devorar la información lisboeta. Esto, creo, explica el que se llevaran a cabo, en lo que conocemos hasta ahora, dos ediciones de la *Relación* en el mismo año, ciudad e imprenta, ante una segura amplia demanda.

### Las ediciones de la *Relación*

Hasta este momento, y ante la expectación constante de posibles nuevos hallazgos, habituales en la literatura de cordel, conservamos dos ediciones de nuestra *Relación*, en ejemplares únicos, ambos salidos en 1631 de los tórculos sevillanos de Simón Fajardo<sup>14</sup>. Como resulta habitual en este tipo de impresos, se aprecian numerosas erratas, algunas de ellas notables, como la alteración de fecha de 1630 en 1603 en la portada del pliego que he llamado *Se1*, por tratarse de la versión más completa, a mi parecer la *princeps*; por su parte *Se 2* manifiesta dos erratas más notables aún, como es la deturpación del título con la duplicación de una *l*, *RELALCION*, y la también repetición al final del nombre del impresor *Por Simón*<sup>15</sup>. Veamos su descripción:

---

<sup>13</sup> A nadie le pasará por alto la evidente relación con el can Cerbero, guardian del Tártaro, a quien, como es sabido, se presentaba encadenado, aterrando a las almas con su eterno ladrido. Véase, entre otras, la descripción que nos ofrece Virgilio en el libro sexto de su *Eneida*, cuando se describe el viaje iniciático de Eneas a los infiernos (vv. 562 y ss.). Ténganse además en cuenta las referencias ofrecidas por Pierre Grimal en su *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, 1981, 97.

<sup>14</sup> Este impresor sevillano ejerce su actividad de 1622 a 1656, utilizando a veces un segundo apellido de Ariasmontano, lo que ha llevado a considerar su posible parentesco con el inminente humanista homónimo. Su producción fue dilatada, se le conocen más de un centenar y medio de piezas, aunque gran parte de ellas son hojas sueltas, relaciones anónimas y sermones breves. Véanse Aurora DOMÍNGUEZ GUZMÁN, *La imprenta en Sevilla en el siglo XVII (Catálogo y análisis de su producción) 1601-1650*, Sevilla, 1992, 31-32; y Juan DELGADO CASADO, *Diccionario de impresores españoles (siglos XV-XVII)*, I, Madrid, 1996, 211-212.

<sup>15</sup> Reconozco que, teniendo en cuenta estas diferencias, así como las que recojo a pie de página en la edición, no he dejado de pensar en la posibilidad de que esta segunda impresión, que nomino *Se 2*, sea una edición pirata realizada por alguna otra imprenta sevillana. La hipótesis queda para que quien con mejores conocimientos de la tipobibliografía hispálica, y más particularmente de la del taller de Simón Fajardo, pueda investigarlo.

[Se1]

[Grabado xilográfico del Santísimo Sacramento entre dos candeleros] RELACION DE LA IN – | FORMACION QVE SE HIZO EN LISBOA CON | muchos te tigos, de las co as mas notables que ha hecho, | y haze vn perro, animal prodigio o, en reuerencia | del SS. Sacramêto. E te Año de 1603· y 31· / *E crita por el Prior de la Igle ia de Santa Iu ta de aquella ciudad, a los | Padres de la Compañia de IESVS, de la ciudad de Granada.* / [Grabado xilográfico de un perro encadenado a una columna].– *Impre o con licencia del eñor Don Alon o de Bolaños, En Sevilla, | por Simon Faxardo, en la calle de la Sierpe, enfrente de la Iglesia | de las Monjas de la Vitoria. Año de 1631.*

Fol.– 2 hs.

Ej.: British Libray, 593.h.17. (98)

Cfr. AGUILAR PIÑAL 1967, nº. 47; DOMÍNGUEZ GUZMÁN 1992, nº. 1129<sup>16</sup>.

[Se2]

RELACION DE LA IN – | formacion que e hizo en Lisboa cõ muchos | te tigos, de las co as mas notables que ha he – | cho, y haze vn perro, animal prodigio o, en reue – | rencia del anti simo Sacramento, e te | año de 1630· y 31· / *E crita por el Prior de la Igle ia de Santa Iu ta de aquella ciudad, a los Padres | de la Compañia de IESVS, de la ciudad de Granada.* / [Grabado xilográfico de un escudo eclesiástico].– *Impre o con licencia del eñor Don Alon o de Bolaños, en Sevilla, por Simon | por Simon Faxardo, en la calle de la Sierpe, enfrente de la Iglesia | de las Monjas de la Vitoria. Año de 1631.*

Fol.– 2 hs.

Ej.: Biblioteca Nacional de Madrid, V. 226-229.

Cfr. DOMÍNGUEZ GUZMÁN 1992, nº. 1129.

Una última consideración. Esta *Relación*, como se podrá apreciar tras su lectura, es algo más que un simple informe sobre el comportamiento

---

<sup>16</sup> Francisco AGUILAR PIÑAL, «Relaciones desconocidas impresas en Sevilla en el siglo XVII», *Revista de Literatura*, XXXII (1963-4, julio-diciembre), 105-130. Agradezco a mi buen amigo Barry Taylor de la Hispanic Section of the British Library el haberme facilitado una copia de este folio.

extraordinario de un can. En el fondo se trata de una apología de la exaltación del *Corpus Christi* realizada por una orden, la de los jesuitas, que arrastraba cierta decadencia a comienzos del siglo XVII, y que se veía obligada, merced al apoyo de la reina doña Margarita de Austria, a desplazar su foco de actuación hacia la educación de la juventud, especialmente de las clases altas y medias. Relatos como el que a continuación se reproducen servían para conmover a las masas populares, buscando esa emoción religiosa que les despertase de su letargo, al responsabilizar a la providencia divina de la extraordinaria actitud del perro. En este sentido, una vez más la racionalidad de los brutos podía servir de modelo para la irracionalidad de los hombres. Con todo, se abre paso de nuevo a ese gusto barroco por lo extravagante, sobrenatural y monstruoso, que gozó de tanta difusión entre los lectores del Seiscientos<sup>17</sup>, y que en gran parte de los casos fue aprovechado, cuando no acuciado, por los poderes eclesiásticos con unos claros intereses proselitistas para amonestar a una humanidad pecaminosa.

Difícil, por no decir casi imposible, resulta evaluar las consecuencias de la recepción de este informe. Tal vez una clave, al menos de su popularidad, pueda venir en esa reimpresión realizada en el mismo año. Sea como fuere, creo que la fama de este "Perro santo" debió ser no pequeña, pues de hecho he localizado, si no una referencia directa manipulada, sí una variante a nuestra *Relación* en aquel devoto perro que describía fray Vicente Ferrer de Valdecebro:

Otro hubo en la Catedral, que aviendo sido tan devoto su dueño de acompañar el Divino y Soberano Sacramento del Altar, que de noche o de día, quando oía la voz de la campana que llamava se hazía para la Iglesia, salía con el Santísimo, bolvíase a su casa. Siempre le acompañava a esa función su perrito. Murió este devoto y quedó su compañero haziendo lo mismo, que su difunto señor, porque en oyendo la campana iba, acompañava al Sacramento y se bolví a su casa. La Catedral le señaló un real de renta todos los días al que tenía a su cuidado darle de comer en la capilla del Sagrario; poco tiempo ha que murió en el ministerio<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Un buen ejemplo de este tipo de literatura puede verse en el libro de Henry ETTINGHAUSEN, *Noticias del siglo XVII: relaciones españolas de sucesos naturales y sobrenaturales*, Barcelona, 1995.

<sup>18</sup> Ed. cit., 328-329. Un estudio sobre el carácter emblemático de la obra de este dominico fue realizado por Vicente M<sup>o</sup> ROIG CONDOMINA en su libro, *Las empresas vivas de fray Andrés Ferrer de Valdecebro*, Valencia, 1989. Lo que sí es evidente es que la fama de este perro debió circular en Portugal de forma oral – tal vez incluso manuscrita – a la par que su divulgación en estos pliegos, de los que ignoro si existió versión portuguesa. Sea como fuere, su recuerdo trascendió con toda su extraordinaria vigencia al siglo siguiente, según lo confirma la lectura de la *Hora de recreyo nas ferias de mayores estudos, e oppressão de mayores cuidados*, de João Baptista de Castro (Lisboa, 1750, 62-63), en cuya Centuria I, n<sup>o</sup> 64, se recoge este testimonio: «Em Lisboa na Freguezia de Santa Justa havia hum Pasteleiro, que tinha hum caõ ruivo manchado de branco, a que

**Relación de la información que se hizo en Lisboa con muchos testigos de las cosas más notables que ha hecho y hace un perro, animal prodigioso, en reverencia del Santísimo Sacramento, este año de 1630 y 31.**

Escrita por el Prior de la Iglesia de Santa Justa de aquella ciudad a los Padres de la Compañía de Jesús, de la ciudad de Granada.

En esta ciudad de Lisboa, en la parroquia de Santa Justa, donde soy prior, en el sitio que llaman de las dos puertas, cerca desta Iglesia, vive Bartolomé González, pastelero, el qual tiene un podenco, llamado Tudesco: pelo algo largo, de color leonado y el cuello blanco, muy manso, alto de casi dos palmos, recogido, de poco comer, y es de tal suerte que, aunque tenga hambre y halle que hurtar, no lo haze<sup>19</sup> – propiedades que convienen a un devoto del Santísimo Sacramento –, así lo juran los testigos de su casa y toda aquella calle que, con otros, depusieron<sup>20</sup> en la información que se hizo desto y de las maravillas que adelante se referirán deste prodigioso animal.

Por ser esta parroquia tan grande, los más días sale el Santísimo Sacramento a los enfermos, para lo qual un muñidor y sin sombrero, con ropa colorada, va por las calles con una campanilla para agregar cofrades y otras personas que acompañen, y los niños de la escuela, que con una cruz delante van cantando alabanzas del Santísimo. Así como el perro oye la campanilla, viene con presteza a esta Iglesia y se echa en la Capilla del Santísimo, donde algunas vezes aguarda más de dos horas, hasta que, ya junta la gente, los ve con velas en las manos, a quien haze con muestras de regocijo grandes fiestas, andando de una a otra parte, ya halagándolos meneando la cola, ya refregándose por las piernas dellos y de los niños, que, en comenzando sus cánticos, él, como que quisiera hablar y cantar con ellos, da algunos ladridos y, corriendo y

---

chamavaõ o Tudesco. Este, por disposiçaõ admiravel da Providencia, se dedicou todo a servir e festejar o Santissimo Sacramento, com tal cuidado que no instante em que os finos da Fregezia tocavaõ a Senhor fora, aonde quer que elle estivesse, e a qualquer hora que fosse, no mesmo ponto, dando saltos alegres, corria a Igleja; e, depois de fazer muitas festas, ganhava o seu lugar, que era diante do Pallio. Hia com o Senhor, e, entrando na casa do enfermo, elle se deitava a porta com toda a quietaçaõ, até que, sahindo, tornava da mesma forma para Igleja. Se pelas ruas, por onde passava, via algũa pessoa que naõ adorava o Santissimo, elle a investia até ver fazer finaes de reverencia».

En lo que respecta a la edición del texto mantengo todas las características gráficas del impreso, excepto el uso de *u/v* y de *i/j*, que sistematizó de acuerdo con sus valores vocálicos o consonánticos. Acentúo, puntúo y hago uso de mayúsculas de acuerdo con los criterios actuales. Como se verá, no se trata de una edición crítica, aunque recojo los muchos errores de *Se2* en nota a fin de que el lector tenga conocimiento de las diferencias de ambos impresos.

<sup>19</sup> no lo haze, *om. Se2*, con la consiguiente incompreñsion del texto.

<sup>20</sup> deposieron *Se2*.



saltando, se pone delante de ellos, y va quieto mirando a todas partes y, en viendo que alguno por descuido o necedad no está arrodillado, va airado y con presteza ladrando hazia él, hasta que se humilla, y luego buelve a su quietud y sitio, acompañando la processión; como lo hizo con un niño (de quien es amicíssimo tanto, que le mete la mano en la boca y le llevan adonde quieren y les hace muchas fiestas en la Iglesia y procesión), que por descuido estava en pie: le dio un encuentro con el hozico y el niño, que estava divertido, lo entendió y se arrodilló atemorizado. Y otra vez encontró a una vieja algo loca, que, aunque la dixerón se arrodillasse, no lo quiso hazer; el perro acudió y la embistió tantas vezes, que tuvo por bien dexar un cántaro de agua que llevaba en la cabeça y arrodillarse. Esto mismo hizo otro día con una moça que llevaba agua del pozo de Borraten, poniéndole las manos en el pecho, hasta que se arrodilló. Y otra vez a un cavallo, que estava bueltas las ancas, le saltó en ellas hasta que con los bocados que le dava le obligó a coserse con la pared. A otro cavallero grave y anciano del hábito de Cristo, que estava en otra calle<sup>21</sup>, a la vista de la en que iva la procesión, a caballo, por ser muy viejo, arremetió<sup>22</sup> y, abalançándose al cavallo, ladrando y tirando dentelladas, le obligó a apearse y arrodillarse; el cavallo alborotado pisó a nuestro perro malamente una mano, de que le salió sangre; y, aunque le salió sangre y se quejó, y un moço de su amo le llamó para curarle, no fue posible, aunque hizo grandes diligencias, y assí con la mano levantada cogiendo siguió la processión hasta dexar en el sagrario al Santíssimo y luego se fue a su casa y se dexó curar con mucha mansedumbre. Otra vez hizo arrodillar a otros dos moços que inadvertidamente estavam en pie, dándoles muchos ladridos. Y a otro mozo de los que llevan<sup>23</sup> carga, que estava dormido, recostado sobre la cesta de su oficio, le zaleó del vestido hasta que recordó y se arrodilló.

Día de Pasqua de Resurrección: Luisa, moça soltera, que estava descompuesta, se avalançó airado a ella, que al punto le cobró gran miedo y se arrodilló al Santíssimo. Al salir por una puerta desta Iglesia, por donde entendió el perro saldría el Santíssimo, encontró un moço de horno con una canasta de calabazas en la cabeça, al qual mal de su grado se la derribó y le hizo arrodillar, dándole muchos ladridos, y luego en dos saltos salió a la otra puerta y se puso delante de los niños acompañando la processión. Y a otro niño, llamado Gonçalo, muy más su amigo que los otros niños, viéndole descuidado y que ya salía el sacerdote con el Santíssimo de la Capilla, se abalançó a él, y, assiéndole de la ropa, tirava dél hazia donde los otros niños estavam y no le dexó hasta que se llegó a ellos y se arrodilló en presencia de unos frailes franciscos que havían ido a ver este prodigio. Pocos días ha que a otra muger, que estava buelta de

---

<sup>21</sup> calla *Se2*.

<sup>22</sup> arremetó *Se2*.

<sup>23</sup> llevaban *Se2*.

espaldas, saliendo el Santísimo, saltó a ella, y, ladrándola, mordiéndola, la hizo arrodillar. A otra muger, en veinte y quatro de noviembre, que venía con una cavalgadura por la Puerta nueva a la boca de la calle que va a la Cuchillería, arremetió a ella y la zaleó el vestido, hasta que los vezinos la avisaron y se apartó a un lado y se arrodilló, y luego la dexó y se bolvió a la processión. Y a otra moça que estava a la puerta de su casa, distante veinte y ocho passos y más de donde<sup>24</sup> iva el Santísimo, salió a ella y la ladró y assió de la ropa, hasta que se arrodilló. Entre otros testigos (que son muchos), declararon con juramento (en la información que se hizo y embió al Señor Doctor don Melchor Vaz Correa, Desembargador, Chanciller y Visitador deste Arçobispado), Juan Ferreira, Domingo de Mota, Juan Antacones, Domingo Ruiz, muñidor de la cofradía y su muger; Antonio Álvarez, maestro impresor y mercader de libros; el padre José Lobo, beneficiado más antiguo desta Iglesia; Luis de Oliveira y otros, todos vecinos, los más desta parroquia y desta ciudad de Lisboa. Y al contrario, a los que se arrodillan o acompañan la procesión les haze muchas fiestas y muestra mansedumbre y regocijo.

Entra este prodigioso animal algunas vezes en casa de los enfermos, adelantándose, como a darle la nueva de la venida de tan gran Señor, y haziendo halagos se buelve a salir, y aguarda<sup>25</sup> a la puerta hasta que el sacerdote sale. Y otras vezes se ha quedado en el aposento del enfermo entre los niños, que es ordinaria asistencia, y, quando el sacerdote muestra el Santíssimo, se ha puesto sentado y<sup>26</sup> con las manos al aire levantadas, como adorando y reverenciando con los demás su Criador, mirando a unos y otros, como que se les reía o alegraba y luego mirava con grande atención a la Sacrosanta Forma, como si fuera racional. Testigos: el padre Lázaro Moros, prior, y el padre Jorge Lobo, beneficiado desta Iglesia; y Domingo Ruiz, muñidor, y otros que allí estavan.

El Lunes Santo deste año de treinta, notaron los hermanos del Santíssimo Sacramento que no faltó un punto de la iglesia desde que se encerró hasta que se desencerró, y yo le vi muchas vezes passar por el presbiterio del Santíssimo Sepulcro y por debaxo dél, y pregunté a su ama si le havia dado allí algo de comer, o había acudido a su casa a buscarlo, y me respondió que ni havia ido ni ella le havia dado nada.

Como este perro (que los niños llaman “el perro santo”), continuase por más de un año sin faltar ni dexar de acudir a este exercicio, fue fuerça que se reparase y notasse más, y assí de siete a ocho meses a esta parte se ha notado con particular cuidado y se han hecho algunas experiencias, que adelante se dirán (para más confusión de los hereges sacramentarios), y no ha sido possible por ningún medio ni diligencia apartarle dél, ni faltar un punto de su asistencia

---

<sup>24</sup> adonde *Se2*.

<sup>25</sup> guarda *Se2*.

<sup>26</sup> y *om Se2*.

tan solamente a<sup>27</sup> este misterio, como fue un día que, passando en la processión por la puerta de su amo (por ver si en esto como en lo demás le obedecía), le llamó con instancia, pero él sin hazer caso pasó adelante y, en dexando al<sup>28</sup> Señor en el Sagrario, vino a su casa. Otra vez, por ver y calificar el caso, le ató su amo y se estuvo pacífico, pero en oyendo la campanilla se alborotó y lloró de tal suerte, que, si no le sueltan, se ahogava por soltarse de la prisión, y se puso tan furioso que no se atrevieron a llegar a quitarle la soga del cuello, sino soltándosela, y con ella arrastrando se fue a la Iglesia y acompañó a la processión. Esto sucedió en diez y nueve de abril, y luego su amo fue a la Iglesia y tratamos de encerrarlo en una capilla y, queriéndolo asir el amo, parece entendió para qué y le mostró los dientes (con no hazer tal en ninguna otra ocasión, aunque lo maltratasse), con que le fue forçoso soltarle.

Otro día lo así yo dentro de la escalera que va al coro y le encerré, y quando sintió que iba fuera la processión y que no podía salir, llorava como criatura, y yo, enternecido, devotamente le solté, y, sin mirarme ni detenerse, se fue a la processión y se puso en su sitio, dexándome admirado del caso. Otra vez yo y su amo procuramos apartarle y sacarle de la processión, y, aunque le amenazamos y espantamos y jamás huía de su amo, en esta ocasión le ladraba y huía dél, y se iba a otra parte de la processión; y en essa<sup>29</sup> ocasión, mientras se dava al enfermo la comunión, su amo le asió del cuello y se desvió con él a otra calle que atravesava y se estuvo quieto, pero, en saliendo el Santissimo, se embraveció y procuró soltarse, y el amo, que estava arrodillado, se levantó para sugetarlo más bien, pero el perro, arañándole con las manos, le llenó de lodo y le quiso morder, con que fue forçoso el soltarle; y él contento se fue al sitio acostumbrado delante de los niños. Notáronlo, entre otros que lo testificaron, yo y los dos beneficiados desta Iglesia, los padres José Lobo y Pasqual de Frías.

En otra ocasión hizo lo mismo con un vezino desta parroquia, grande amigo mío, que a mi instancia le asió y se estuvo quieto, pero, en oyendo la campanilla, si no le soltara passáralo mal, según las dentelladas le tirava. Otra vez le echó su amo un poco de carne por ver si por comerla dexava la processión, él la asió y, siguiendo su viage acostumbrado, por tres o quatro vezes se le cayó y tornó a tomar, pero viendo tenía un hueso, por no detenerse le dexó, y fue con quietud su camino.

*Casos que se han observado de nuevo y experimentos que se han hecho .*

Otras experiencias se han hecho, como hazer que otro hombre y no el muñidor toque la campanilla sin ropa, y al punto que la oyó acudió como de

---

<sup>27</sup> a om Se2.

<sup>28</sup> el Se2.

<sup>29</sup> esta Se2.

antes. Otra vez se dexó de tocar la campanilla y en la torre se hizo señal con cinco toques y, al punto que lo oyó, acudió como rayo. Otra vez iba con la gente de su casa, que, por ser lexos, le espantaron y tiraron piedras y no fue posible hazerlo bolver, llegando a la parroquia de San Sebastián oyó tocar la campanilla de aquella iglesia para salir el Santísimo y al punto se fue a Santa Justa, pensando era de allá la campanilla. Otras vezes tocando la campanilla acude a la Iglesia, pero, viendo que en la processión que sale della no va el Santísimo, porque van a los entierros con los mismos cofrades y velas coloradas, ropas y campanillas, aunque le llamen y halaguen, no va, antes se buelve luego a su casa, lo que no haze quando sale el Santísimo, sino antes aguarda una o dos horas o más; y, si sale fuera, buelve en un instante.

Otra vez, por ver si lo hacía el cariño de los niños, los mandé que no fuesen en la<sup>30</sup> procesión y que quedassen en la Iglesia, pero no por esso hizo caudal dellos ni faltó al acompañamiento con que aquel día fue el Señor a dos partes bien distantes. Otra vez salió el Santísimo a media noche, él estava recogido y quieto en su casa y, en oyendo la señal de la campana, salió a la puerta con presteza, hallóla cerrada, arañó y procurando abrir con las manos, no pudo; andaba una criada aderezando la casa, acudió a ella ladrando, hizose sorda: zaleole la ropa, ella, por ver en que parava, todavía se estaba queda, acabose la paciencia y dióle tanta priessa a mostralle los dientes y tiralle dentelladas, que la obligó a levantarse y, dexando lo que hazía, abrille; y él con presteza hizo su estación y, en dexando al Señor en el Sagrario, volvió a su casa, y llamó con manos y cabeça, y la moça le abrió, y pacífico se acostó a dormir en su sitio. Otra vez estava a la puerta de su casa y passó el munidor con la misma ropa y campanilla tocando, pero con sombrero, que es señal de entierro y el perro se estuvo quieto y no fue a la Iglesia.

De todo lo aquí referido parece cierto no poderse esto enseñar de otro que del que en todos tiempos ha mostrado semejantes prodigios, haziendo que animales brutos den muestras de reconocimiento y veneración del Santísimo Sacramento, como consta de varias historias; porque si de alguien huviera de ser enseñado este perro, á de ser de su amo que le crió, pues se á visto que queriendo su amo apartarle, ni por bien ni por mal, ni por alagos, ni por amenazas, ni dándole de comer, ni faltándole la comida se pueda apartar, ni es çiert, ni ay persona que diga que a eso fuesse enseñado. Persuade de lo mismo su conocimiento y uniformidad tan puntual que traía, que no puede ser en el más fervoroso devoto deste divino misterio, cuya estremada veneración se augmente por siempre jamás. Amén<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> la om Se2..

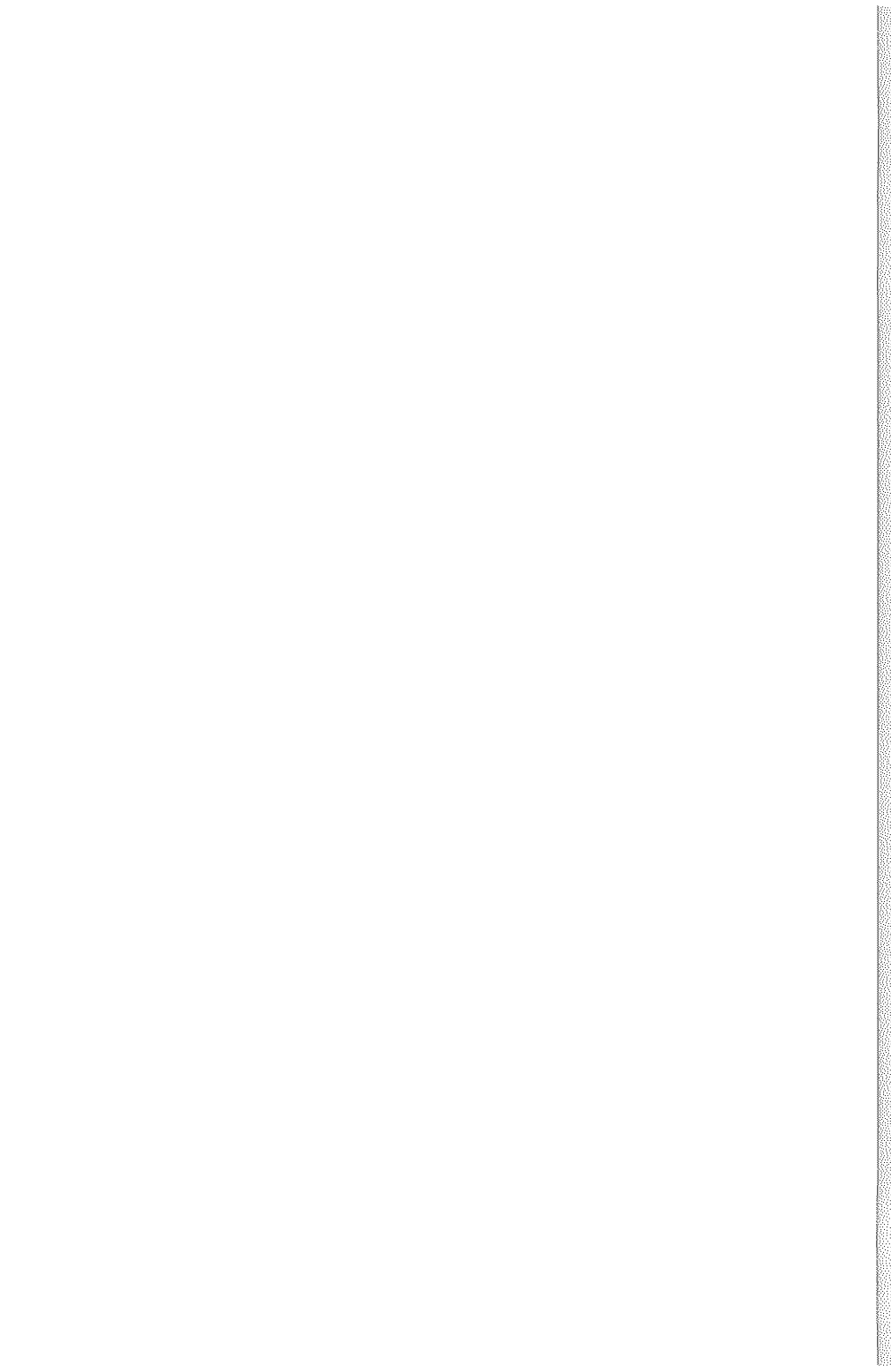
<sup>31</sup> De todo... Amén: De todo lo que aquí he referido deste animal es cierto y verdadero, que en tiempos pasados también otros animales brutos an venerado el Santísimo Sacramento, como consta de varias historias, y todo sea a mayor gloria y honra de Dios, Nuestro SeñorSe2.

Impreso con licencia del señor don Alonso de Bolaños. en Sevilla, por Simón<sup>32</sup>  
Fajardo, en la calle de la Sierpe, enfrente de la Iglesia de las Monjas de la  
Vitoria. Año de 1631.

Jacobo Sanz Hermida

---

<sup>32</sup> por Simon por Simon Se2.



## Recensões

Juana María ARCELUS ULIBARRENA, *Floreto de Sant Francisco. [Sevilla, 1492] Fontes Francescani y Literatura en la Península Ibérica y el Nuevo Mundo. Estudio crítico, texto, glosario y notas [por...] Presentación* de Enrico Menestó, Madrid, F. U. E. – Universidad Pontificia de Salamanca, 1998, 956 pp.

Depois da penúria, a abundância... Quase bem poderia ser o modo de iniciar estas reflexões sobre a terceira edição de o *Floreto de San Francisco* entre 1988 e 1998, já que depois de séculos de penúria editorial – uma única edição em 1492 – e de penúria de exemplares – quatro exemplares até agora localizados – passamos, em escassos dez anos, a dispor de três edições da mesma obra... Abundância poderá parecer um termo excessivo para classificar tão pequeno número de edições, mas, talvez, não o seja tanto se tivermos em conta não só o tipo de obra editada, mas ainda a qualidade e ambição progressivas dessas três edições e, naturalmente, da sua acessibilidade... E quase o mesmo poderia repetir-se acerca da investigação que as foi exigindo e tornando possíveis essas três edições e da que, a partir de agora – sobretudo depois da mais recente edição, a de que se encarregou Juana María Arcelus Ulibarrena – é legítimo esperar.

Com efeito, – factos bem sabidos, mas que será metodologicamente correcto recordar – em 1988, no âmbito de um congresso sobre Bartolomeu Dias e o seu tempo (Porto, 1988), o autor destas linhas pôde publicar uma edição fac-similada do incunábulo sevilhano de 1492, antecedida de uma breve nota que, malgrado alguns despistes técnicos que só apareciam correctos na tradução inglesa dessa mesma nota que também acompanhava a edição, apenas tentava chamar a atenção para uma obra fundamental não só para o conhecimento que de S. Francisco e da sua ordem tinham os contemporâneos da passagem do Cabo da Boa Esperança (1487), mas também para a cultura portuguesa – em amplo quadro ibérico – da segunda metade de Quatrocentos em diante, culminando no interesse que Fr. Marcos de Lisboa pôs na utilização dessa obra como fonte complementar da sua «vida» de S. Francisco com que abre a sua *Crónica da Ordem dos Frades Menores do Seráfico Padre S. Francisco* (Primeira Parte, Lisboa, 1557). A edição – e isto certamente percebeu o seu recenseur na *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (LXXXV, 1990, 195-196) –, pretendia ser, antes de mais, como, aliás, o foi, «un ouvrage-cadeau», mas não a reprodução «en couleurs originales»... de qualquer manuscrito... Antes o fosse, já que tal significaria que se tinha encontrado um manuscrito do *Floreto*...

Dez anos volvidos, em 1998 (Madrid, Editorial Cisneros), José Martí Mayor, O. F. M. e Eva Cardona Recasens oferecem uma outra edição, apresentada por Antolín Abad Pérez, O. F. M. e com um Glosario de Emilio Blanco, do *Floreto de San Francisco* que, pelo rigor e clareza da leitura, será sempre um marco a ter em conta, como aliás, já tivemos ocasião de rapidamente assinalar no breve comentário que dedicamos a esta edição nas páginas desta mesma revista (*Via Spiritus*, 5 – 1998 –, 265-267).

Curiosamente, por uma daquelas coincidências que os mistérios editoriais nem sempre explicam cabalmente, nesse mesmo ano de 1998 (Madrid, F.U.E. – Univ. Pont. de Salamanca), mas, aparentemente, lançada no mercado um pouco posteriormente, aparece uma nova edição da obra, preparada esta por Juana María Arcelus sob o título *Floreto de Sant Francisco [Sevilla, 1492] Fontes Francescani y Literatura en la península Ibérica y Nuevo Mundo*. A atenção constante que esta investigadora tem dedicado à obra que agora edita é bem conhecida e, como ela própria o

recorda (25-26, nº 2), está bem patente nos inúmeros trabalhos em que, directa ou indirectamente, a tem abordado. A ela devemos ainda a localização de dois dos quatro exemplares hoje conhecidos desse incunábulo de 1492 (o da Biblioteca del Palacio de la Diputación Foral de Bizcaia, em Bilbao e o da Biblioteca de Cataluña, em Barcelona, 93-94). Naturalmente, nem necessário seria dizê-lo, esta edição, com as suas 953 páginas, apresenta-se, em relação às duas anteriores, com outros fundamentos, com outras ambições e com outros desígnios. Com efeito, como é imediatamente visível, reveste-se de um apertado – e verdadeiramente impressionante – repertório de concordâncias (talvez seja este o termo que melhor traduz este aspecto da obra) das «fontes franciscanas» – um conceito, como há que convir, nem sempre muito preciso – e de outros textos de «marca» franciscana compilados no *Floreto*. Obviamente, como se esperava, todos essas «fontes» e dados são submetidos a um cuidado controle, o que, como todos sabemos por experiência, nem sempre quer ou pode querer dizer rigoroso... Quem poderá atirar a primeira pedra?...

O que acabámos de afirmar exige, quase necessariamente, que sejamos um pouco mais precisos. A edição é precedida de uma justa *Presentación* de Enrico Menestò; de uma *Advertencia a la presente edición* em que a autora dá conta dos seus trabalhos e dos seus débitos aos que a precederam – com indiscutível apreço e gratidão para com os pioneiros e fundamentais trabalhos de José María Elizondo, O.F.M. cap. († 1922), especialmente as abundantísimas e preciosas notas que após a *San Francisco* de J. Jörgensen na versão castelhana de Ramón M<sup>a</sup> Tenreiro, Madrid, La Lectura, 1913 – e agradece a todos quantos a ajudaram nas inúmeras – e foram, seguramente, imensas – dificuldades que se foram levantando ao longo dos oito anos que dedicou a esta edição; e de um longo (305 páginas) *Estudio Crítico*. Além destas «introduções», a edição é ainda precedida de uma tábua de *Siglas y abreviaturas* (nomeadamente bíblicas) e seguida de um amplo *Glosario* – que, além de alguns outros aspectos que havemos de focar, parece incluir também o de uma série alfabeticamente ordenada de *Formas en Latin* utilizadas no *Floreto*, sem, contudo, ter querido ir mais além da indicação da sua localização e da origem de algumas dessas formas no texto bíblico –, de um *Índice Bíblico* e, finalmente, de um útil *Índice Analítico de Personas, Temas y Lugares*.

A edição do texto propriamente dita é, por sua vez, antecedida de um utilíssimo *Índice de Capitula*. O texto do *Floreto* vem, depois, editado no seu esplendor e cada capítulo é acompanhado exaustivamente, como já aludimos, das referências a concordâncias, coincidências e paralelismos com «fontes franciscanas» e outros textos franciscanos dos séculos XIV a XVI, isto além das abundantes notas – um tanto «super-abundantes» até –, repetitivas muitas vezes e, em outros muitos casos, muito perto da letra das que podem ler-se na edição de *Fontes Franciscani*, Assisi, Porziuncola, 1995 – com que Juana María Arcelus entendeu, quase sempre com acerto, fazer esclarecer o texto. Refira-se ainda reprodução da portada e da primeira folha do incunábulo de 1492, imprescindível para acompanhar algum momento do estudo introdutório de Juana M. Arcelus.

A obra de Juana M. Arcelus poderá, portanto, aspirar a iniciar a representar, em boa medida, o trabalho de que careciam há muito os que se dedicam aos estudos franciscanos, nomeadamente na Península Ibérica, já que o *Floreto* é a mais vasta compilação de «fontes franciscanas» e de outros textos relacionados com o franciscanismo, que atravessou, em manuscrito e em impresso, a Hispânia – a Península Ibérica e o mundo hispânico – até ao aparecimento da *Crónica* de Fr. Marcos de Lisboa que, como se sabe, é, para além das diferenças de género, também uma vasta e surpreendente antologia de textos franciscanos – alguns deles até pela primeira vez impressos – e não deixa de ser curioso que as três edições, tão diferentes nos seus propósitos e nas suas ambições, tenham em comum o trabalho de Fr. Marcos de Lisboa como uma das referências capitais da história da circulação do *Floreto* e da sua sequente e consequente utilização na sua *Crónica*...

Ora, estas edições – as duas últimas, antes de mais, obviamente – permitem, explorando algumas pistas por elas abertas à volta do *Floreto* na Península Ibérica, tecer algumas considerações que não podem pretender a mais do que reflectir, tentando completá-las em algum caso, sobre as fundamentais referências que decorrem – e sempre decorrerão – dessas recentes edições. Naturalmente, será a bela edição de Juana M. Arcelus a que obrigará a pôr o maior número de



questões acerca dessa obra, começando pela compilação propriamente dita – do conteúdo formal à sua datação..., passando pelo seu «autor»..., pelas suas fontes... – para depois abordar a sua circulação em manuscrito e impresso e o seu significado no quadro das reformas observantes na Ibéria dos séculos XV e XVI. Em certo sentido, procuraremos reflectir sobre o que, com alguma imprecisão, em virtude de alargar um tanto abusivamente, o conceito, Juana M. Arcelus chamou a «historia del texto», já que sob esta designação, não só estudou o texto na sua história, mas também abordou, sem definir, a «naturaleza del texto» (167-211), nesta incluindo algumas das histórias – oscilando, agora, entre «argumento» e «tema» (conf., por exemplo: 167, 168, 170 *et passim*) – que o texto conta (o nome de Francisco..., Santa Clara..., S. Francisco e S. Domingos..., a presença de Angel Clareno..., etc.). Aliás, como Juana M. Arcelus concordará, também paralelismos..., coincidências e concordâncias textuais que, se utilizados com prudência, podem contribuir para iluminar algum momento da história de um texto, não são, em sentido preciso, capítulos da sua história, pois por esta entende-se, normalmente, o que diz respeito à sua transmissão. Por outro lado, como se sabe, e é desde o início sublinhado no *Estudio Crítico*, a «naturaleza del texto» – a expressão pertence a Juana M. Arcelus (168) – é compilatória...

I – Convirá, então, recordar o próprio carácter compilatório de muitas, se não mesmo de todas, as «fontes franciscanas» – tradição cultural que, aliás, sublinha Juana M. Arcelus (238, 241 *et passim*), para lembrar que, como escreveu, há anos, L. Di Fonzo. O. F. M., cap., «il *Floreto* si può dire l'ultima grande collezione del medioevo francescano». Contudo, nem todas as fontes dessa obra se deverão catalogar como pertencentes às chamadas «fontes franciscani», *corpus* que, pragmaticamente, poderíamos aceitar definido pelas obras que E. Menestò e S. Brufani incluíram nesse magno e imprescindível volume que leva o mesmo título (Ed. Porziuncola, 1995)... Com efeito, no *Floreto* reuniram-se, em textos completos ou quase completos – de acordo com as lições em que os conhecemos hoje – duas importantes «fontes franciscanas»: o *Anonimus Perusinus* e o *Speculum Perfectionis*, alguns extractos de outras dessas mesmas «fontes»: da *Legenda Mayor...*, da *Legenda trium Sociorum...*, da *Legenda Perusina* (ou *Compilatio Assisiensis*)..., do *Actus B. Francisci...*, etc.; outros textos ou trechos provenientes não de «fontes franciscanas» propriamente ditas, mas remetendo a essas «fontes» ou a textos considerados importantes na «história» e na espiritualidade franciscanas: a *Indulgentia S. Mariae Portiunculae...*, a *Expositio Regulae Fratrum Minorum* de A. Clareno..., das *Revelationes Beatae Elisabeth...*, do *Liber Conformitatum...* de Bartolomeu de Pisa..., e muitos outros que Juana M. Arcelus precisou, tendo sempre presente, ainda que para o matizar – mas não o suficientemente, alguma vez – o ainda imprescindível trabalho de S. Clasen (*El Floreto de San Francisco. Collectionis Hispanicae de S. Francisci eiusque sociis notitiarum analysis*, Coll. Francesc., 35 (1965), (249-286). No fundo, a «antologia» – porque de uma antologia se trata, como indica o próprio título e percebeu, entre muitos, um Lope de Salazar y Salinas ao referir o *Floreto* como *Flores...*, o que poderia indiciar que, então, a obra também correria com outro nome –, mais do que privilegiar textos de uma tradição «alternativa» frente a uma tradição «oficial» de leituras na Ordem franciscana (210-211) que permitissem «a las comunidades franciscanas que vivían en la península Ibérica» acercar-se «lo más posible al verdadero significado del espíritu de los orígenes de la fundación de la Orden...» (167, conf. 252), parece privilegiar textos de espiritualidade – como vagamente aponta Juana M. Arcelus (253) –, neles incluindo, os de pura exemplaridade, como esses que agrupou, no final do volume, sob o título de «Exemplos Notables»... Pensamos que isto é verdade – não sabemos se é a verdade... –, pois para o poder afirmar sem dúvidas era preciso conhecer as leituras «oficiais» dos claustrais na Península Ibérica, um universo que quase nos escapa... Apenas a «oficial» *Legenda Mayor*? Se assim fosse – ou se fosse mesmo sobretudo –, neste complicado (e complexo) mundo de leituras, proibições, cópias, sempre nos teríamos que perguntar de que alimentariam a sua espiritualidade «franciscana» e os seus desejos de viver «franciscanamente» de acordo com as origens da Ordem tantos claustrais que assim viveram, como esse Fr. Rodrigo Martínez de Lara, ministro da província de Santiago (1370-1380), que «deixou fama de santo, amava os retiros e a observância da Regra de S. Francisco ao modo dos 'espirituais'» (F. Félix Lopes, *Franciscanos de Portugal antes de formarem província independente. Ministros provinciais a que obedeciam*, A.I.A..XLV, 1985, 425, agora acessível em

*Colectânea de Estudos de História e Literatura*, II, Lisboa, 1997, 3-93 [70]). Esquecemos, muitas vezes, que no próprio *De Conformitate* do sábio «claustral» Bartolomeu de Pisa (da Riconico), se compilaram – aceitemos o termo para definir o trabalho de muitas das suas páginas – muitas das «fontes franciscanas» «alternativas» que se puderam ler no *Floreto*...

II – Juana M. Arcelus dedica uma larga atenção (211-271) às fontes do *Floreto*..., utilizando o conceito quer no sentido de «fontes franciscani», isto é, dos escritos de Francisco – com as duas Regras – e dos textos de *de re gesta* do santo e dos tempos da «fraternidade», *corpus* que, como dissemos, é possível aceitar definido no volume que com este título as publicou em 1995..., quer no sentido de obras de que, mais ou menos extensamente e com elaboração diversa, o *Floreto* se aproveitou. Dada a estrutura da exposição, poderia ainda parecer que sob mesmo conceito se estudam algumas «tradiciones apócrifas en el *Floreto* y su época»... Mas o que resulta dessas largas páginas é, em resumidas contas, muito pouco inovador em relação ao *Floreto*, pois não vai além do que S. Clasen apontou... Em linhas gerais, Juana M. Arcelus expõe, e nem sempre claramente (conf., por exemplo, a sequência expositiva das págs. 218-221), o que a crítica contemporânea tem apurado sobre as diversas «fontes francesceni» quanto quer ao estado da sua lição textual quer ao valor histórico dos seus testemunhos. De qualquer modo, sempre perguntaremos porque colocou, entre as «fontes principais» un Giuliano de Spira, a *Legenda Trium Sociorum*, a *Compilatio Avionense* escassamente representadas no texto do *Floreto* e ainda o *Speculum Lemmens*, se «el *Floreto* no utiliza directamente capítulos que tengan correspondencia» com essa mesma obra (246)? A mesma questão poderá ainda pôr-se em relação à *Expositio Regulae* de A. Clareno, texto que, pese embora a sua importância, não cremos que, como afirma Juana M. Arcelus sem qualquer documentação (conf. 207-211), tenha sido «en la península Ibérica uno de los puntos de referencia a través del cual se seguía la Regla del seráfico padre» (248). E em que nos havemos de basear para aceitar que a obra de Clareno – que não é, propriamente falando, um dos «escritos procedentes de los orígenes de la Orden» (210-211), pois datará de 1321-1322, quase cem anos depois da morte do Fundador... – que pervivia na Península por «una tardición mss. muy particular» (248)? Segundo a autora, em algumas passagens que traz o *Floreto*..., ainda que não saibamos se foram compiladas na Península... Mais enigmática, porém, será a razão por que Juana M. Arcelus trata o *Floreto* como uma das «fontes principales» do *Floreto* (252), estando em crer que se trata de um dos muitos *lapsus calami* em que abunda a sua introdução, pois o que verdadeiramente quer considerar não é esse quase paradoxo, mas, sim, o lugar que o *Floreto* pode reivindicar na hora de estudar as «fontes franciscani» (252). Quer-nos parecer que não valerá a pena demorar sobre este assunto – que tal como está exposto penso que não se possa seriamente sustentar... –, mas convirá chamar a atenção para um exemplo da sua argumentação. Tratando do célebre caso em que S. Francisco, à falta de outra coisa, mandou dar à mãe de um irmão o *Novo Testamento* (*Spec. Perf.* 38), chamando, com profunda coerência, à mãe de esse irmão «nossa mãe», Juana M. Arcelus vê na selecção desse episódio por parte do autor da compilação uma prova de que seria « un episódio que podía atraer más en la época de la compilación del *Floreto* si pensamos en el hecho de que en él se despiertan los sentimientos maternos de S. Francisco» (255). Penso que os sentimentos que brotam do episódio da dádiva do *Novo Testamento* são de carácter filial e não maternal..., e, além disso, o texto citado para provar os «sentimentos maternos» que despertava Francisco não pertence, como, talvez por lapso, se aponta, ao mesmo capítulo do *Floreto* (2. XXXVIII). E no apartado dedicado a estudar «otras fuentes» – quer dizer, não principais –, será legítimo considerar o *Speculum Vitae* só porque é uma compilação da mesma época e que coincide com o *Floreto* em alguns textos? (264)

Os parágrafos que dedica às «tradiciones apócrifas en el *Floreto* y su época» (271-309) merecem igualmente alguns comentários. Mesmo dando por descontado que não é fácil perceber o que Juana M. Arcelus entende por «tradiciones apócrifas que abrazan las “fontes francesceni”» (271) – nelas inclui quer um texto como a profecia *Erunt duo viri* quer o *Liber* de Angela de Foligno quer as *Revelationes* de Isabel de Hungria – sempre nos interrogaremos porque, segundo a autora, só – ao parecer – os franciscanos observantes se interessaram por esses nomes... Aliás, continuando com estes parágrafos, não conhecemos qualquer reacção dos franciscanos ibéricos (observantes ou não) à passagem do Cabo da Boa Esperança em 1487... ou à descoberta de Colombo... Claro que a

*posteriore* é possível encontrá-las... Lembramo-nos apenas de que as campanhas dos Reis Católicos que culminaram em Granada deverão ter despertado algum entusiasmo e esperanças em relação aos mouros – perda do seu poder na Península e possibilidades de conversão, referência esta, como se sabe, muito cara aos franciscanos –, pois já temos recordado a participação de algum franciscano nessas campanhas, como, por exemplo, um Fr. Paulo, francês, que da Ínsua (no Rio Minho, em Portugal) partiu para o cerco de Málaga onde morreu em Agosto de 1487... (Permita-se-me que cite a 2ª ed. de um breve ensaio nosso em que procuramos estudar alguns inventários de livrarias de eremitérios observantes portugueses, «*Nobres Leteras... Ferosos Volumes...*». *Inventários de bibliotecas dos franciscanos observantes em Portugal no século XV. Os traços de união das reformas peninsulares*, Porto, C. I. U. H. E., 1995, 31) Se há, no entanto, evidentemente, que aceitar a importância da profecia *Erunt duo viri* como tradicional referência à vocação de pregadores penitentes e ao seu papel na economia dos «últimos tempos», não nos parece que Juana M. Arcelus tenha conseguido mostrar como que «dio origen a toda una serie de literatura de veta franciscana rica y variada» (273, conf. 210, 291). Com efeito, as referências a essa literatura resumem-se, fundamentalmente, a dois ou três textos e, deles, algum não diz, infelizmente, o que a autora pretende. Veja-se, por exemplo, o texto do *Floreto* (2, CIV, 10) que refere a benção de S. Francisco a todos os frades presentes e futuros e que nada tem que ver com a profecia ou o futuro das duas ordens mendicantes... E se a *Crónica da Ordem dos Frades Menores*, versão portuguesa quatrocentista da *Chronica XXIV Generalium*, traz uma passagem em que se sustenta a perenidade da ordem franciscana e do seu progresso espiritual (292) – mas que, infelizmente, não diz o que diz a profecia... –, já a passagem da *Crónica da Província de Santiago* (293) não tem absolutamente nada que ver com tal tema... E quase outro tanto poderia dizer-se da passagem citada (299-300) de um ms. de Arnaud de Sarrant, aliás muito próximo do texto da *Crónica de Santiago*... Essas afirmações sobre a perenidade da Ordem franciscana têm a ver com uma outra tradição polémica que, passando ainda, por exemplo também, pela *Chronica* de Salimbene de Adam da Parma (*Cronaca*, Bologna, 1987, 789) culminou com os ataques aos mendicantes, especialmente franciscanos e dominicanos, nos fins do século XVI e de que é um excelente eco a *Defensam das Lagrimas dos Justos Perseguidos e das Sagradas Religioens fruto das lagrimas de Christo...*, (Lisboa, 1618) de Fr. Pedro Calvo, O. P., obra em que esses temas continuam a ser manejados como argumentos... Por outro lado, à hora de buscar tantas fontes, teria sido interessante precisar que as variantes de origem dominicana dependem de Gerard de Frachet (*Vitae Fratrum*) e de Jacobo da Varazze e são as que se podem ler, por exemplo, em um S. Vicente Ferrer – não apenas no lugar do sermão *Del AnteChristo* citado por Juana M. Arcelus (301-302), mas ainda, por modo mais extenso, no mesmo sermão (pág. 567 da ed. de Pedro Manuel Cátedra) e no sermão *Del fin del mundo* (nº 33, pág. 639 da mesma edição) e também no sermão *En la fiesta de Santo Domingo* (in *Biografia y Escritos de San Vicente Ferrer*, Madrid, 1956, 690) – e no anónimo autor de *Horto do Esposo* (Rio de Janeiro, 1956, 85v-86), um possível contemporâneo do dominicano catalão. E já agora, quando tudo se quer dizer, porque não referir, a propósito do «anjo do sexto selo» e do «carácter providencial» da missão franciscana (295) que também os jesuítas foram candidatos às profecias do abade Joaquim? Bastaria ler, para além de M. Reeves, algumas páginas do divulgado *Commentarii in Apocalypsim* (Évora, 1601) de Brás Viegas, S. J.... Juana M. Arcelus tem sido uma incansável estudiosa da profecia *Erunt duo viri...*, mas cremos que estas páginas teriam a ganhar se tivessem estudado o tema com precisão e sem as constantes repetições que cansam qualquer leitor... E seriam necessários aqueles larguíssimos *excursus* sobre os dois textos de Angela de Foligno e de Isabel de Hungria que, como concordará a própria Juana M. Arcelus, têm pouco que ver com o *Floreto*, pois em tais *excursus* quase tudo nos remete para as edições quinhentistas patrocinadas pelo cardeal Cisneros? Haverá, contudo, que recordar que não passou inadvertido, como crê Juana M. Arcelus, o facto do *Liber* de Angela de Foligno ter sido editado juntamente com as *Revelationes* (isto é, o *Liber Specialis Gratiae*) de Santa Melquiades – essa santa que foi, para muitos, um enigma... antes de ser identificada como Santa Matilde de Hackeborn... –, pois para o facto tinha já chamado a atenção M. Bataillon (*Erasmus y España*, Mexico, 1966, 49) – ainda que de um modo menos preciso que na edição de 1950 (1, 57) – e nós próprio lhe tínhamos dedicado alguma atenção (*Gertudes de*

*Helsta e Espanha*, Porto, 1981, 57-112). E se não podemos aqui discutir o que, um tanto apressadamente, se diz sobre as orientações da mística de Gertrudes e Matilde (283), vale a pena lembrar igualmente que, em 1505, foram editados, em Toledo, o *Liber* de Angela e as *Revelaciones* de Matilde e não, como por lapso, se escreve (281) o «*Libro de las Revelaciones*» de Ângela e o «*Libro Espiritual*» de Matilde... E só mais uma pequena precisão: só por precipitação se pode compreender que se escreva que as «tres místicas pertenecientes a la orden cisterciense [...] con la composición del *Libro de las Revelaciones* abrieron camino a Angela...» (283), pois as três místicas em causa – Matilde de Magdbourg (e não Gertrudes de Hackeborn), Gertrudes de Helsta e Matilde de Hackeborn – não escreveram (e muito menos numa espécie de colaboração, como parece sugerir a redacção de Juana M. Arcelus...) qualquer «*Libro de las Revelaciones*», mas, sim, respectivamente, o *Lux Divinitatis super fluens in corda veritatis...*, o *Legatus* (ou, mais precisamente, *Insimaciones*) *Divinae Pietatis...* e o *Liber Specialis Gratiae...* respectivamente, que Dom Louis Paquelin editou (Poitiers-Paris, 1875-77) sob o título englobante de *Revelaciones Gertrudianae ac Mechtildianae...*

E se será legítimo duvidar que tudo isto – antes de mais, pelo modo como está abordado – caiba sob a «história del texto», não é possível aceitar que se apresentem como «fuentes manuscritas» do *Floreto* (311-346) uma série de códices de data e proveniência diferentes – teria sido de louvar que a data e a origem geográfica de cada códice tivesse sido sistemática e visivelmente fornecida –, contendo algumas «fontes franciscani» e outros textos de marca franciscana ou não, mas dos quais nunca se prova que fossem as suas lições textuais as que, directa e precisamente, serviram para a organização e composição do *Floreto*... A existência de textos «testemunhos» de «amplia circulación» (311) não quer dizer que tenham sido precisamente essas suas lições textuais as fontes de uma obra... Aliás, também será de notar que «correspondencias» e «afinidades» (conf. 258, 265, 271, *et passim*) não são propriamente, por si mesmo, «fontes» nem, tal como vêm apontadas, garantias de «fonte». Quando muito, apontamentos para possíveis variantes de lições textuais. E neste campo, em que a precisão é tão importante se não até decisiva, teria sido muito mais útil precisar, corrigindo-o e completando-o, o benemérito trabalho de S. Clasen... Como veremos por algum exemplo, é urgente retomar essa análise, pois dela deverá resultar que alguns dos problemas textuais apontados por Juana M. Arcelus, nomeadamente algumas interpolações, são falsas questões... Inclusivamente poderiam nem sequer ser da autoria de quem compilou o *Floreto* que conhecemos...

Apesar das alusões que já ficaram feitas ao assunto e à imprecisão com que maneja a noção de «tema» – desde sempre considerado como um «sumário da acção», isto é, uma unidade simples e estruturante –, valerá a pena dedicar um pouco de atenção ao capítulo introdutório à «historia del texto» em que, apelando à «natureza del texto» se examinam os «argumentos» ou «temas» do *Floreto*, embora, pessoalmente, não acreditemos que um «tema» faça parte, em sentido preciso, da «história» de um texto... Naturalmente, Juana M. Arcelus escolheu os que, com todo o direito, lhe pareceram mais significativos, mas há um ponto em que todos, segundo me parece, estaremos de acordo: os temas seleccionados não pertencem ao *Floreto* enquanto tal, nem são escolha de quem seleccionou os textos que o integram. Por isso, penso que o *Floreto* encerra não «una selección de argumentos», mas, sim, de textos que, dentro dos condicionalismos de circulação já apontados, «en esse momento interesaban más a la espiritualidad franciscana» (214). Esses temas – os escolhidos por Juana M. Arcelus e os que povoam ou entretecem os textos compilados – são, evidentemente, na sua larga maioria, da responsabilidade de quem escreveu os textos originais que, com mais ou menos variantes, vieram a ser compilados no *Floreto*... Ainda aceitando que algumas brevíssimas unidades textuais não pertencentes aos grandes textos agrupados, mesmo que fragmentariamente, no *Floreto* possam, em si mesmo, expor um tema, o exame dos que aborda Juana M. Arcelus revelaria que todos os temas apontados pertencem aos textos fundamentais das «fontes franciscani» nele compiladas. Assim, por exemplo, o que se escreve (167-168) sobre o primeiro nome de Francisco – João – deriva directamente da *L3S, I, 2...* independentemente de qual seja o seu significado; penso que os textos que Juana M. Arcelus aponta para documentar o tema da «asistencia a los leprosos» (181-184), mais que documentar tal tema, servem para sublinhar o tema

da obediência... A dedicada editora percebeu-o, mas preferiu insistir no serviço aos leprosos, esquecendo não só que o texto citado do *De Conformitate* (183) diz muito claramente respeito à obediência e nada tem a ver com a assistência a esses enfermos, mas também que no *Floreto* há textos mais importantes sobre este tema – por exemplo, *Floreto, II, XVI* que provem – não sei se directamente – do *Spec. Perfect.*, 44. Aliás, o que une quase todos os textos preferidos de Juana M. Arcelus para tratar o tema da assistência aos leprosos é a comparação do verdadeiro obediente a um «corpo morto» – comparação, como se sabe, de larga fortuna na literatura ascética de tradição monástica. Curiosamente, se tivéssemos que falar de preferências de quem compilou o *Floreto*, o que conviria acentuar seria a sua preferência por este tipo de obediência... Lope de Salazar, que apreciou a imagem, também nela insiste... O «tema» – aceitemos que seja um tema... – da «estátua» que apareceu a S. Francisco..., vem tratado, em largo *excursus* (189-195), não tanto como um tema do *Floreto*..., mas, sim, como um tema da literatura franciscana em ambientes do Novo Mundo..., o que metodologicamente não é irrepreensível... O mesmo se poderá dizer das páginas dedicadas ao eremitismo franciscano no *Floreto* e à sua projecção no Novo Mundo (177-181). Quanto aos «temas» do encontro de S. Francisco e S. Domingos... e de A. Clareno no *Floreto*... já ficaram feitas as alusões suficientes para matizar algumas afirmações da dedicada investigadora.

Por tudo isto, nesta mesma sequência, e retomando alguma alusão já feita, teria tido o maior interesse apontar as «fontes franciscani» que estão compiladas no *Floreto* não a partir das suas lições criticamente apuradas que hoje correm, mas a partir das lições, talvez tantas vezes fragmentárias e, talvez, incorrectas, em que essas obras circularam... Impossível, porque nos faltam as cópias manuscritas que estiveram na base do impresso de 1492? É possível que nos falem os manuscritos, mas há todo um trabalho a fazer com os manuscritos que há, sejam eles ou não originários da Península Ibérica, e com os fragmentos citados ou copiados em obras do século XV e até XVI, como, por exemplo, com algumas passagens das obras de Lope de Salazar y Salinas que, estudadas para além das meras coincidências de sentido (87-90), poderiam levar a algumas pistas... O mesmo poderia dizer-se das passagens copiadas ou adaptadas por Fr. Marcos de Lisboa. Serviu-se este do *Floreto* impresso em 1492 – como pensa Juana M. Arcelus (62, 176) ou de uma versão portuguesa do *Floreto* que deverá ter existido? Será por simples modo de traduzir que Fr. Marcos o intitula *Floreto das cousas do Padre san Francisco e seus companheiros*? E esse *Floreto* em português de que lição textual dependeu? Do castelhano, em que circulavam lições incorrectas («muito viciosas», como escrevia Fr. João da Póvoa) e de que se conheciam variantes em relação ao impresso («está aqui doutro modo», como anotava o mesmo Fr. João da Póvoa ao inventariar em 1491 o exemplar do conventinho da Ínsua)? Ou seria de uma tradução do catalão, língua em que também parece circulou o *Floreto* em Portugal? (Permita-se-me que, de novo, remeta para as páginas de «*Nobres Letras... Fermosos Volums...*»). Por tudo isto, gostaríamos que algumas páginas que directamente poderiam ajudar a iluminar alguns destes pontos (176, por exemplo), fossem de redacção mais clara e mais precisa... Mas, em qualquer caso, o que será sempre necessário é evitar o próximo..., o parecido..., mas que não é a fonte exacta... É que o maior inimigo de qualquer estudo de fontes é, como muito bem sabe Juana M. Arcelus, a imprecisão que opta pelo parecido..., pelas coincidências de sentido... sem demonstrar que as diferenças são elaborações de autor. Por isso, algumas vezes, não sabemos muito bem se quando se diz que o «*Floreto* hace referencia y traslada el texto del Ms. 665 BCa» (178) se está a afirmar que se copiou desse preciso ms. ou se se quer dizer que se utiliza um texto também comum a esse manuscrito... É um longuíssimo trabalho, que não podemos exigir que Juana M. Arcelus tivesse feito sozinha, mas há que dizer que mais do que falar, sempre em hipótese – ainda que convicta... –, naturalmente, de «amplia circulación» de muitos textos, talvez tivesse sido possível demonstrar qual a lição textual de uma das obras compiladas no *Floreto*... De certo modo, a própria estudiosa editora entreviu esta necessidade ao ponderar que o *Floreto* poderia ter acedido não, por exemplo, ao *Speculum Perfectionis* tal como o conhecemos hoje, mas a um texto paralelo (188), ou um texto similar da *Compilatio Assisiensis* e não ao texto desta importante compilação apurado pela crítica textual dos nossos dias (188)...

Ainda que, desde outra perspectiva, haja que voltar ao assunto e já a ele tenhamos aludido, conviria ter perguntado quais os textos – a começar pelas próprias «fontes francescani», evidentemente – de maior circulação... O ms. de Coimbra (B. G. U. C., ms. 1192), recentemente editado por Maria Joana de Sousa Guedes como base da sua dissertação de Mestrado na Univ. do Porto (1995), acompanhado de uma inteligente introdução em que acentua o carácter compilatório da obra, revela a forte opção pela *Legenda Mayor*... Naturalmente, será também a *Legenda* de S. Boaventura a opção fundamental de Fr. Marcos de Lisboa como base da sua vida de S. Francisco com que abre a sua *Crónica*... No entanto, teremos sempre que nos interrogar sobre o alcance – em quantidade e qualidade – dessa «amplia circulación» de «fontes francescani» que Juana M. Arcelus tem dado por assente... Possuiríamos todas as casas textos – e em estado de conservação que o permitisse – que dessem lugar a essa leitura que, para Juana M. Arcelus, significa circulação? Atrevo-me a perguntá-lo, porque entre 1452 e 1492 algumas das mais importantes casas da observância franciscana, em Portugal, não possuíam, para além da *Regra*, como resulta de alguns dos inventários publicados, qualquer das «fontes francescani» em manuscrito avulso e só algumas dessas possuíam o *Floreto* em manuscrito – donde o esforço de Fr. João da Póvoa e de outros por fazer copiar a obra – e, por outro lado, sabemos que o impresso sevilhano também não terá chegado a todas as casas... Uma situação periférica? É possível, mas, em face do escasso número de manuscritos – e, em muitos casos, com excepção de muitos dessa sempre privilegiada área catalã (Ch. B. Faulhaber, *Libros y Bibliotecas en la España Medieval*, Londres 1987, permite muito bem confirmá-lo...), cronologicamente tardios – que Juana M. Arcelus aduz, será preciso ponderá-la... Nesta sequência, recordemos ainda que o códice da B. N. Lisboa (agora não se diz Pública...) que contém as *Chronicas dos ministros geraes*... foi «a primeira crónica da nossa ordem que entrou em Portugal», como já esclarecia Fr. Manuel da Esperança no século XVII, e de que nós hoje sabemos não se terem multiplicado os exemplares... Lembremo-nos também – e agora o testemunho tem implicações não apenas periféricas – de que, alguns anos mais tarde, Fr. Marcos de Lisboa, apesar de ter percorrido, a pé, tantas casas franciscanas da Europa – as que, então, pelas divisões religiosas, lhe foi possível percorrer (*Segunda Parte da Chronica da Ordem dos Frades Menores*, Prologo ao Lector, Lisboa, 1562) –, confessa, ao escrever a sua *Crónica*, não ter podido utilizar – «porque não se achão pela sua antiguidade» – nem a *Lenda dos tres companheiros. A qual compuseram frey Leão, Frey Angeo e frey Rufino, companheiros do padre São Francisco*, nem a *Lenda antiga que compoz Frey Thomas de Celano, com autoridade e aprovação do Capitulo geral*, nem a *Lenda de frey Bernardo de Bessa*... E aquele *Espejo de Perfeccion* que, segundo documentos publicados por Sousa Viterbo citados por Juana M. Arcelus, existia na livraria de D. Catarina de Áustria, rainha de Portugal, – e não na de D. Manuel...(344) – será mesmo o franciscano *Speculum Perfectionis*? Independentemente de este ser o único título que poderá remeter para uma das «fontes franciscanas» – de que, infelizmente, não existiam na livraria real portuguesa (D. Manuel..., D. João III e D. Catarina de Áustria) quaisquer outros títulos que para elas pudessem remeter, como parece crer Juana M. Arcelus (344) – tenho algumas dúvidas sobre essa identificação, além de que Fr. Marcos de Lisboa, como se deduz do elenco de fontes que diz ter consultado para escrever as suas *Crónicas*, não o alega expressamente, ainda que – é evidente – o leu no *Floreto*... Das «fontes francescani», o que ele verdadeiramente encontrou – e, talvez, por isso, circulando em «edições» mais ou menos autónomas – foram a *Lenda mayor*... e a *Lenda menor*... Depois, vêm as *Conformidades*..., as *Arbor Vitae*..., as *Chronicas antigas* que, segundo declara, pouco contam das vidas dos santos..., etc. O mais acessível?

III – A «natureza do texto» do *Floreto* é, como se sabe e já ficou reparado, de carácter compilatório, antológico, se preferirmos... Com todas as consequências que daí resultam e de que já também ficaram sugeridas algumas. Daqui resultará que, quase por definição, não estamos presente a um texto unitário, mas, sim, diante de uma série de textos que pretendem ser como que a ilustração das origens e das práticas originais da *forma vitae* «inventada» por Francisco e vivida por ele e pelos seus primeiros e mais fiéis discípulos e pelos mais fiéis dos discípulos dos seus discípulos. Quem compilou o *Floreto* não se preocupou em escrever uma vida... – Juana M. Arcelus, refere-se muitas

vezes a uma «Vida» que parece remeter quer para uma espécie de arquétipo que resultaria das diferentes «fontes francescani» quer para o próprio *Floreto* –, pois compilou, quase sempre, por agregação e não por integração... E agregou livremente, quase sempre também com coerência, textos a textos – mínimos ou extensos – de modo a tornar o relato mais explícito ou compreensível. A própria vida de S. Francisco do chamado ms. de Coimbra, apesar do esforço de querer guardar um carácter biografizante relativamente visível, é ainda, fundamentalmente, uma compilação... No caso do *Floreto* valeria a pena pensar como foi estabelecida essa compilação, em que os textos vêm, de certo modo, agrupados em três grandes unidades que, fundamentalmente, oferecem, em tradução, o *Anonimus Perusinus...*, o *Speculum Perfectionis...*, uma larga selecção de *Actus Beati Francisci...* e, por fim, uma outra série de textos de diversa proveniência. Do ponto de vista organizativo, poderia dizer-se que o *Floreto* gira em torno do *Speculum Perfectionis*... Não só é o texto mais longo aí recolhido, mas também o que parece ocupar uma posição central na «antologia». E, por isso, seria interessante um dia pensar se muitos dos textos provenientes de outras fontes – de um S. Boaventura, por exemplo – não estão aí, antes de mais, para apoiar (e/ou autorizar) ou completar...

Dentro deste capítulo valerá, então, a pena ponderar a questão das interpolações, ponto a que Juana M. Arcelus dedicou alguma atenção (117-126).

Seria bom começar por precisar que por interpolação entendemos, como cremos que normalmente se entende, a inserção num texto de palavras ou frases para esclarecer, completar ou desvirtuar o seu sentido... E se é uma prática que, como reconhece a própria dedicada editora, atingiu, desde muito cedo, as próprias «fontes francescani» (238, 240), com ela devemos lidar com intenso cuidado ao estudar essas «fontes», as suas lições e os textos que delas derivam... Muitos desses «elementos nuevos» (118) que parecem abundar no *Floreto* atribui-os Juana M. Arcelus ao compilador da obra..., quem, a estarmos pelas suas razões, teria «inventado» - no sentido retórico da palavra – se não todos, muitos deles pelo menos... Independentemente de outras considerações, esta suspeita, sabendo nós o que sabemos do modo como correram tantas lições dessas «fontes» e ignorando nós também como se processou exactamente a compilação do *Floreto*. é, pelo menos, altamente arriscada... E, por isso, muitos dos exemplos de interpolação que apresenta Juana M. Arcelus, talvez não sejam nem interpolações propriamente ditas, nem resultado do processo de *invento* de quem compilou o *Floreto*...

Notemos, antes de mais, que seria mesmo possível discutir a pertinência de classificar como interpolação algum exemplo apontado, como (117) o daquele pequeno texto com que vem no final de *Floreto I*, 6 em que se traduz, com mais ou menos fidelidade, como sempre, *Actus 47*... Nesse capítulo do *Floreto* o último § (39 e não 49) já não pertence a esse capítulo de *Actus* que acabou de se traduzir... Independentemente da sua origem precisa e da elaboração que sofreu, o texto acrescentado talvez não deva considerar-se propriamente uma interpolação, pois é, como todos os do *Floreto*, um texto compilado de uma «fonte francescana» e, por isso, esse *Floreto I*, 6 é um provável resultado dos processos múltiplos de compilação utilizados para formar a antologia... Se assim não for, teremos que considerar que, tirados os capítulos que reproduzem integral e rigorosamente as lições das «fontes francescani», todos os outros – e são a imensa maioria –, são interpolações ou estão largamente interpolados... Por estas mesmas razões, não cremos tenha sentido falar de interpolação (207) a propósito do largo texto compilado em *Floreto II*, 82 que, através das *Verba Conr.*, remete para a *Expositio Regulae* de A. Clareno...

Por outro lado, e em consequência de alguma das reflexões que fizemos sobre os limites e variedade das lições textuais das «fontes francescani» que estão na base do *Floreto*, haverá que ter presente que muitas das interpolações que aparecem nesta antologia de 1492, já deveriam existir nas fontes de que se serviu quem a compilou... Pensamos – e retomamos o que dissemos sobre os múltiplos processos ou técnicas de compilação que há que considerar no *Floreto* – que será sempre difícil de provar que o «compilador... [añadió] una frase muy significativa» (120) a uma série de pequenos textos da *Leg. 3 Soc.* com que vem formado *Floreto II*, 119, já que esse texto acrescentado – «muchas veces quando Sant Francisco comía com los frayles ponía çeniza en los manjares que comía» (*Floreto*, II, 119, 26) – pertence precisamente à mesma fonte, isto é, à mesma *Leg. 3 Soc.* (15, 5-7): «Et quando comedebat cum fratribus, in cibis quos edebat saepe ponebat cinerem...». Será

legítimo falar em interpolação? Não será mais rigoroso falar de técnica de compilação? De qualquer modo, não foram «elementos nuevos» inventados por quem compilou o *Floreto*...

Do que fica exposto deveria resultar a necessidade de determinar com precisão não só as técnicas de compilação, mas também – e sobretudo – precisar com rigor as fontes de cada capítulo – e, muitas vezes, de cada parágrafo – do *Floreto* ou, se já o fizemos ou já foi feito por outrem, expô-lo ou aproveitá-lo com o possível rigor e clareza. S. Clasen procurou benemeritamente proceder a esse trabalho e os resultados são ainda hoje essenciais, o que não quer dizer que não possam, em muitos casos, ser aperfeiçoados. É, como já sugerimos, uma pista que os estudos sobre o *Floreto* deveriam desenvolver, pois, como creio que Juana M. Arcelus concordará, as utilíssimas listagens de concordâncias e correspondências textuais não resolvem, por si só, muitos dos problemas de fontes e, conseqüentemente, não definem as interpolações... Partindo de alguns dos casos que a dedicadíssima investigadora apresenta como interpolações, talvez seja possível exemplificar algo do que acabamos de sugerir.

1 – Não parece acertado escrever (118) que «en capítulo 1, VI al tratar de la conversión del gran tirano, vertido de *Actus 47*, el compilador se recrea al comentar el subseguirse de los hechos que más tarde hallarán una afinidad en el comienzo del *Floreto 1, VI, 49*[=39]», pois o texto em causa nesse parágrafo 39 deriva, com alguma variante de que até agora não foi possível determinar com rigor a origem, de *Leg. 3 Soc. 41, 4*, texto este que, pelas referências a «nihil recordarentur eorum quae passi fuerant ab iniquis», podia perfeitamente servir para fechar um relato sobre «castrum pessimis hominibus plenum. In quo etiam erat quidam magnus tyrannus, multum crudelis et impius»...

2 – Quanto ao caso de *Floreto II, 119, 26* (120), já sugerimos que o texto em causa não pode considerar-se uma interpolação, pois não está acrescentado ao texto anterior nem ao seguinte, mas, sim, compilado de outro lugar da mesma fonte franciscana – *Leg. 3 Soc.* – donde foram também extractados os textos imediatamente anteriores com que, aliás, se formou todo esse capítulo 119. O que fez quem compilou foi juntar, por uma ordem de que conviria precisar o nexu, os textos que encontrou nessa fonte referentes «a todas las cosas amargas e contrarias a la carne e a la sensualidad».

3 – O exemplo de *Floreto II, 23, 2-4* que Juana M. Arcelus aponta (119) como algo que o compilador acrescenta para sublinhar a recordação «de los momentos en que San Francisco daba ejemplo de la observancia de la primitiva pobreza», também não é uma interpolação, pois pertence exactamente ao capítulo da *96 Compil. Assis.* (96 [e não 97], 20-26) que quem compilou quis aproveitar neste lugar e seqüência.

Creemos que destes últimos casos parece poder concluir-se que, se de interpolações coubesse falar, então teríamos, antes de mais e forçosamente, de dizer que todos os capítulos que não pertencem ao *Speculum Perfectionis* que se anuncia («Aqui comienza *El Espejo de Perfeccion...*) como sendo a obra que se ia traduzir na segunda parte do *Floreto*..., são interpolações ao *Speculum Perfectionis*...

4 – Talvez por gralha ou confusão, Juana M. Arcelus indica (118) que uma passagem de confusa redacção de *Floreto I, 10, 14* referente a um frade que abandonou a ordem – *narratio ignotae originis*, segundo S. Clasen e de que igualmente não pudemos ainda precisar a fonte – é uma interpolação a *2Cel. 66*, mas havemos de confessar que, pelas mesmas razões, esse texto de Celano deveria dizer-se uma interpolação do texto anterior que também, por acaso, deriva de *2Cel. 105* e este, por sua vez, uma interpolação de um texto da *Leg. Mai.*... e assim sucessivamente...

5 – Havemos de confessar que não percebemos a razão por que afirma Juana M. Arcelus (123) que «en *Floreto, 2, CXLVIII, 10* el compilador pone de manifiesto su opinión acerca de la paciencia que tenía san Francisco ante cualquier adversidad que se presentase», quando o texto em causa é um aproveitamento directo de *Leg. Mai., 14, 2* – pertencente, aliás, a um trecho da obra bonaventuriana que está sendo aproveitado desde o começo do capítulo... – imediatamente seguido de um trecho de *Comp. Ass. 99, 1*: «cum in palatio episcopatus Assisi beatus Franciscus iaceret valde infirmus illis diebus quando reversus est de loco Bagnarie...», frase esta que se traduz no *Floreto II, 148, 11* por: «e como tornando gravemente enfermo del lugar de Vagaría, estuviesses no



palacio del obispado de Assis...». A frase, portanto, encontra-se, contrariamente ao que, certamente por distração, afirma Juana M. Arcelus (123), em *Comp. Ass.*, embora da tradução de Bagnaria por Vagaria só aparentemente seja difícil de deduzir que se trata da mesma localidade... E deve notar-se que a esta frase tomada de *Comp. Ass.* se segue imediatamente um trecho extractado da mesma «fonte franciscana» (*Comp. Ass.* 100) que também se passa no palácio episcopal de Assis.

Em qualquer dos cinco casos apontados – e são-no apenas a título de exemplo –, a aparente interpolação não parece ser mais do que o resultado de uma das técnicas de compilação utilizadas para formar o *Floreto*, técnica essa que, relevando de um aproveitamento muito livre de fontes franciscanas, contribuiu para a construção de um texto – o *Floreto* – em que, muitas vezes, os seus elementos cerzidos aparecem como que em filigrana, mas, como já sugerimos, sempre sublinhando, explicitando ou tornando mais compreensível a narrativa. Naturalmente, o que acabamos de apontar pode aplicar-se a outros exemplos de interpolação que apresenta Juana M. Arcelus, mesmo para aqueles que não se encontram no lugar referido pela editora (conf. 123, remissão para *Floreto*, II, 122, 64: localização impossível).

IV – Da tese cara a Juana M. Arcelus que se evidencia na difícil (e não demonstrada) «amplia difusión» das «fontes franciscani» na Península Ibérica (311, mas conf. 167, 213, 252, 343-344) que tentamos matizar com a ponderação das que teriam alguma circulação – porque uma coisa é ter-se conhecido um certo e excepcional número de fontes em determinada casa franciscana e outra é o seu conhecimento («normais», quer dizer, como norma, no conjunto das casas franciscanas –, deveria resultar, quase necessariamente, que o *Floreto* foi compilado em Espanha (213)... Se as «fontes franciscani» arribavam – quer dizer, se arribassem, como desejaria Juana M. Arcelus... e, naturalmente, eu próprio – normalmente a Espanha... É uma possibilidade, mas não, uma conclusão que se possa, como parece defender a editora, necessariamente exigir... A compilação – um «*Floreto*...» – poderia muito bem ter entrado em Espanha já organizada e aqui ter sido traduzida... É uma hipótese possível, pouco simpática e, talvez, não muito provável, mas que deve pôr-se, quando sabemos, como reconhece a erudita editora (84), que deverão ter circulado outras compilações próximas do *Floreto* que com ele não se confundiam... E, por exemplo, dos ms. 645 e 665 da Biblioteca de Cataluña que, do ponto de vista de textos ou obras compilados, tantos pontos de contacto têm com o *Floreto*, teremos garantias de que foram integralmente compilados nessa área cultural? Terá sido – ainda que eu não o creia – o caso da compilação usada por Lope de Salazar, que, certamente, não terá sido ele ou os seus frades a organizar... Se, como defende Juana M. Arcelus, se importavam e copiavam as «fontes franciscani»..., porque não se importariam e copiaríamos compilações suas e que depois se traduziriam?... Queremos com tudo isto dizer que o *Floreto* não pode ter sido compilado na Península Ibérica como já sugeria S. Clasen em 1965? De modo nenhum, mas simplesmente chamar a atenção para que não há, hoje por hoje, dados suficientes que permitam ver essa compilação como a conclusão obrigatória de uma «amplia difusión» das «fontes franciscani» com todas as consequências que, por sua vez, tal facto teria implicado e implicaria... Estaríamos mesmo em dizer que foi o *Floreto* que lhes garantiu essa circulação...

Aliás, não é fácil – e creio que nunca será fácil – saber quem compilou os textos que hoje formam o *Floreto*... Que não foi, como igualmente sugeria S. Clasen, Fr. Francisco Ximenez de Cisneros é, cronologicamente, óbvio... Teria havido mais do que um compilador em momentos diferentes, quer dizer, como parece ter de aceitar Juana M. Arcelus (207), ser o *Floreto* editado em 1492 um ponto de chegada e não a obra que desde meados do século corria com esse nome? A estudiosa editora não se preocupou especialmente com este ponto e daí que oscile entre compilador / compiladores (59), redactor (255), compilador-tradutor (311), compilador-copistas (214), sem nunca definir as bases das suas premissas... Independentemente de nunca ter posto a hipótese de que o *Floreto* pudesse ter sido, parcial ou integralmente, «importado» e, necessariamente, ter sempre admitido que quem compilou era ibérico (213, 214 *et passim*), Juana M. Arcelus parece conhecer – releve-se-nos a quase impertinência – muito bem o compilador. Com efeito, não só lhe atribui as interpolações, mas também parece sugerir (200) que a selecção de um episódio de *Indulgent. Portiunc.* (28) pelo compilador do *Floreto* (I, 12, 83-106), consciente este «de las desavenencias

que habían existido entre ambas Órdenes» [franciscana e dominicana], se deve à vontade de encontrar «una solución proponiendo un caso de concordia»..., esquecendo que, seguramente, no tempo da compilação essa concórdia era já um dado adquirido... e que, no caso narrado, S. Domingos não faz mais do que confirmar a veracidade da indulgência e, deste modo, exaltá-la, que, fundamentalmente, era o que se pretendia. Aliás, se a interpretação de Juana M. Arcelus fosse pertinente, teríamos que perguntar porque não engloba na mesma interpretação todos (ou de quase todos) os outros textos em que surgem S. Francisco e S. Domingos (ou, por eles, os seus frades)... Na mesma ordem de ideias, o que diz (255) acerca da exclusão da célebre *legenda* do lobo de Gubbio – que vem em *Actus 23* e não *21* e que, contrariamente ao que insinua Juana M. Arcelus, *2C 35* não refere, pois aí os lobos são outros: não o de Gubbio, mas o de Greccio... – supõe que, para a sua inclusão, «hubiese sido necesaria una explicación alegórica y al redactor del *Floreto* no le interesaba»... É possível que lhe não interessasse, mas gostaríamos de saber porquê e por que pensaria ele ser necessária uma exposição alegórica de um facto que o próprio texto aclara... Aliás, o «redactor» do *Floreto* (II, 127, 144-145) aceitou, como reconhece a editora (259), o episódio das rãs que perturbavam a pregação de S. Francisco, pois o mesmo texto também se esclarece a si próprio...

A questão da exacta datação da obra é uma daquelas que, verdadeiramente, nunca deverá vir a ter uma resposta satisfatória... A única certeza é que, tal como o conhecemos, o *Floreto* data de 1492. Por outro lado, sabemos que, desde 1452, em algumas pequenas bibliotecas de eremitérios portugueses da Observância, já existe uma obra assinalada como o *Froleto de S. Francisco ou Florete de S. Francisco*... A mesma obra certamente, mas com a mesma composição e a mesma organização com que foi editada? Juana M. Arcelus não se pôs a questão – ainda que algumas vezes admita que pode ter existido uma versão anterior à que foi publicada (85) –, mas a coerência pede que quem pensa que determinadas passagens poderiam ter sido acrescentadas à última hora (207), tenha que alargar o período de composição do livro... O processo compilatório teria, então, terminado não na primeira metade do século XV – como, de início, propõe a editora (57) –, mas em 1492 ou pouco antes... É uma possibilidade, mas, talvez, não uma hipótese necessária... Será por isso que propõe que a estadia de Fr. Juan de la Puebla nas Marcas italianas «probablemente incidió en la compilación de lo que sería más tarde el *Floreto*» (102)? Se assim for, Juana M. Arcelus pende, uma vez mais, para ver na edição de 1492 uma compilação mais tardia – ou terminada mais tarde? – do que inicialmente tinha proposto... De qualquer maneira, há textos que apenas poderiam ter sido seleccionados depois de uma determinada data, como, por exemplo, os do *De Conformitate*..., só depois de 1390 ou, mais provavelmente, depois de 1399, ano em que o livro de Bartolomeu de Pisa é, formalmente, aprovado pelo capítulo geral em Assis, ainda que pudesse ter sido conhecido na Península Ibérica depois de 1390, data da sua composição (A. Blasucci, O.F.M.conv., *Le Fonti Francescane nel «De Conformitate» di Fra' Bartolomeo da Pisa († 1491)* in G. Cardoropoli e M. Conti, *Lettura delle Fonti Francescane attraverso i secoli: il 1400*, Roma, 1981, 301-323). Apesar de algumas incoerências do difuso discurso em torno da datação da obra – e de que apenas assinalamos alguma mais relevante – pensamos que Juana M. Arcelus tem razão quando, num primeiro momento, propõe, como, aliás, nós próprio o tínhamos já sugerido em *Nobres leteras... Ferosos volumes*..., que o *Floreto* deverá ter sido compilado durante a primeira metade do século XV, ainda que não saibamos dizer mais sobre os caminhos, as etapas e os modos da própria compilação. Com efeito, como desde outro ponto de vista ficou já assinalado, quando Fr. João da Póvoa anota, em 1474, que um exemplar do *Floreto* em papel, que existia no oratório da Ínsua, era «muito vicioso», e que essa pequenina biblioteca possuía igualmente um exemplar do incunábulo sevilhano de 1492 que, se bem interpretamos, era de «outro modo» em relação a esse «muito vicioso», então teremos de concluir que além dos «vícios» – e em que consistiriam esses «vícios»? – inerentes à cópia manuscrita detectados pelo grande provincial observante, essa mesma cópia representava «outro modo» de apresentação da obra, o que parece indiciar uma outra revisão da mesma. Teria, então, havido mais do que uma tradição textual do *Floreto*? Provavelmente, e o facto nada teria de extraordinário... Mesmo sabendo o que era a facilitação, para não dizer arbitrariedade, na citação, resumo e tradução dos títulos dos livros, se os matizes das titulações servissem para indiciar alguma coisa, deveríamos anotar que o impresso de Sevilha se intitula *Floreto de Sant*

*Francisco. El qual tracta de la vida y miraglos del bienaventurado señor Sant Francisco. E de la Regla de los frayles menores...*, que Soror Juana de la Cruz, personagem a quem M<sup>a</sup> Victoria Triviño Monrabal, O. S. C. dedicou recentissimamente um precioso estudo (*Mujer. Predicadora y Párroco*, Madrid, 1999), lia (antes de 1534) por um *Floreto del glorioso Padre San Francisco...* e que Fr. Marcos de Lisboa consultou um *Floreto das cousas do Padre Sam Francisco e de seus companheiros...* E, se estes títulos pudessem sugerir «outro modo» – como registava Fr. João da Póvoa –, seria este de carácter, antes de mais, organizativo? É esta uma (frágil?) hipótese, mas que seria importante esclarecer para poder datar com mais precisão o texto de 1492...

Por outro lado, e até, talvez, com alguma independência do que acabamos de sugerir sobre a possibilidade de ter havido mais do que uma recensão da obra, não cremos que, como já ficou aludido, seja necessário defender que a inserção de algumas passagens da *Expositio Regulae Fratrum Minorum* de Angelo Clarena que se podem ler no *Floreto* (I, 10, 95-119) «debió ser algo forzoso en el momento de la edición del *Floreto* y decidido en último momento» (207). Com efeito, o texto compilado – que não deverá poder contar-se entre as interpolações que assinala Juana M. Arcelus –, é um ótimo complemento do que vem exposto nesse largo e composto capítulo dedicado a expor «algunos dichos e fechos de nuestro padre sant Francisco». Na verdade, o texto de Clarena, aparece como se fosse uma série de «dichos» do santo fundador sobre o modo de vida dos seus frades, «dichos» que muitos desses «fechos» narrados exigem e iluminam. E este facto é muito mais importante do que a sua localização no final do capítulo, localização que deverá ter ditado a hipótese da editora... Aliás, se a “localização” de um texto fosse, por si mesmo, critério a atender no discurso sobre a datação, então o mesmo poderia dizer-se, entre outros casos, da «Profecia de Joachin abbad» (*Floreto*, I, XIII) que surge quase no final da matéria aproveitada do *Anonimus Perusinus* – principalmente –, isto é, praticamente no final da «primeira parte», e, contas feitas, com uma relação muito menos evidente com a matéria até aí exposta do que a que se verifica entre o texto seleccionado da *Expositio Regulae* e os que o antecedem. De certa maneira, aliás, já aludimos a este ponto a propósito do que Juana M. Arcelus chamou interpolações no texto do *Floreto...*, mas poderíamos perguntar aqui – se tal tivesse sentido – se essa profecia não será a mais notável e mais urgente «interpolação» do *Floreto*, cuja notabilidade e urgência poderiam, até certo ponto, ajudar a sustentar algumas opiniões de Juana M. Arcelus não só sobre a datação da obra, mas também sobre a sua importância no desenvolver dos planos «proféticos» para o Novo Mundo que se abriam no mesmo ano da sua publicação em Sevilha... Pena que se tenha terminado de imprimir em 24 de Agosto e não depois de 12 de Outubro...

VII – Finalmente, gostaríamos ainda de tecer algumas considerações sobre o que das páginas da introdução de Juana M. Arcelus parece poder designar-se pela circulação do *Floreto*... Uma circulação de que os primeiros passos ainda nos escapam por completo, pois, que saibamos, não se conhecem referências precisas ou imprecisas à circulação do *Floreto* antes de 1452, ano em que pela primeira vez surge a obra – ou um estádio dela – numa biblioteca – curiosamente, na dos observantes portugueses de S. Clemente das Penhas, cerca do Porto, que, então, não possuíam mais do que 7 livros não litúrgicos – dos quais 6 eram obras «em linguagem» de meditação e leitura espiritual – num total de 16. Ai seguia em 1457... O mesmo volume? Poderia perguntar-se, pois em 1452 anota-se que estava escrito «em boa letera» e em 1457 «em pergaminho»..., mas, possivelmente, serão informações complementares... Se o não forem, estas simples anotações, na sua escuridão, poderiam sugerir preferências – era a única obra franciscana que possuíam –, melhoria de exemplares e circulação de cópias... E notemos que são anteriores às primeiras referências de Fr. Lope de Salazar y Salinas a alguma obra que, como tentámos mostrar em «*Nobres Leteras... Ferosos Volumes...*», deverá poder identificar-se com o *Floreto* – ou com algum estádio da obra –, já que as *Primeras Satisfaciones* datam de 1457-1460... Mas o que interessará anotar aqui é que essas referências do austero discípulo de Pedro de Villacreces podem remeter para esses anos de 1450-1452, anos em que reformas franciscanas e observância recebem novos impulsos... Se assim for, somados todos os escassos dados, poderia sugerir-se que a circulação da obra começou ou se intensificou por esses anos... Deste modo, uma primeira fase da circulação dessa antologia estende-se entre 1452 e 1492, e muitas das considerações e anotações que ficaram feitas até agora ao

trabalho de Juana M. Arcelus dizem respeito a este período. E haverá que reconhecer que a editora logrou (85-90) apontar, com pertinência, mais algumas coincidências entre algumas passagens de escritos de Fr. Lope e o *Floreto*, coincidências estas que, infelizmente, se podem explicar pela utilização de outras fontes que não obrigatoriamente da nossa antologia. Quase o mesmo se poderia dizer das páginas (76-8, 90-92) que dedica a essa interessante figura que foi D. Pedro Fernández de Velazco, conde de Haro, cuja actividade de tipo mais marcadamente espiritual e, possivelmente, por isso, também as suas leituras de espiritualidade se possam referir a esses primeiros anos da segunda metade de Quatrocentos. Curiosamente, este amigo de Fr. Lope de Salazar, se reuniu «importantes fondos de fontes sobre la *Vida de S. Francisco*» (77), não parece que tenha possuído o *Floreto*... e, curiosamente também, desses «importantes fondos» só um título poderá dizer respeito a «fontes», pois os outros, se mal não lemos, dizem respeito a uma parte das *Meditationes Vitae Christi* atribuídas a S. Boaventura e a «opúsculos» de Fr. Lope de Salazar... Tudo isto somado – com relevo para as informações das bibliotecas portuguesas – poderá fazer-nos acreditar que «el prestigio de que gozaba la recopilación del *Floreto*, incluso en su versión manuscrita anterior a su publicación en 1492, debió ser importante...», (85) mas não por «el predicamento que tuvo durante las primeras décadas del siglo XVI», se este tiver que ser medido, mesmo que a título de exemplo, pela sua utilização por Fr. Marcos de Lisboa em 1557, como propõe J. M. Arcelus... (85) Além do mais, as fontes «literárias» dos historiadores nem sempre indicam, naturalmente, que esses documentos tenham tido grande circulação... Para além de algum que outro leitor seguro que recordaremos mais adiante, poderia aqui servir melhor – mesmo que não tenhamos a certeza de que o leu – o exemplar do *Floreto* que possuía o duque de Medina Sidónia em 1507 (M. A. Ladero Quesada – M<sup>a</sup> C. Quintanilla Raso, *Bibliotecas de la alta nobleza castellana in Livre et Lecture en Espagne et en France sous l'Ancien Régime*, Paris, 1981, 59), se bem que outros dos seus pares parecem não ter possuído a obra, como se diria resulta dessa investigação e da que levou a cabo Maria Isabel Hernández González, (*Suma de Inventarios de Bibliotecas del siglo XVI in El Libro Antiguo Español IV – Coleccionismo y Bibliotecas – Siglos XV- XVIII*, Salamanca, 1988, 375-446) em que há uma única referência à obra de que nos ocupamos. E essa diz respeito a esse mesmo exemplar que possuía o duque de Medina Sidónia...

O cardeal Francisco de Cisneros poderá ter desempenhado um papel importante na divulgação do *Floreto* – manuscrito e impresso –, mas nenhum dos dados que generosamente oferece Juana M. Arcelus (107-116) está directamente relacionado com esse papel, apenas servindo para insinuar que, dado o seu zelo observantismo, poderia ter sido um divulgador da obra, como foi de algumas outras... E, por isso, atrevemo-nos a pensar que aquela *Vida de San Francisco* que consta do inventário de Isabel, a Católica, possa ser o *Floreto*, ainda que nos custe afirmar categoricamente que «la Reina Isabel poseía y leía la edición hispalense del *Floreto de Sant Francisco*» (111, conf. 114). Se bem notarmos, o inventariador registou antes «un quadernillo de molde sobre los tiempos», traduzindo, segundo uma possível identificação feita por Juana M. Arcelus, o título de uma obra em latim – o *Fasciculus Temporum*, Sevilla, 1486 (111, n<sup>o</sup> 217) –, porque não admitir, então, que o mesmo inventariador procedeu de igual modo para com essa *Vida de San Francisco* que registou logo depois? Desde 1477 (Milão, Zaroto da Parma), corria impressa (*Short-Title Catalogue of Books Printed in Italy and Italian Books printed in other Countries from 1465-1600 now in British Museum*, London, 1958 e J. M. Elizendo nas suas notas a J. Jørgensen, 245, 251) uma *Vita del glorioso seraphico San Francesco*... que é, como se sabe, a tradução da *Legenda Mayor*, legenda esta que também circulou em latim sob o título de *Vita beati Francisci* e até de *Aurea Legenda S. Francisci*... Mas, independentemente destas identificações e dúvidas levantadas em nome da prudência, haverá que ter em conta que, tal como está redigida, nunca será possível aceitar a interpretação que Juana M. Arcelus apresenta de uma passagem de *Floreto II*, 148. 130 («E quitada la red de fierro por la qual solían comulgar y oír la palabra de Dios...») que, neste caso, tem a sua mais próxima origem em *Spec. Perf.* 108, 11 («Et remota crate ferrea per quam communicare solebant et audire verbum Dei») e não em *Comp. Ass.* 13, 13 («Et remota crate ferrea per quam Christi ancille communicare solent et aliquando audire verbum Dei»). Em qualquer dos casos, o que esteve em causa, como se sabe, foi a remoção momentânea da rede de ferro através da qual

comungavam as Pobres Damas para que pudessem ver, pela última vez, embora morto, S. Francisco e não a remoção antes da comunhão de qualquer cilício de ferro que as freiras usassem... Se bem entendi a sua interpretação, Juana M. Arcelus pergunta se «existia en la península Ibérica la costumbre de llevar cilicio para ir a comulgar, tal y como se leía en *Comp. Ass.* o en *Spec. Perf.*», surpreendente dúvida a que há que responder com idêntica e negativa surpresa se for suscitada, como parece, por esses precisos lugares da *Com. Ass.* e do *Spec. Perf.* para que ela própria remete ao comentar o texto em causa do *Floreto*...

E se nesta Espanha que leu o *Floreto* – não desde 1492 a 1516 (137), mas desde muito antes, o que confere à obra um valor de referência tradicional na «bibliografia» franciscana, valor, evidentemente, não desdenhável à hora de compreender a sua circulação, há que contar, como anota Juana M. Arcelus (75, 94, 114), que as infantas Julia e Isabel, irmãs do duque Fernando de Aragón, possuíam um *Floreto*, pois assim consta do inventário (feito em 1550) da biblioteca dos livros de seu pai que passaram a S. Miguel de los Reyes. Que elas o possuíam, é indesmentível face à nota («De las Infantas») que acompanha essa entrada (nº 215), mas que o lessem, bem como tantos outros franciscanos ou não que, segundo o mesmo inventário, igualmente possuíam, é um ponto que necessitaria de melhores provas... E mesmo que Isabel a Católica tenha possuído o *Floreto* – o que é provável, mas não irrecusável –, não parece legítimo concluir desse facto e do exemplar que tinham as infantas – mesmo que lhe juntemos o *Libro* de Ângela de Foligno e o *De Conformitate*... – que «esta selección de lecturas de espiritualidad franciscana servía de experiencia para la educación religiosa de las infantas de Castilla, Aragón, Navarra y Portugal y de las Infantas Julia e Isabel...» (114). Que dizer dos muitos outros livros – religiosos ou não – que tais damas iam colecionando?

As páginas (98-103) que a editora dedica às reformas franciscanas – especialmente às que brotam depois das tentativas e êxitos de Fr. Juan de Guadalupe (Conf. A. D. Sousa Costa, O. F. M., *Aproximación da Espiritualidade de Santa Beatriz da Silva e seu irmão Beato Amadeu com os Frades do Santo Evangelho e Capuchos, evangelizadores da África, América e Índia in Actas do Congresso Inter. Bartolomeu Dias e a sua Época*, Porto, 1989, V, 159-341) – e ao seu espírito, se nada adiantam em relação ao texto do *Floreto*, apenas servindo, se bem percebemos, para, como já aludimos, ajudar a propor uma data tardia para a sua compilação (102), têm, contudo, o mérito de introduzir a uma série de interessantes leitores da obra que estiveram ou estavam na órbita desses movimentos franciscanos e das suas consequências, sejam eles «alumbrados» ou «recogidos» (103-107). E já agora relembremos uma outra leitora, ainda que um tanto mais tardia – Soror Juana, essa «predicadora y párroco» estudada por M<sup>a</sup> Victoria Triviño, que lia – ouvindo-o ler – o *Floreto*, pelos mesmos anos em que Francisco de Osuna também o poderá ter lido, mas de cuja leitura nada sabemos, pois, contrariamente ao que pretende Juana M. Arcelus (85, 192-193, 564, repetição prolixa e inútil), a única passagem que poderia ajudar a garanti-la – a visão da estátua de metal – nada deve, como revela uma simples leitura, ao *Floreto* ou a S. Francisco, pois as coincidências – formais e alguma de sentido – derivam do texto de *Daniel 2, 31-35* que ambos glosam...

Que o «franciscanismo peninsular de la segunda mitad del siglo XV fue determinante a la hora de quererse encaminar [...] la literatura mística del siglo de oro en la península Ibérica» (347) é uma afirmação que, com a ligeira alteração de redacção que se introduz, facilmente se subscreve, mas que o *Floreto*, enquanto tal, tenha servido «de enlace entre la mística franciscana italiana del siglo XIV y la mística española del siglo XVI» parece um exagero, quando não um desacerto... Santa Teresa e S. João da Cruz, para citar os exemplos que sugere Juana M. Arcelus (348) nada devem ao *Floreto*, enquanto tal, ainda que a Teresa de Jesus deva muito, como é archi-sabido, às correntes franciscanas do «recogimiento». Penso, aliás, que certas afirmações de algumas notas de Juana M. Arcelus ao texto que vão neste sentido, são impertinentes, como, por exemplo, para comentar a conclusão de uma reflexão de S. Francisco em que este, a propósito de um noviço que queria um saltério (*Comp. Ass. 105, 11. Spec. Perf. 4, 21*), diz, como o Evangelho, que «el árbol, por el fruto suyo, es conocido», refere a *Arbor Vitae Crucifixae*..., a sua tradução castelhana pelo Dr. A. Ortiz..., e até o *Castillo Interior* em que Santa Teresa alude à «árbol de vida»... E que dizer do comentário a *Floreto II, 129, 105*: «e parecían aquellas sus palabras celestiales salir así como *saetas agudas* del arco de la sabiduría divina», em que se diz que estas são «palabras evocadoras

que repercutirán en el ánimo de Teresa de Ávila, al sumergirse también ella en este modelo hagiográfico...»? Aliás, não parece justificável que tenha que comentar-se o fenómeno de levitação de Fr. Leão (*Floreto, II, 139, 5*) quer com a sua explicação quer sugerindo que «estas lecturas pudieron repercutir en Teresa de Ávila y de la Cruz, así como en otros exponentes de la mística del Quinientos» (715), nota que se repete *ipsis verbis* a propósito de *Floreto III, 21, 5* (814), texto que, dizendo respeito, fundamentalmente, ao recolhimento interior e aos processos que para o guardar usava Fr. Rogério de Provença, nada tem a ver com o anterior... E ainda a propósito da circulação do *Floreto*, é muito possível que o jovem Inácio de Loyola tenha podido consultar uma parte da biblioteca de Isabel, a Católica, em Arévalo onde estaria um exemplar da edição de 1492, mas não parece ter deixado rastros visíveis e específicos na sua obra tal consulta, pois muitos dos traços franciscanos da espiritualidade de Santo Inácio derivam de outras fontes franciscanas – de fontes fortemente influenciadas por autores franciscanos, como, por exemplo o *Vita Christi* de Ludolfo de Saxónia que tanto deve a S. Boaventura e a obras a ele atribuídas ou que que ele poderia ter lido, mais tarde, em latim... Com efeito, é possível que o jovem cavaleiro Inácio de Loyola não soubesse latim quando andou pela corte dos Reis Católicos, mas o Mestre em Artes, evidentemente, sabia-o... Por isso, escrever (75) que Inácio de Loyola não sabia latim.... pode induzir a confusões desnecessárias...

Não iremos ocupar-nos das insistentes páginas que, uma vez mais, Juana M. Arcelus dedica à profecia *Erunt duo Viri...*, ainda que nos pareça que essa insistência a leva quer a distrações – por exemplo, a dizer que Horozco y Covarrubias escreveu o *Tratado de la verdadera y falsa profecia* «a primeros del siglo XVI», quando ela mesma o data de 1588 – e a distorcer, algumas vezes, a análise que faz de alguns textos franciscanos, como, por exemplo, a ver na certeza de S. Francisco de que a sua ordem permaneceria até ao fim do mundo (*Floreto, II, 144, 1*) – tema de que, desde outro ponto de vista, já abordámos as limitações da análise de Juana M. Arcelus – uma manifestação do tema «del fin del mundo» (132)... O mesmo se poderia dizer dos textos de Mendieta, Juan de Silva ou de Motolinía que cita em abono da sua interpretação (133-135, 139), já que nada há neles que seja especificamente derivado do *Floreto* nem consequência obrigatória de *Erunt duo viri...* Aliás, o seu empenho de explorar em toda a sua profundidade a utilização desta profecia e de tudo com ela relacionar, tem, algumas vezes, outras consequências surpreendentes, como, por exemplo, o que diz (117, e nº 231 e 232) sobre o Sebastianismo, movimento de resistência política que, curiosamente, nem se expandiu entre 1554 e 1574 (117) – porque haveria de se expandir? – nem, depois de 1578 até 1600 – datas redondas – teve, verdadeiramente, expressão em Portugal, pois só ganha força depois de, em França e em Inglaterra, alguns grupos de exilados, antigos seguidores do Prior do Crato, o terem «inventado» (no sentido retórico da palavra)... Aliás, à parte algum deslize sobre os reis de Portugal, pelas amostras das profecias que cita, talvez tenham escapado a Juana M. Arcelus as coleções «proféticas» mais importantes, coleções que, de um modo geral, foram já largamente exploradas por J. A. Veiga, um discípulo de R. Cantel, na sua tese de doutoramento (*Fonction et Signification Sociologique du Messianisme Sébastianiste*, Paris, Sorbonne, s/a.), o que convirá ter em conta em futuros trabalhos que, por ventura, como admite, (117) poderá vir a empreender.

VIII – Teremos ainda que tecer algumas considerações sobre as contribuições que apresenta Juana M. Arcelus para o estudo filológico do texto (347-356) e sobre a edição do mesmo. Em primeiro lugar, cremos, essas contribuições, em um trabalho como este, deveriam, antes de mais, servir para datar com mais precisão o texto que publica, o que, infelizmente, não acontece, pois as vagas considerações que tece não vão mais além das que «alguns especialistas» aportaram para caracterizar o castelhano entre o século XIV e XV (348). Esperemos que outros especialistas venham a valorizar estas contribuições apoiadas em um texto que raramente se utiliza com finalidades filológicas e linguísticas. No entanto, apesar da minha ignorância, sempre me atreverei a perguntar se a língua daqueles textos que, como defende Juana M. Arcelus, foram introduzidos à última hora na edição do *Floreto* em 1492, apresenta as mesmas características desse castelhano dos fins de Trezentos e começos de Quatrocentos? (348) De todos os modos, a partir de alguns exemplos saltados, apontarei alguma dúvida sobre outros pontos do mesmo estudo. No capítulo do lexico

arcaico (348-350), talvez tivesse valido a pena ter manejado com mais detenção o *DCECH* de J. Corominas – J. A. Pascoal, pois veria que aí não se refere *as* – palavra que Juana M. Arcelus nem sequer recolheu no glossário – como antiga conjunção, mas, unicamente, se aponta *as haber...* Como não foi possível localizar a passagem onde ocorre a palavra em causa, também não é possível ir mais além na dúvida... Mas já com *er* (conj. copul.) a mesma fonte fornece a preciosa informação de que tal conector não é voz castelhana, mas, sim, provençal, cataiã e galego-portuguesa. De *yuso* não se encontrou o contexto que exigisse a significação de *aquí* que lhe atribuí Juana M. Arcelus, pois que *yuso* que o *DRAE* ainda regista remetendo para *ayuso ad deorsum*, parece não querer dizer mais que *abajo...* *Moscas por dinero* será um arcaísmo quando a mesma R. A. E. ainda o regista como «moneda corriente» e o aponta em «*soltar uno la mosca*» como «*fr. fig. y fam.*» por «dar o gastar dinero a disgusto» ou quando ainda o lemos em algum dos «*Esperpentos*» de Valle Inclán?

Independentemente do ajuste do que se diz sobre «regularizar los cambios en la conjugación», deve notar-se que *fenchir* é «henchir» e não, como se diz (351) e repete no glossário (899), *hinchar...*

Confesso – por ignorância, certamente – que não é fácil perceber o que quererá dizer-se com «si bien la forma menos numerosa permanece la que está en posición proverbial» (354) ou com «las formas más arcaicas hallan su espacio de significación según los casos de la época» (354)...

Quanto à edição do texto propriamente dita, parece-me inútil a manutenção de «u» por «v»..., numa fidelidade ao incunábulo que não se manteve em outras ocasiões..., como, por exemplo, a passagem de minúsculas a maiúsculas em situações em que nada o justifica, ou destacar em itálico o que não está destacado no texto, com excepção, talvez, para as citações marcadamente bíblicas... Transcrever sempre «vida de sant Francisco»... por «Vida de San Francisco»... além de não ter justificação, induz a pensar que se trata de algum título literário... – e assim acontece no *Estudio Crítico*. Há alguma que outra leitura do original que está equivocada – e não por gralha tipográfica –, como, por exemplo, «E dixo fray Gil que si quisieran explicar aquél las cosas que sentían de dentro por sonido de palabras...» (*Floreto, III, 27, 72*, pág. 847) frase em que a leitura correcta de “aquél las” é, evidentemente, “aquellas”... O facto de no original se ler “aqueel las” é uma pequena falta tipográfica facilísimamente corrigível – como outras que nem sempre foram atendidas – por qualquer leitor.

As abundantíssimas notas ao texto – 1667 notas –, talvez pudessem ter obedecido a uma economia menos liberal..., pois há muitas – e das mais extensas – que são puras repetições de texto ou de notas do *Estudio Crítico*... e outras que, fundamentalmente, não passam de exposições eruditas – de grande utilidade, por outro lado, para outras finalidades – que, verdadeiramente, porém, nada esclarecem sobre o ponto visado, como por exemplo, a nota (nº 947) sobre o rouxinol ou filomena (mais precisamente, a filomela) que vem em *Floreto II, 127, 126-130*. A nota é preciosa por nos chamar a atenção para esse uso de filomena em texto anterior ao século XVI na Península Ibérica, mas é excessiva na enumeração do seu uso, já relativamente vulgar, a partir da segunda metade de Quinhentos..., esquecendo que na poesia em latim rítmico da Idade Média cantam inúmeras *philomenas*... que, hoje, se podem (algumas) ouvir facilmente em alguma das edições do *Oxford Boock of Latin Verse* de F. J. E. Rady (1ª ed., Oxford, 1959), sem falar na mais célebre que é a atribuída a S. Boaventura, mas que hoje se aceita seja obra de J. Pechem... (conf. B. Distelbrink, *Bonaventurae Scripta*..., Roma, 1975, 168-169) e que foi traduzida para português em 1561, isto é, treze anos antes da tradução de Fr. Luís de Granada (1574)... Por isso, não é absolutamente necessário supor que o tradutor tivesse que conhecer o *Universal Vocabulario en Latin y en Romance* de Alonso Fernández de Palencia ou que este conhecesse o *Floreto*... O que seria necessário afirmar é que esse benemérito tradutor soube apreciar o termo erudito, pois, nessa passagem em que traduz o relato do descante entre S. Francisco e o rouxinol, o utilizou três vezes contra uma em que empregou o vulgar... Será que a preferência se verificou em outros casos?

É pena que o extenso *Glosario* quase nunca remeta para a passagem em que situa a palavra destacada, não permitindo, por isso, verificar o acerto da solução proposta. Limitamo-nos a apontar alguns casos de que podemos suspeitar que a solução apresentada não deverá ser a melhor e outros em que francamente está equivocada.

Temos dúvidas de que «apaniguados» seja, mesmo no contexto ascético de um treito como o *Floreto*, «a pan y agua, hambrientos...», tal como «carnestolendas» não é apenas «martes de carnaval», mas, sim, «quaresma», ainda que uma vez *Floreto*, II, 133, 3 seja a primeira aceção a reter... «Carona» no contexto em que aparece – *Floreto*, II, 15, 11: «perdonavos que traxesen outra saya blanda debaxo a la carona de la carne» – não teria qualquer sentido se significasse «pedazo de tela gruesa», mas lida a palavra na expressão «a la carona de la carne» percebemos que quer dizer, como aliás regista a R. A. E., «inmediato a la carne o pellejo del cuerpo» ... Todos sabemos que «cavallero» é o que vai «a caballo», e, como tal não valia a pena introduzir a palavra no glossário..., mas a fazê-lo, deveria explicar-se que o tradutor pretendeu, como bom prosador, fazer o leitor visualizar a posição de S. Francisco... «Embargante» no contexto de *Floreto* II, 26, 6 – «E no embargante, que todos los pobres de espíritu...» – não pode querer dizer «molesto», porque «no embargante» não é mais que «sin embargo»... , tal como «esperamiento» (*Floreto* III, 20, 96) não é «espera», mas esperança... «Enseñoreador» (*Floreto*, II, 129, 84) não deverá considerar-se um pleonasma, mas, sim, uma forma de superlativo... No nosso texto, «espesamente» não deverá querer significar «con espesor», mas «frequentemente». «Falla», independentemente de qualquer contexto, não é «halla», mas, como corrige depois, «haya» (português «faja») e o seu equivalente em italiano não é «faggia» (não «faccia»), mas «faggio»... «Inelecinar» não deverá existir, pois deverá ser gralha tipográfica por «melecinar»... No mesmo caso deverá estar «tempadamente» por «temperadamente»... «Jolio», evidentemente, que não é «aceite»..., mas, sim, como ensina o *DCECH* «jolio < jolium, joyo» (português «joio»), donde «pan de jolio» não é «pan de aceite», mas de «pan de cizaña»... «Sobrenenido» quererá dizer «extraordinario»? Como não se pode localizar o contexto, são permitidas algumas dúvidas, propondo que talvez seja melhor pensar em «acontecido por surpresa»... «Trasquilada», se corresponde a *Floreto* I, 3, 5 – Santa Clara... «tornando a ver el lugar de Sancta Maria donde fue trasquilada...» – não pode querer dizer «llevada», mas, sim, «esquilar», pois lá a tosquiaram, isto é, lhe cortaram os cabelos... Estas breves dúvidas – e de que algumas cremos sejam até um pouco mais – querem apenas insinuar a necessidade de, algum dia, repensar o *Glosario*..., como, aliás, terá que fazer-se em relação ao de Emilio Blanco que acompanha a edição anterior do *Floreto* por Antolín Abad, José Martí Mayor e Eva Cardona Recasens, não podendo deixar de anotar que entre os dois glossários há coincidências surpreendentes que – estou seguro – não passam de isso mesmo.

IX – Esta longuíssima nota e muitas das suas impertinentes dúvidas e críticas não têm, obviamente, como estamos em crer aceitarão os autores e colaboradores das duas edições do *Floreto* que visámos, outra finalidade senão confirmar a importância dessa obra – quase uma *bibliotheca* franciscana – no quadro da cultura da Península Ibérica dos séculos XV e XVI – sem quitar o seu (relativo?) relevo para algum que outro aspecto da «questão franciscana». E caberá ainda a esperança de que sobre essas duas edições não só venha a estabelecer-se um texto definitivo – haverá, contudo, tal limite? –, mas também a precisar cada vez melhor o seu significado cultural. E pelo enorme contributo que, para tal, essas edições representam, há que agradecer aos beneméritos e sábios editores.

José Adriano de Freitas Carvalho

Maria Victoria TRIVIÑO MONRABAL, OSC, *Mujer, Predicadora y Párroco. La Santa Juana (148–1534)*, Madrid, BAC, 1999, 248 pp.

Madre Maria Victoria Triviño depois de, há anos, ter estrito com suma delicadeza sobre a delicada figura (mas, como bem sabemos, «lo cortez no le quitó lo valiente») e a espiritualidade de sua mãe Santa Clara (*Clara de Asis ante el Espejo. Historia y Espiritualidad*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1991) tem vindo a abordar a personagem e a personalidade cimeira do seu mosteiro de Santa Maria de la Cruz em Cubas de la Sagra: Soror Juana Vázquez. a «Santa Juana». Depois de lhe



ter consagrado algumas páginas importantes na antologia das *Escritoras Clarisas Españolas* (Madrid, BAC, 1992) e de ter estudado outros aspectos da sua biografia, a Madre Triviño empreendeu traçar-lhe a biografia, especialmente, como bem se percebe para uma clarissa dos seus dias, a biografia interior. A mais importante, seguramente, mas também a mais difícil, porque aqui tudo – ou quase tudo – depende de documentos interiores, entendamos, dos documentos que, pessoalmente escritos ou ditados, ela nos deixou – quer dizer, a sua obra literária – e dos que sobre ela brotaram desde o interior do seu mosteiro. E ter quase sempre conseguido perceber e fazer perceber os diferentes planos dessa «interioridade» – desde a história interna do mosteiro em tempos de Juana Vázquez até à história dos modos de expressar toda uma espiritualidade que a foi envolvendo desde, muito especialmente, a entrada (nem sempre estimada e pacífica) de Soror Juana na comunidade – foi uma façanha e daí resultou uma obra que se lê, para empregar uma certa expressão do apresentador Fr. Victorino Terradillos, sem «perder uma letra».

Uma obra de pura história? Evidentemente, como se poderá deduzir do que fica insinuado, não foi esse o fito primeiro de Maria Victoria Triviño, pois imediatamente nos apercebemos que pretendeu fazer a história de uma «experiência» de Deus – e dos modos como ela se foi realizando através de Soror Juana e transmitindo aos seus contemporâneos – que fosse também ou pudesse ser lida também como uma obra de espiritualidade. Algumas páginas vão nesse preciso sentido (conf., por ex. 48). E mais: que essa espiritualidade, perfilada em experiências «positivamente» documentadas, possa alicerçar as possibilidades de renováveis experiências. Para as mulheres de hoje. Um fito, que como um discreto fio de água, vai serpenteando ao longo do livro (conf. 15, 119, 125...) e a que, por vezes, um tema actualíssimo como o de Deus como mãe (176) poderia conferir maior relevo.

Com base nessa documentação – especialmente em *Vida y fin de la bienaventurada Virgen Sancta Juana de la Cruz...*, a biografia devida a Soror Maria Evangelista, sua companheira e secretária, e em *Libro del Conorte* que guarda muitos dos sermões que «pregou» e em *Libro de los Aparecimientos de Nuestra Señora Sancta Maria...*, e em comentários que tais obras mereceram nos séculos XVII, e nos testemunhos dos dois processos canónicos com vista à sua beatificação – Madre Triviño apresenta Juana Vázquez..., Sor Juana de la Cruz..., a Trombeta de Deus..., e a Viola de Deus..., isto é, as facetas principais de uma biografia que começa numa rapariguinha vidente «en sueños» (9) que, mais tarde (13/14 anos), passa a sagaz administradora dos abastados «bienes de este mundo» de um seu tio (21-22) e termina como profeta, passando pela beata, pela clarissa, pela abadessa, pela perseguida por uma parte da sua comunidade, pela pregadora desde dentro do mosteiro, mas ouvida pela comunidade que o circunda e ocorre à sua palavra..., pela visitada por Carlos V..., pelo *Gran Capitán*..., pelo Cardeal Cisneros, seu protector como protector foi de outras videntes dos seus dias e de outras que fez continuar a viver através da edição das suas obras (Ángela de Foligno..., Catarina de Siena..., Matilde de Haccborn...) – aspectos bem conhecidos da biografia e bibliografia cisneriana – e consagrador da sua palavra apostólica ao propô-la como pároco no «espiritual» de Cubas.

Antes de precisar alguns aspectos da obra de Maria Victoria Triviño, será preciso prevenir sobre um enorme acerto metodológico de que lançou mão e soube praticar com mestria: os silêncios – tão enervantes, por vezes – da documentação sobre alguns aspectos da biografia ou da obra de Soror Juana de que gostaríamos de saber algo mais, não são preenchidos com os lugares comuns que, geralmente, fornece a retórica hagiográfica – ou com as suas devotas glosas –, mas, sim, com a análise do contexto cultural donde brotam esses mesmos silêncios, um pouco na esteira do que praticou F. Cardini na sua apaixonante biografia de S. Francisco. E é deste acerto que se desprende essa Soror Juana que vemos fiar..., tecer..., cozinhar..., governar..., pregar..., entrar em êxtase..., profetizar..., ainda que, a este respeito, poderíamos desajar que tivesse sido levado um pouco mais longe essa contextualização cultural. Por exemplo: ainda que, pessoalmente, tenhamos algumas dúvidas sobre o enfileirar Soror Juana nos chamados, com grande acerto, «recogidos». seria, de todos os modos, importante tentar aprofundar um pouco mais esse entorno de franciscanos observantes de superiores e confessores de que se viu rodeada (48)... Apesar de tudo, os «recogidos», tal como os alumbrados seus parentes – os destes anos, não os dos tempos de Santa

Teresa... –, não foram muito dados a fenómenos visionários... E embora os «recogidos» possam reclamar-se de tradições bem medievais – de um S. Bernardo, por exemplo –, não parece que toda essa presença visível dos anjos ..., de Santa Maria..., de Cristo... brote do «recogimiento». E se, por circunstâncias particulares de grupo, efectivamente, brota, seria, então, necessário tê-lo assinalado com mais precisão de matizes. E neste campo de tradições e influências que ressoam na obra de Soror Juana de la Cruz poderia perguntar-se, a propósito do papel fundamental que os anjos desempenham na sua biografia e na sua obra, mais do que ao Pseudo-Dionísio, o que directa ou indirectamente (indirectamente, com muito mais probabilidade, através dos franciscanos da sua roda) poderá dever ao franciscano Francisco Eximenis (*De natura angelica, Libro de los Santos Angeles*, Burgos, 1490)... Conviria não esquecer que os anjos, de que eram tão devotas místicas como Santa Gertrudes, conheceram, desde os meados do século XV – veja-se o testemunho de Pedro de Portugal, o desditoso rei intruso de Aragão –, uma renovada devoção, devoção essa que Leão X consagrará em 1518... Na Península Ibérica, Manuel I de Portugal poderia ser outro bom exemplo... E acabarão por ganhar, lá para os fins do século e começos do seguinte, novos contornos na espiritualidade de uma D. Antónia Jacinta de Navarra y de la Cueva y da agostinha Madre Mariana de S. José... E ainda que não possa discutir-se a filiação de Juana de la Cruz em algumas correntes da mística feminina medieval – as Gertrudes..., as Matiídes..., uma Hildgarda..., uma Ângela..., uma Beatriz..., e até uma Margarida Porete... –, como lembra, com sumo acerto, María Victória Triviño, haverá sempre que reparar que a linguagem da santa Juana deve, apesar de tudo, relativamente pouco a tradições de alta comparatística e alta alegoria baseada em pedrarias e ouros de que algumas das citadas usaram abundantemente como se escrevessem diante de iluminuras... O que, neste domínio, torna Juana «maestra genial», como pode ver-se através de alguns exemplos de textos citados e expressamente assinala Madre Triviño (124), é a sua alta capacidade de, através dos mesmos processos retóricos, espiritualizar o quotidiano, o que pode ir do simples lavar de roupa até às festas de touros e de cavalos... Mas influências podem nem sempre dizer respeito a linguagem e doutrinas..., mas também a gestos... Em tudo e em todos, mesmo nos santos, há sempre que contar com um certo mimetismo – a *imitatio* de Cristo..., de S. Francisco... de Santa Teresa... – também passa ou pode passar por aqui... E a santa Juana talvez se lembrasse do seu S. Francisco quando, com uma linguagem que nos remete para as legendas franciscanas, recomendava que «esto [socorrer..., levar algo do peso que eles levam] no solamente lo habemos de hacer com nuestros prójimos que son criaturas razonables, e creadas a la imagen de Dios, mas aún com las bestias, e alimañas es razón, que cuando las viéremos las debemos ayudar e descargar, e cuando las viéremos caídas, las debemos ir a levantar...» (67). O mesmo, independentemente de prescrições médicas desses dias a que naturalmente alude Madre Triviño (68), se poderia sugerir sobre o lamber das chagas dos enfermos, gesto que nos recorda imediatamente S. Francisco. Que santa Juana tentou, alguma vez, imitar à letra o que lia sobre o santo de Assis, as suas biógrafas – a antiga e a que estamos a seguir (53) – documentam-no.

E estas alusões remetem-nos para a leitora que foi e a que alude várias vezes María Victoria Triviño. Que leu ou ouviu ler algumas obras, como dissemos, não podemos discuti-lo. De uma, como recorda a autora de *Mujer, Predicadora y Párroco...* (53), temos a certeza: *O Floreto de Sant Francisco* (Sevilla, 1492), essa antologia de fontes franciscanas de que temos actualmente duas importantes edições... De alguma, como o *Flos Sanctorum* que o anjo lhe recomenda para, juntamente com outras «lecturas devotas», aconselhar às irmãs (192), podemos admirar-nos... Este anjo deveria ser um sábio, ainda que um tanto manco em latim... Com efeito, sabe que a *Legenda Aurea* – deverá ser a esta que por esses dias se referia – era um *flos sanctorum*..., ainda que não soubesse que se escreve *flos* e não *flors*... Mas deverá ser uma pequeníssima gralha de quem foi transcrevendo o *Conorte* lá pelos anos 1509-1515... Estas duas obras leu-as Soror Juana... De todas as outras que refere Madre Triviño – se mal não lemos – gostaríamos de melhores provas, porque o facto de o cardeal Cisneros ser um grande protector de Soror Juana e do seu mosteiro, daqui não se segue obrigatoriamente que todas as obras que mandou publicar ou por que se interessou tenham entrado no mosteiro ou que, tendo entrado, tenham sido lidas... (52) Temos, por isso, algumas dúvidas que «en la biblioteca del convento de Santa María de la Cruz [estivesse] necesariamente

toda la literatura devota editada y divulgada por el cardenal franciscano Francisco Ximénez de Cisneros, máxime perteneciendo a su diócesis» (51)... O provável, muitas vezes, não passou do que o que poderia ou deveria ter sido... E por essas datas, as bibliotecas dos franciscanos observantes não iam ainda – e não sabemos se, exceções à parte, alguma vez foram – nesse sentido de tudo possuir e de tudo ler... Mas seria muito importante que Maria Victoria Triviño pudesse, algum dia, com o seu saber e paciência, reconstituir as leituras seguras que fez Soror Juana... Como terá lido Matilde de Magdburgo (52)?

A estas impertinências, perdoará Maria Victoria Triviño que junte mais duas: na apresentação dos textos mais ou menos longos que vai citando – e há que agradecer que tenha citado tantos –, teria sido preferível utilizar sempre o itálico, pois era um serviço à atenção do leitor. E dentro destes teria sido aconselhável que as explicações que foi conveniente introduzir-lhes viessem entre [ ] em outro tipo de letra (conf., por ex. plo 64)... Aspectos puramente formais, mas que tornariam a leitura um pouco mais fácil... A segunda impertinência desta série é a falta de um índice onomástico e até de lugares das obras de santa Juana citadas, instrumento que em muito facilitaria a consulta da obra.

José Adriano de Freitas Carvalho

Manuel Ambrosio SÁNCHEZ, *Un sermonario castellano medieval. El Ms. 1854 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, Salamanca, Universidad, 1999, 2 vols., 881 pp.

Los que nos dedicamos al estudio de la espiritualidad en la Península Ibérica estamos de enhorabuena gracias a la reciente publicación de este libro, que viene a enriquecer la aún escasa tradición de los estudios sobre la predicación castellana medieval. Desde los trabajos pioneros de Francisco Rico (*Predicación y literatura en la España medieval*, Cádiz, 1977), Alan Deyermond (*The Sermon and its Uses in Medieval Castilian Literature*, in *La Corónica*, 8, 1997–1980) y Pedro M. Cátedra (*Dos estudios sobre el sermón en la España medieval*, Barcelona, 1981), las aportaciones bibliográficas se han centrado más en el análisis de aspectos concretos, sin duda útiles para la elaboración de una historia de la predicación española durante la Edad Media (tarca que ya ha sido acometida por el autor cuya obra reseñamos), que de la edición de los sermones, limitada casi exclusivamente a las piezas atribuidas a Pedro Marín, las de San Vicente Ferrer (Pedro M. Cátedra, Salamanca, 1990 y 1994) y a las contenidas en un manuscrito navarro del siglo XV (Fernando González Ollé, Kassel, 1995), a las que se suma ahora la colección editada por el profesor Manuel Ambrosio Sánchez.

El libro se estructura en dos grandes bloques: el estudio y la edición del manuscrito. En el primero de ellos se integran diversos capítulos en los que se tratan cuestiones de carácter fundamentalmente descriptivo, tales como la historia y la propia materialidad del códice, la autoría y los asuntos relacionados con el copista, el probable origen dominico, los destinatarios y la datación de los textos que integran el *corpus* (capítulo I, pp. 19–57); también se aborda el estudio de los mecanismos de composición de los sermones (capítulo II, pp. 59–127), de la lengua (capítulo III, pp. 129–136), de los contenidos (capítulo IV, pp. 137–156); y, por último, se ofrece un análisis de las piezas más representativas de la colección (capítulo V, pp. 157–218).

El autor sigue los avatares del manuscrito desde su antigua ubicación en el Colegio de San Bartolomé (Salamanca) hasta la llegada a la Biblioteca de Palacio (Madrid), de donde pasó a su actual emplazamiento, otra vez en Salamanca. Ofrece después una completísima descripción del códice, a partir de la que extrae importantes conclusiones, de entre las que destaca la existencia en el manuscrito de dos colecciones diferentes, aunque unidas con la intención «de facilitar o conservar un corpus completo de ocasiones predicables (*de tempore, de diversis, de comune sanctorum*), intención que confiere cierta unidad al conjunto» (p. 31).

Pese a esta diversa procedencia de los textos y a la falta absoluta de noticias sobre la autoría o redacción de los mismos (asunto sobre el que el autor se extiende en las pp. 36–40), parece evidente que la compilación se elabora con «la voluntad decidida por parte de un *compilador* de

presentar un repertorio de sermones a un predicador que habría de utilizarlos, puesto que, bien por falta de tiempo, bien por escasez de conocimientos (y, seguramente por las dos cosas a la vez) este último carecía de la competencia necesaria para elaborar los suyos propios» (pág. 37); con lo que el repertorio resulta ser en realidad un manual de sermones, muy probablemente escrito por un clérigo, para uso de predicadores. En el resultado final se observan tanto los errores del redactor, que en ocasiones yerra al citar de memoria, como del copista, que introduce lecturas erróneas a partir de la copia que le sirve de modelo (pp. 40-42).

Por lo que se refiere al origen de todo el sermulario, el profesor Sánchez niega la posibilidad de adscribirlo a una orden o estamento religioso concreto, aunque sí pone de manifiesto la relación con las órdenes mendicantes (y en concreto con la de los dominicos) de los cuarenta y cinco sermones del año litúrgico que integran la primera sección de una de las colecciones, mientras que los trece que componen la segunda son de procedencia diversa. En todo caso, e independientemente del origen, el investigador demuestra que la compilación bien pudo ser utilizada tanto por mendicantes como por clérigos seculares, de igual modo que los sermones no parecen dirigidos a un público determinado, sino a un auditorio vasto en el que tendrían cabida todos los grupos sociales, hechos ambos que no resultan extraños si atendemos a la condición de manual para predicadores de este repertorio (pp. 42-48).

A través del detallado estudio de la lengua (en el que incluye el análisis de la fonología, la morfología, la sintaxis y el léxico) sabemos que la primera de las colecciones recogidas en el manuscrito debe datarse en una fecha anterior a 1400, mientras que la segunda se sitúa en las primeras décadas del siglo XV; también del estudio lingüístico se extrae la conclusión de que los cinco sermones que conforman la segunda colección presentan características occidentales que bien pudieran indicar un origen portugués del copista o, incluso, la posibilidad de que nos hallemos ante la traducción de textos portugueses en los que se han deslizado rasgos propios de la lengua original (pp. 50-57).

El segundo capítulo del libro es particularmente interesante, por cuanto que el autor pasa extensa revista a los diferentes mecanismos de composición de un sermón, al tiempo que realiza un minucioso análisis de la manera en que se utilizan en la elaboración de los que se incluyen en el códice salmantino. El estudio abarca tanto el examen de los diversos materiales con los que se constituye el texto y las fuentes de donde se extraen (*exempla, similitudines, auctoritates* bíblicas y patristicas, proverbios y refranes; concordancias, florilegios, *distinctiones*...), como el del engranaje estructural de la pieza entera, por lo general construido de acuerdo con los dictados de las *artes praedicandi* o, más frecuentemente, con el auxilio de otros instrumentos que facilitaban la labor compositiva, entre ellos las ya citadas *distinctiones* y las colecciones de sermones más o menos elaborados (desde simples *reportationes* hasta conjuntos de textos ya terminados que servían de modelo para la creación de nuevas piezas). En definitiva, esta parte del libro resulta de una gran utilidad, no solo para el conocimiento de los sermones de este códice en concreto, sino también como un ejemplo del modo en que debería afrontarse el estudio de otras piezas semejantes.

Los dos capítulos siguientes se centran en cuestiones de estilo y de contenido. Por una parte, se analiza la utilización de los recursos lingüísticos, entre los que destacan el predominio de la tercera persona, la preferencia por el uso del presente o la integración de registros populares; características que, dado el carácter utilitario del códice, podían ser modificadas en las sucesivas actualizaciones del sermón (capítulo III). Por otro lado, se ofrece un estudio de los temas más frecuentes en el sermulario (entre los que destaca el de la penitencia), cuyo tratamiento «depende mucho más de circunstancias como la festividad del día o el azar en la elección de las fuentes, que de la voluntad de ceñirse a un programa catequético o evangélico», por lo que la abstracción se manifiesta como principal característica, algo común, por otra parte, en toda la predicación castellana medieval (pág. 139). Esta tendencia a huir de lo práctico no impide, sin embargo, que el sermón se convierta en ocasiones en un valioso documento a la hora de reconstruir el marco social, cultural y económico de la sociedad en que se difundió; aunque en el caso de las piezas contenidas en este códice, y tal vez de nuevo por su condición de manual, las referencias a la vida de la época parecen remitir en la mayoría de los casos (aunque no siempre) a fuentes escritas más que a la realidad.

El último capítulo de esta primera parte está compuesto por el análisis de las piezas más significativas del *corpus*; aquí se ponen de manifiesto las peculiaridades específicas de cada una de ellas, se ofrecen datos importantes en torno a su estructura y temática, y muchas veces se contextualizan en el marco espiritual y aun literario de la España medieval.

El segundo bloque en que se divide el libro está dedicado a la edición de los sermones transmitidos en el códice. El autor se muestra bastante conservador en los criterios utilizados, aunque prescinde de todas las características gráficas del manuscrito que no revelan interés fonético alguno (tales como el uso de la *s* larga, tildes ociosas, duplicaciones innecesarias de consonantes o uso antiguo de las grafías *i, j, y, u, v*), con lo cual se facilita la tarea al lector moderno sin perjudicar en nada el carácter original de los textos. De acuerdo con esta intención de facilitar la lectura, las diferentes partes de la pieza se distinguen en la edición mediante el uso de espaciamientos e interlineados, que marcan de forma clara la compleja estructura de los sermones. El texto se acompaña, además, con la anotación de las fuentes a pie de página y con las notas críticas al final de cada una de las piezas.

Tras la edición, el autor ofrece, en apéndice, la carta que se encuaderna por error en el cuerpo de la colección («una petición de revocamiento de la sentencia de excomunión en que incurrió una pareja por haber tenido relaciones sexuales sin la velación», p. 777) y el texto latino que se transcribe en el verso del folio 209 («parabola de invitatis ad nuptias», p. 778) que, aunque curiosos, son ajenos al contenido del códice (especialmente la carta). Más interesante resulta el Glosario (779-793), la bibliografía (795-816) y, sobre todo, la serie de índices que el autor incluye al final de la obra: bíblico (pp. 817-833), con la finalidad de ayudar en «la reconstrucción de la versión bíblica sobre la que trabajaba el autor, así como la que resulta de la traducción al castellano de las distintas pericopas»; de autoridades no bíblicas (pp. 835-837); de interpretaciones de nombres bíblicos (p. 839); de concordancias y *distinctiones* (pp. 841-849); de *similitudines* (pp. 851-866); y, finalmente, de *exempla* (pp. 867-870).

En suma, el trabajo de Manuel Ambrosio Sánchez no solo enriquece el repertorio de sermones hasta hoy publicados, dando a conocer este interesantísimo sermonario en una edición que se puede calificar de impecable, sino que además el minucioso análisis y la exposición clara de las cuestiones previas extiende su interés más allá del estudio de este códice, dibujándose en muchas ocasiones como modelo a seguir en trabajos futuros. Las únicas objeciones que tal vez haya que hacer se refieren a cuestiones puramente tipográficas que afean la presentación, como el uso innecesario de la negrita para marcar la foliación del manuscrito en el cuerpo de la edición, o descuidos como el de la página 119, en la que aparecen solamente dos palabras y una nota al pie, creando un enorme blanco que ocupa prácticamente la página entera, algo que podría haberse subsanado en el proceso de maquetación; cuestiones, en fin, totalmente ajenas a la impresionante labor de Manuel Ambrosio Sánchez, y que tal vez respondan solamente a los gustos particulares de quien escribe estas páginas.

María Isabel Toro Pascua

Paola GUERRINI, *Propaganda politica e profezie figurate nel tardo Medioevo*. Napoli, Liguore Editore, 1997, 272 pp.

No espólio extenso e complexo dos livros da Baixa Idade Média, Paola Guerrini – historiadora da arte italiana de Quatrocentos e Quinhentos, especialista na abordagem das técnicas ilustrativas e dos aspectos estilísticos e iconográficos de manuscritos e textos dados à estampa entre os séculos XI e XVI – ocupa-se, nesta obra, de, como designa, «profezie figurate», isto é, textos proféticos complementados e indissociáveis de determinadas realizações iconográficas.

O prefácio do Professor R. Rusconi – que de uma forma sucinta e precisa contextualiza o objecto que P. Guerrini se propõe tratar, fazendo alusão à génese e as circunstâncias de aproveitamento propagandístico do género literário profético, com relevo para esta vertente figurada –, enriquece particularmente a obra.

As características do género – o carácter obscuro e enigmático das predições; a leitura, apropriação e manipulações que sofrem; a facilidade com que se adaptam a novos acontecimentos e circunstâncias possibilitando-lhe uma impressionante vitalidade – são aspectos anteriormente analisados por estudiosos da literatura profética como Majorite Reeves, Robert Lerner, Bernard Mc Ginn, Roberto Rusconi, Colette Beaune ... que evidenciaram isso cabalmente...

A Paola Guerrini, tendo em conta este pressuposto, interessam as facetas técnico-estilísticas da iconografia profética: analisando pormenorizadamente algumas obras, e, em alguns casos, confrontando, as várias edições e publicações, procura precisar as técnicas de produção, o tipo de letra, as cores predominantes, a disposição do texto, as imagens recorrentes, a simbologia de alguns gestos habituais, para daí depreender as motivações ideológicas que justificaram a múltipla difusão e utilização de algumas figuras – como a do Anti-Cristo, por exemplo, que impera no imaginário colectivo da Baixa Idade Média assumindo a forma de «Bestia terribilis»...

O objecto desta análise minuciosa vão ser as ilustrações de quatro obras laboradas entre 1280-1471: os *Vaticinia de summis pontificis*; o *Libellus* de Telésforo de Cosenza – obras que tiveram uma vasta publicação –; o *De magno schismate* de António Baldana – provavelmente concluída na segunda metade de 1419 e dedicada a Martinho V – de que, até hoje, só se conhece um exemplar que está no códice 1194 da Biblioteca Palatina de Parma; e os *Vaticinia* presentes no manuscrito «Angelicano» – assim designado por estar na Biblioteca Angelicana, em Roma, Ms. 1146 –, e no códice «Chigiano A. V. 152», da Biblioteca Apostólica Vaticana – dois panfletos, os únicos conhecidos, contra o Pontífice Paulo II.

Os *Vaticinia de summis pontificis* é vista como o protótipo do género profético ilustrado (p. 7). Em quase todos os manuscritos estudados os *Vaticinia* possuem trinta profecias que resultam da fusão de duas séries de 15, e que, elaboradas na segunda metade do século XIII e na primeira do século XIV, se difundiram sobretudo em ambiente de espiritualidade franciscana. Só durante o século XVI foram publicadas, em Itália, dez edições (p. 14) – um autêntico *best-seller* –, sendo cinco delas feitas em Veneza – o maior centro de difusão de estampas proféticas. Este copiosa publicação justifica-se pela crise religiosa e política daqueles anos, que fez emergir duas ideias da tradição joaquimita: a espera do «milenio felice», e a esperança de uma intervenção divina que abreviasse o tempo futuro de sofrimento provocada pelo Anticristo (pág. 14). O maior vigor verifica-se, principalmente, no último decénio com a redacção de novos manuscritos, e a atribuição de novos nomes de Pontífices, à série de 30 profecias.

É clara a analogia – e por essa razão – em muitos manuscritos, aparecem copiados conjuntamente – entre os *Vaticinia de summis pontificis* e o *Libellus* escrito na última década do séc XIV (1390-1400) e tradicionalmente atribuído a Telésforo de Cosenza, que ainda teve maior fortuna editorial: conhecem-se cerca de 50 exemplares em bibliotecas de todo o mundo, dos quais faz parte o Ms. 834 da Biblioteca Municipal do Porto.

Com certeza que o ambiente cultural português não ficou imune a esta torrente profética, principalmente quando esta fase de fulgor coincide com uma época dramática para Portugal. Principalmente a partir das últimas décadas do século XVI – em 1580 vê-se desprovido do seu rei e da sua independência – Portugal tornou-se um zeloso sugador deste sentimento que assume uma «fisionomia particular». D. João de Castro – neto do famoso Vice-Rei da Índia –, o primeiro e maior responsável pela congeminção e divulgação do mito sebastianista, viajou, envolvido na causa de D. António, Prior do Crato, por Inglaterra, Veneza, Florença e França – recorde-se que escreveu toda a sua obra em Paris –, grandes centros criadores dessa bibliografia, contactou e teve como fonte dos seus tratados os principais esteios da literatura profética. Num tratado de profecias escrito em Paris em 1604 – intitulado *A Aurora* –, uma fonte privilegiada é precisamente a obra de Telésforo – de que refere, pelo menos, duas impressões (1508 e 1516) – abundantemente citada e comentada, claro está, como vaticínio das tribulações e do futuro imperial do desaparecido rei D. Sebastião...

Por serem constituídas por imagens, e pelo seu carácter enigmático e obscuro, as quatro obras em questão, apesar de diferentes, são susceptíveis de uma análise conjunta.

Trata-se de exemplares únicos de «pittura política» (pág. 6), em que a íntima relação entre o texto e as ilustrações tem um papel fundamental, clarificando, persuadindo, e possibilitando

uma rápida difusão dos conteúdos. Por vezes as imagens são uma transcrição visível da história, como que ganham autonomia, veiculando, por si, determinados conteúdos.

O valor das ilustrações, mais do que do aspecto estilístico, advém da originalidade da invenção iconográfica. A análise das técnicas de produção prova que as primeiras foram feitas de uma forma lesta e poupada, usando a aguarela – aspectos que não lhe tiravam eficácia comunicativa – e, progressivamente, foram sendo laboradas com mais cuidado e com cores mais persistentes... Só numa segunda fase, portanto, atenuada a função propagandística, é que os manuscritos foram elegantemente decorados por artistas contemporâneos ( p. 86) por serem destinados a um público bibliófilo.

Fica atestada a enorme capacidade que estas obras demonstravam para suportarem diversos sentidos e interpretações – não só pela linguagem enigmática e obscura, como pelas imagens que recorrem a uma simbologia essencialmente teriomorfa: representações de águias, ursos, dragões, leões, quadrúpedes com rosto humano... ( p.85). Esta iconografia particular era compreensível por um público restrito que partilhava determinados códigos interpretativos.

As imagens vão-se modificando: eliminam-se, por exemplo, animais alegóricos muito comuns em obras medievais, por representações mais concretas. Esta inovação sofrida – de tal forma que, às vezes, os manuscritos, pouco terão a ver com os textos originais – é um sintoma da evolução da religiosidade e da mentalidade colectivas. No entanto, apesar desta permanente mutação do conteúdo – no fundo o garante da sua actualização –, continuam a ser verdadeiros instrumentos de propaganda política ( p. 23; 36).

Há temas e imagens que se transferiram de um códice para outro, tornando-se instrumentos recorrentes de polémica: surgiram em ambientes clericais, passaram, noutras circunstâncias, a exprimir opções políticas, e voltaram a ser utilizados em outras esferas – num meio curial, por exemplo.

Gostariamos ainda de relevar a importância dos apêndices (pág. 87- 117) – no primeiro descrevem-se fisicamente os manuscritos, e no segundo faz-se uma transcrição e respectiva tradução do texto do Ms Angelicano 1146 – e das «Tavole» ( pág. 119-248), ou seja, a reprodução das gravuras que foram objecto de análise, que vêm acrescentar perceptibilidade e funcionalidade à obra.

Pelas capacidades multi-disciplinares que exige, pelo tecnicismo, rigor e profundidade na abordagem, pensamos que *Propaganda política e profezie figurate nel tardo Medioevo* é um relevante contributo para a clarificação da versatilidade do texto profético e da importância desta vertente ilustrada, essencial na sua veiculação.

J. C. G. Serafim

*Catálogo de los pliegos sueltos poéticos de la Biblioteca Nacional [Siglo XVII]*, dir. M<sup>a</sup> Cruz GARCÍA DE ENTERRÍA & Julián MARTÍN ABAD, Madrid: Biblioteca Nacional-Universidad de Alcalá de Henares, 1998, 883 pp.

Esperado con ansia desde hace años, el *Catálogo de los pliegos sueltos poéticos de la Biblioteca Nacional* del siglo XVII viene a cubrir una de las muchas lagunas que todavía son patentes en gran parte de nuestros repertorios tipobibliográficos: el compendio de esos efímeros textos de endeble materialidad que han pasado inadvertidos durante años por gran parte de la crítica. Mucha de nuestra literatura popular ha sido difundida a través de estos pliegos de cordel de no más de 32 páginas – 16 hojas –, y son innumerables los escritores de renombre que se han aprovechado de ellos para difundir sus poemas. El proyecto que ahora ve luz, surge como «fruto de un Convenio de Cooperación entre la Biblioteca Nacional y el Proyecto PB91-0162 de la DGICYT radicado en el Departamento de Filología de la Universidad de Alcalá de Henares», según aclara al inicio del prólogo uno de sus directores, la Doctora M<sup>a</sup> Cruz García de Enterría, a quien debemos importantísimas aportaciones en torno a la poesía de cordel. Se ha realizado teniendo en cuenta varias colecciones conservadas en la Biblioteca Nacional de Madrid, como la de Raros, Varios

Especiales, Varios Caja y Manuscritos, lo que ha dificultado y alargado considerablemente la catalogación. A ello hay que sumar los problemas que presentan gran parte de estos impresos, carentes de indicaciones tipográficas, que ha obligado en algunos casos a intentar datarlos a partir de cualquier indicación interna.

En total se ponen a disposición del usuario un total de 1183 pliegos de fechas comprendidas entre 1600 y 1700, de temática muy variada, y con composiciones no sólo en castellano, sino que se incluyen también pliegos con poemas catalanes, portugueses y latinos, esencialmente. Junto a una detallada descripción en la que se incluyen las referencias bibliográficas pertinentes, se ofrece, lo que es de agradecer, una reproducción de la portada, que siempre resulta útil para el investigador, sobre todo teniendo en cuenta la abundancia de reediciones e impresiones contrahechas de pliegos que pulularon durante esta época. Cierra el grueso volumen unos completos índices de títulos, onomástico, de autores, de impresores, editores y libreros, geográfico-cronológico y de primeros versos. Todo ello presentado en un cuidadísimo volumen algo menor que un A-4.

Ahora toca a los investigadores sacar partido, por otra parte más que seguro, de este nuevo catálogo, en el que encontramos algunos textos de gran rareza y singularidad, en algunos casos debidos al recelo de la Inquisición como la *Exposición de los siete Psalmos Penitenciales* de fray Hernando de Jesús (O. de M.), números 491 y 1159. Múltiples romances, relaciones varias de sucesos y fiestas, epitalamios, elegías, epitafios, testamentos poéticos, confesiones de fe, padrenuestros glosados, infinidad de textos dedicados al debate sobre la Concepción sin mácula de María que se imprimieron a miles en Andalucía durante el Seiscientos, son algunos de los muchos temas que podemos espigar en estas páginas. Temas de los que ciertamente podríamos extraer certeras conclusiones en torno a la cultura dirigista del barroco: la legitimización del poder a través de la profusión de pliegos dedicados a entradas, fiestas, natalicios, epitalamios y epitafios reales; el gusto por lo maravilloso y extraordinario; la *devotio* popular; la difusión del romancero, etc.

Sea bienvenida, por lo tanto, esta nueva obra que prosigue la senda iniciada hace años por algunos emblemáticos filólogos, como don Antonio Rodríguez Moñino, quien en el albor de los setenta sacaba a luz pública su *Diccionario de pliegos sueltos poéticos [siglo XVI]*, fuente de la que han bebido, y siguen bebiendo, infinidad de investigadores.

Jacobo Sanz Hermida

AA.VV., *Actas do Simpósio internacional Struggle for Synthesis - A Obra de Arte Total nos Séculos XVII e XVIII*, Lisboa, edição do Instituto Português do Património Arquitectónico (IPPAR), 1999, I vol. 315 pp., II vol. 575 pp.

Volvidos perto de quatro anos sobre a realização do Simpósio Internacional sobre a *Obra de Arte Total nos séculos XVII e XVIII*, efectuado, em Braga, entre os dias 11 e 14 de Julho de 1996, apareceram à luz pública, em Dezembro de 1999, os dois volumes das Actas, editadas com a chancela do Instituto Português do Património Arquitectónico, com uma tiragem de três mil exemplares, um número que revela, claramente, a intenção de atingir outros destinatários para além do panorama nacional.

A temática genérica da Arte na época do Barroco remete-nos, obrigatoriamente, para outros dois colóquios que, ainda hoje, marcam a historiografia da Arte em Portugal. Referimo-nos ao Congresso de *A Arte em Portugal no séc. XVIII - De Homenagem a André Soares -*, realizado em Braga, de 6 a 11 de Abril de 1973 e ao *I Congresso Internacional do Barroco*, efectuado, quase vinte anos depois, entre os dias 2 e 6 de Outubro de 1991, na cidade do Porto.

Na "Apresentação" das Actas, assinada pelo Comissário Científico do Simpósio, alude-se à génese, à temática do colóquio e aponta-se o objectivo central que incidia sobre o estudo da "Obra de Arte Total" durante a época barroca. Define-se, de forma sucinta, este conceito e assinalam-se as quatro secções temáticas: 1 - conceitos, métodos, problemas; 2 - espaços sagrados; 3 - espaços profanos; 4 - espaços abertos, arte efémera. Seguidamente, faz-se o cômputo das comunicações e indica-se a proporcionalidade dos temas por secções e a respectiva distribuição geográfica das



comunicações. Omite-se, porém, um dado importante, que se prende com a nacionalidade dos intervenientes. Num Simpósio, organizado e subsidiado, na realização e publicação das Actas, pelo Instituto Português do Património Arquitectónico, da tutela do Ministério da Cultura, surpreendemos o desequilíbrio na participação de 14 autores nacionais para 38 estrangeiros, com relevo para 26 representantes de língua inglesa. Para cúmulo, um autor português teve o atrevimento de publicar a sua comunicação, em inglês, repito, numa obra paga com dinheiro de um organismo oficial.

Em relação às comunicações, é notória a ausência de trabalhos de professores de História da Arte das Universidades de Lisboa, Coimbra, Porto e Évora, responsáveis pelos estudos, de maior envergadura, publicados, na área do Barroco, em Portugal, nos últimos anos.

Quanto à temática, são por de mais evidentes as lacunas de estudos sobre a talha que, para além de representar a maior expressão artística barroca em Portugal, constitui, na sua essência, um exemplo paradigmático da aplicação da "Obra de Arte Total", pela própria estrutura arquitectónica que serve de suporte e enquadramento à escultura e à pintura.

Pelas palavras da "Apresentação" do Comissário Científico do Simpósio, pela leitura dos textos das comunicações, depreende-se que os participantes não só não conseguiram uma unidade conceptual sobre o tema central do colóquio, como não souberam demonstrar, na prática, as vantagens da abordagem artística que o Simpósio se propôs como principal objectivo. Numa primeira leitura, fica-se com a ideia de que, exceptuando os artigos que abordaram expressamente o conceito e tentaram explicar o sentido da "Obra de Arte Total", a maior parte dos textos dedicaram-se a estudar, por separado, obras pontuais, aplicando uma metodologia de análise formal ou iconográfica, sem se perceber o sentido unitário da obra analisada, limitado a uma breve alusão na introdução, na conclusão ou numa simples nota de rodapé.

Na impossibilidade de comentar todos os textos, sejam-nos permitidas algumas observações ao artigo de Luis de Moura Sobral. O autor inicia o "resumo" da comunicação com estas palavras: *Nos anos 60 do séc. XVII verifica-se (ou acentua-se) em Portugal uma tendência para a concepção globalizante do espaço eclesialístico, concepção essa directamente relacionada com a função retórica, típica do período pós-tridentino, da arte em geral e das imagens em particular.* É difícil compreender como, num colóquio internacional, com a responsabilidade de Comissário Científico, se utilize uma linguagem tão gasta, arcaica e ultrapassada. Depois de uma introdução, em que o autor explica o conceito de "bel composto", a partir de uma frase sobre Bernini, passa à explicitação de quatro exemplos da Arte Portuguesa. Para corroborar o seu pensamento, serve-se de excertos da *Carta Pastoral* de D. Fernando Correa de la Cerda, Bispo do Porto, escrita por ocasião da dedicação da igreja de S. Nicolau, da cidade invicta. Textos, em nossa opinião, interpretados de forma menos correcta, esquecendo-se, talvez, de que, a obra do Bispo portuense, fortemente vinculada no *Prochiron, vulgo Rationale divinatorum officiorum* de G. Durando, procura evidenciar o carácter pastoral e simbólico de templo religioso. Por outro lado, a análise que faz da "Capela da Doutrina", da igreja de S. Roque, enferma de um erro, sobre o qual constrói toda a teoria iconográfica. É que "o livro" que aparece, várias vezes, representado não é uma referência directa aos "Exercícios Espirituais" de Santo Inácio, mas uma simples cartilha aberta, rodeada por uma coroa de contos, o símbolo iconográfico da "Congregação de N.ª S.ª da Doutrina", onde estavam inscritos os "oficiais mecânicos", que não tinham preparação para assimilar o texto dos "Exercícios Espirituais", precisando, sim, ser doutrinados pela *Cartilha da Doutrina Cristã* do P.º Ignacio Martins. Em nosso entender, a análise iconográfica de uma "Obra de Arte Total" deve abranger a totalidade dos signos iconográficos. Então porque se limita a análise da "Capela da Doutrina" da Igreja de S. Roque às telas de Bento Coelho e se prescinde das imagens do retábulo, das duas imagens que faltam nos nichos do sacrário, da porta do sacrário, dos relicários, das legendas colocadas nos muros laterais, da ornamentação floral dos embrechados marmóreos?

Em relação à temática geral do Simpósio, nenhum historiador da arte duvida da importância da "Obra de Arte Total", cujo estudo, neste colóquio, incidiu sobre o período barroco. Contudo, não concordamos com a afirmação de Filippo Baldinucci ao declarar que Bernini *foi o primeiro a tentar unir a arquitectura com a escultura e a pintura*. Já na Época Clássica e, sobretudo, no Renascimento, encontramos inúmeros exemplos de aplicação da "Obra de Arte Total".

De destacar o cuidado da edição, pela qualidade do papel, pelo design gráfico onde, apenas, destoa o arranjo confuso e difuso da capa. Resta, agora, saber como e onde é que o Instituto Português do Património Arquitectónico (IPPAR) conseguirá escoar uma edição de 3000 exemplares em dois volumes. Oxalá que esta abertura e gentileza se repita noutros eventos artísticos de raiz genuinamente portuguesa.

Fausto Martins

Monique COTTRET, *Jansénisme et Lumières. Pour un autre XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1998, 415 pp.

«Jansénisme et Lumières : quelle étrange idée de rassembler ainsi deux mondes que tout semble devoir opposer.». Questionando este pressuposto, a uma primeira leitura algo extremado e limitativo, a A. procura, nas páginas iniciais, mostrar que ambas as designações recobrem realidades complexas, ainda que, para o segundo termo da dualidade em causa, considere apenas um conjunto de nomes – Voltaire, Montesquieu, Diderot, Rousseau... – que, em sua opinião, configuram o pensamento mais característico das «Lumières» francesas. Sob o título «Le jansénisme existe-t-il?» procede a uma útil, embora conhecida reflexão, sobre a denominação em causa, traçando um breve itinerário dos «jansenismos», em que sentimos a falta da referência aos trabalhos de J. Orcibal, sobretudo à divulgada e conseguida síntese que redigiu para o *Dizionario Critico della Letteratura francese*, em 1973, e que acentua o longo e diferenciado percurso que paulatinamente vai afastando Port-Royal do *Augustinus*, sublinhando a dificuldade em lidar com uma complexa produção intelectual, rica de orientações e matizes diversos.

Em todo o caso, M. C. precisa que os jansenistas do século XVIII são, essencialmente, os que se reagruparam sob a conhecida designação de «appelants», isto é, aqueles que, na sequência da posição tomada em 5 de Março de 1717 pelos bispos Soanen, Colbert, La Broue e Langie, contestavam a aceitação da *Unigenitus* e apelavam a um concílio geral. Para seguir as diferentes tomadas de posição deste grupo, ainda assim difícil de enquadrar do ponto de vista de uma acção concertada, a A. privilegiou o estudo das *Nouvelles Ecclésiastiques ou Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique de la constitution Unigenitus*, entre 1713 e 1803, as *Tables raisonnées des Nouvelles Ecclésiastiques depuis 1728 jusqu'en 1760*, as *Tables raisonnées des Nouvelles Ecclésiastiques depuis 1761 jusqu'en 1790*, cruzando e aferindo as informações, sempre que possível, pela exploração de fontes policiais, essencialmente porque, para além de recensões de obras recentes ou de observações sobre teses de Teologia, os redactores das *Nouvelles* seguiam atentamente o destino dos «appelants», difundindo por meio de uma rede clandestina muito bem organizada as notícias de perseguições e prisões e assimilando frequentemente a Bastilha às catacumbas, na memória desse primeiro cristianismo que alguns deles, que para si próprios preferiam o nome «amis de la vérité», entendiam e difundiam como modelo a imitar.

Através da divisão em três grandes partes a A. examina nas primeiras duas – «Anathèmes» e «Rencontres» – os pontos mais evidentes de conflito e convergência entre jansenistas e Voltaire, Montesquieu, Diderot, Helvétius e Rousseau e na terceira – «Capillarités» –, provavelmente a mais inovadora das três, «les réseaux très fins, si fins qu'ils s'enchevêtrent, sans qu'il soit toujours possible de les distinguer» (p.217). O primeiro capítulo do conjunto, «Anathèmes», estuda, assim, a forma, ou melhor, as formas como o patriarca de Ferney vai reagindo, em função dos objectivos do momento ou da necessidade de alianças pontuais, não apenas a autores ditos «jansenistas», mas também a acontecimentos polémicos e candentes como, por exemplo, os milagres do diácono Pâris. A maior querela entre Voltaire e jansenistas é, do seu ponto de vista, a que se travou à volta da representação da peça *Mahomet* – redigida por 1739 e representada pela primeira vez em Lille em 1741 – justamente porque os falsos milagres apontados a Maomé não deixavam, por esses anos, de parecer aludir à citada questão do cemitério de Médard, a que os jansenistas se revelavam particularmente sensíveis. Embora a A. sublinhe a incoerência de escritos e opiniões, mostrando que, em outras circunstâncias, Voltaire apresenta o jansenismo de

maneira particularmente favorável, entendendo-o como herdeiro de Trento, no sentido em que procurava questionar o culto de santos "suspeitos", as relíquias abusivas e algumas festividades tidas como supersticiosas, parece poder concluir-se, do estudo em causa, que as aproximações ao pensamento e acção jansenista relevam, quase sempre, de momentos de particular violência face aos jesuítas. Neste enquadramento, a A. conclui que a maneira mais correcta de equacionar a questão é perceber que Voltaire forja pequenas e efémeras alianças pontuais, ora com os jesuítas, ora com jansenistas, mostrando quão difícil é, do seu ponto de vista, escolher entre dois males equivalentes, como se «Dans le grand combat engagé par le patriarche contre "l'Infâme" tous les moyens sont bons» (p. 33). O capítulo 2 desta primeira parte avalia a ofensiva dos "homens de Port Royal" contra os «philosophes»: «Au tourment du siècle, les jansénistes prennent l'offensiv» (p.51), atentando nas relações entre estes e Montesquieu – e, muito em especial, na forma polémica como as *Nouvelles Ecclésiastiques* recebem *L'Esprit des Lois* –, examinando ainda os aspectos jansenistas da formação cultural de Diderot e detendo-se no denominado «affaire Helvétius». Particularmente interessante, de vários pontos de vista, sobretudo pela tónica regalista que lhe preside, é a complexa polémica travada pelo jansenista André Blonde (1734-1794), vindo «de cette génération d'appelants qui n'ont pu entrer dans l'Eglise et sont devenus avocats» (p.106), simultaneamente com Bergier e Rousseau, em nome de um pelagianismo que, em sua opinião, os aproxima, como se os discípulos de Santo Inácio tivessem, de algum modo, contribuído para a concepção da imagem do «bom selvagem».

Funcionando em registo de oposição, a segunda parte, intitulada «Rencontres», persegue os pontos de convergência entre «philosophes» e jansenistas, detendo-se, como aliás seria de esperar, no combate contra os jesuítas que ocupa todo o capítulo 4 «Contre les Jésuites» (117-143). Tendo como ponto de referência a obra de Dale Van Kley, *The Jansenists and the expulsion of the jesuits from France, 1757-1765* (1975), a A. mostra, privilegiando as *Nouvelles* como, no início da segunda metade de setecentos, tudo se confunde à volta das querelas da *Unigenitus*, da recusa dos sacramentos, da oposição parlamentar. O atentado de Robert François Damiens contra o rei, em 5 de Janeiro de 1757, actua como fermento da discussão e jesuítas e jansenistas atribuem-se mutuamente a responsabilidade do crime. Enquanto textos e folhetos afectos aos discípulos de Santo Inácio, responsabilizam o clima de desobediência fomentado pelo Parlamento, as *Nouvelles Ecclésiastiques* assinalam, em 1758, a reedição do tratado (1645) do jesuíta H. Busenbaum, que insistia sobre a supremacia do Papa e a independência do clero face ao estado e, em 1759, comentam com entusiasmo a expulsão da Companhia em Portugal.

A terceira parte, dita «Capillarités», vive da focagem específica de ligações pontuais, alianças efémeras, caminhos cruzados explorando as ténues e, por vezes, só suspeitadas relações entre galicanos, parlamentares e jansenistas propriamente ditos, embora esta última designação levante ainda e sempre os mesmos problemas teóricos, no sentido em que não se concebe com propriedade senão no plural, pois que existem jansenistas de acento galicano, "richerista", regalista, aristocrático, parlamentar, rigorista, radical..., confirmando a sempre actual e conseguida definição de J. Orcibal que a A. não cita mas que parece inspirá-la: «Jansénisme: mot employé pour désigner des opinions très diverses dans les domaines de la théologie, de la spiritualité, de l'écclésiologie et même de la politique» (*Dizionario critico della letteratura francese*, 1973).

Tendo em conta esta diversidade de orientações, a A. interroga as zonas de ligação entre jansenistas e homens de letras das Luzes e presta especial atenção à concepção de história vista, na expressão de F. Furet e M. Ozouf, como "instance de légitimation", na medida em que ao olharem e, sobretudo, ao interpretarem o presente à luz do passado, os "appelants" se aproximam inevitavelmente daqueles que procuravam nos primórdios da história de França a matriz do "bom governo" e dos "bons costumes". Linhas e formas de interpretação que acabam por reunir na oposição ao poder político vigente uma cultura globalmente jurídico-galicana hostil ao ultramontanismo teológico-político atribuído aos jesuítas. Não ignorando as conhecidas posições de La Chalotais – de quem sublinha o percurso do Jansenismo às Luzes –, de Voltaire ou de Rousseau, pelo que diz respeito às concepções educativas, a A. conclui que o jansenismo se cruza com as "Lumières" através de «...réseaux intellectuels d'abord, convergences des passés, instances de légitimation parallèles – réseaux de sociabilité, contacts populaires, le jansénisme traverse l'ensemble de la société» (p. 299).

Embora ao longo da obra, que se revela em todo o caso de leitura estimulante, se sinta por vezes a falta da discussão do conceito "Lumières", tido como unívoco na consideração dos ideais de «Raison, Tolérance, Liberté» (p.299), toma-se extremamente informativo seguir a forma como as *Nouvelles Ecclésiastiques* reagem, combativa e empenhadamente, aos acontecimentos que se sucedem ao longo de século XVIII. Por outro lado, o conjunto de notas que acompanha o texto, disponibilizando uma diversidade de fontes que contempla não apenas as *Nouvelles* e as diferentes *Tables raisonnées*, mas também os registos de polícia, jornais, folhetos, correspondência manuscrita, permitindo cruzar informações, faculta ao leitor o contacto com um panorama de publicações que a bibliografia e a utilíssima cronologia também presentes, instrumentos de trabalho de relevo, ajudam a integrar.

Zulmira C. Santos

Alfredo Ribeiro dos SANTOS, *Perfil de Leonardo Coimbra*. Lisboa, Fundação Lusíada, 1998, 194 pp.

Um livro a recensar: tanto pelo interesse das matérias sumariadas, em si mesmas, como pela mais valia informativa resultante do contexto vivencial e ângulo privilegiado de observação do autor, testemunhando débitos próprios, da sua geração e da cultura portuguesa em geral para com o magistério leonardino.

*Breve Perfil* do autor está também esboçado (por Paulo Samuel, Porto, 1996). É conhecido e fornece-nos traços desse referido ângulo privilegiado de observação: rico conhecimento pessoal directo de Leonardo Coimbra, nos bancos do Liceu Rodrigues de Freitas, no Porto, onde o teve por professor; pertença a distinto curso médico, na Faculdade de Medicina do Porto, onde se licenciou em Medicina em 1943, tendo, entre outros, sido condiscípulo, de António Zuzarte Cortesão, filho de Jaime Cortesão; militância «oposicionista» e adesão ao M.U.D.; pioneirismo profissional, no nosso país, no domínio da anesthesiologia; estreito relacionamento pessoal e profissional com ilustres clínicos, entre eles Gomes de Almeida, Álvaro Rosas, Serrano Júnior, Lemos Pereira, Calheiro Lobo, Gonçalves de Azevedo, Alberto Saavedra, João Fernandes, Silva Júnior, e particularmente, no Hospital Geral de Santo António, Veiga Pires e, no Sanatório D. Manuel II, em Vila Nova de Gaia, Leonardo Coimbra, Filho. Enfim, larga actividade profissional, cívica e política de Alfredo Ribeiro dos Santos, militante activo da oposição democrática e liberal ao Estado Novo, facto que constitui, só por si, circunstância capaz de conferir acrescida candência a uma obra visando lançar luz sobre o *Perfil de Leonardo Coimbra*.

Depois de pequena e episódica colaboração na revista *Portucale*, o autor esperou pela sua reforma dos quadros clínicos, no início dos anos oitenta, para, perante a surdina das suas intensas actividades anteriores, se consagrar ao ensaísmo e à divulgação de episódios histórico-culturais relacionados com o Porto e norte do país, nomeadamente explorando filões de um perscrutador memorialismo afectivo, testemunho biográfico de personalidades marcantes que conheceu, num tempo por si intensamente vivido, no seio dos círculos da oposição, onde desde jovem marcou presença. Nessa já vasta e benemerente galeria de testemunhos biográficos publicados, destacamos os consagrados a Jaime Cortesão (Porto, 1985 e Porto, 1993), Alberto Saavedra (Porto, 1990), Afonso Guimarães (Porto, 1990), Abel Salazar (Porto, 1997), e dois livros versando respectivamente sobre *A Renascença Portuguesa – Um movimento cultural Portuense*, Porto, 1990 e *A Tertulia de José Praça na Ateneu Comercial do Porto*, Porto, 1991. Companheiro de Jaime Cortesão nos seus derradeiros anos, tendo conhecido, pessoalmente, alguns importantes nomes ligados aos trajectos das revistas «A Águia» e «Seara Nova», admira que, no início da década de oitenta, Ribeiro dos Santos tenha promovido conferências sobre a «Renascença Portuguesa» e, procurando vivificar um legado, tenha sido um dos fundadores do movimento «Nova Renascença», de cuja revista, com o mesmo nome, se tornou colaborador regular e director científico? Como se vê, já distante o criativo *Movimento 57*, agora, em finais do século XX, em tempos de globalização e reforço da União Europeia, a república municipalista de Teixeira de Pascoaes, «democracia rústica e campestre», nos

termos da *Arte de Ser Português* «adoradora» da Família, da Pátria e do Supremo Ser Espiritual, e os «intuítos» da «Renascença Portuguesa», definidos em Janeiro de 1912 por Jaime Cortesão, podem continuar a ser inspiradores e bandeira...

A «Renascença Portuguesa» é, necessariamente, matéria central do *Perfil de Leonardo Coimbra*, obra, a partir de agora, marco obrigatório de referência no conjunto da bibliografia de Alfredo Ribeiro dos Santos.

Dada a personalidade do filósofo, figura de primeiríssimo plano da vida cultural portuguesa do século XX, não se estranhará que a leitura deste *Perfil* envolva vasto e heterogéneo público. Está mesmo escrito, felizmente, de modo a poder servi-lo. Em todo o caso, numa Faculdade no passado criatura de Leonardo Coimbra e que hoje o erige como figura emblemática, é mais do que natural que esta publicação não fique sem atento reparo... mesmo se por parte de uma revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso.

Desrespeitando um pouco as praxes, seja-nos permitido começarmos por confessar que, precisamente no terreno específico desta revista, se situa uma «objecção»: tratando-se na obra de esboçar o perfil de um intelectual convertido ao catolicismo que, como nos é lembrado (Carta de D. António Ferreira Gomes), gostava de repetir «Eu creio, Senhor, mas ajuda a minha incredulidade», cujo entusiástico franciscanismo o autor reconhece – sugerindo possíveis influências de Cortesão e Teixeira de Pascoaes, no início da *Renascença Portuguesa* (pp. 69-70) –, cuja «tendência mística» releva (p. 133), a cujo casamento, bem como ao baptismo do filho, presidiu o arqui-conhecido e venerado jesuíta Padre Cruz, esperaríamos que o quadro da espiritualidade aparecesse valorizado no pano de fundo no qual se projecta esse perfil.

Assim, por exemplo, teria sido útil que se dessem a conhecer as circunstâncias particulares que levaram a que a celebração da conversão de Leonardo Coimbra tivesse tido lugar «na intimidade da capela gótica dos Pestanas», espaço devoto português muito particular, já anteriormente com notoriedade pelo seu especial papel na obra de «recuperação católica»...

Perguntamos apenas: na linha de Pinharanda Gomes – que, como o autor refere, consagrou um estudo à *Teologia de Leonardo Coimbra* –, não haveria lugar a que expressamente se consagrasse algum tempo e espaço à espiritualidade do filósofo?

É justamente este especialista – Pinharanda Gomes –, um discípulo da segunda geração de Leonardo Coimbra, que nos faz a apresentação do *Perfil* e do seu autor, num «Prefácio» a vários títulos modelar, sabendo-se como género é fértil em escolhos. O pleno conhecimento das matérias envolvidas, o tacto e competência do prefaciador, a sua «justa benedicência» – qualidade que atribui a Alfredo Ribeiro dos Santos –, estão certamente na base do útil e salutar efeito da sua leitura. O capítulo inicial, «reivindicador» do discipulado de Leonardo Coimbra por parte do autor e de outros companheiros do Liceu Rodrigues de Freitas, tem o cunho da homenagem sincera da saudade. O autor não exagera ao evocar o fascínio exercido pelos dotes pedagógicos, palavra e presença de Leonardo nos seus alunos. Basta ter convivido, como é nosso caso, com outros seus alunos do Rodrigues de Freitas, para se ter colhido idêntico depoimento, e é conhecida a enorme irradiação de simpatia do mestre, que em passeios e tertúlias de café prolongava as suas aulas, conquistando «almas» pela amizade (cf. pp. 35-36). Neste capítulo, não é supérfluo encarecer o enorme interesse da evocação do ambiente escolar e das actuações de docentes e discentes nesses anos cruciais de militância experimental da Acção Escolar Vanguarda, apenas sendo de lamentar que o autor não cite muito mais nomes de «engenheiros, médicos, professores universitários e ministros» que, então alunos do Rodrigues de Freitas, participaram dos acontecimentos desses anos, uma vez que tais dados, sem porem necessariamente em causa a memória dos participantes, ajudariam a apertar a malha informativa relativa ao meio socio-cultural portuense.

Seguidamente, o autor trata do itinerário de Leonardo Coimbra, da sua amada Lixa, do seu meio familiar, dos tempos do colégio, às sinuosas lides académicas, e do anarquismo da «*Nova Silva*» ao republicanismo da «Águia». As suas fontes são as mais autorizadas, nomeadamente com recurso ao volume de *Testemunhos dos seus Contemporâneos*, organizado por Sant'Ana Dionísio. Todavia perguntamo-nos se, também nesta área (das primeiras manifestações do «genótipo» e do «fenótipo» de Leonardo Coimbra), não fica grande espaço aberto às surpresas da investigação...

Uma expectativa com a qual concordará Alfredo Ribeiro dos Santos, pois nomeadamente reconhece que a fase de colegial em Penafiel «carece de mais atenta pesquisa» (p.189). É realmente espantoso ver Leonardo, num comício anti-jesuitico de Janeiro de 1909, realizado no Porto e presidido por Miguel Bombarda, defender o valor e perenidade do «sentimento religioso», ou mais ainda, nas palavras do autor, estigmatizar com desassombro, «o Materialismo, o Positivismo e o Jacobinismo, na presença das figuras do republicanismo, promotoras dos comícios e defensoras dessas teses» (p. 49)... Não está aqui o autor, implicitamente, a dar razão ao filho do filósofo, para quem «seu pai foi essencialmente um espírito religioso», ou a Pinharanda Gomes, para quem «mesmo em fase do mais exaltado anti-clericalismo», Leonardo teve em Jesus o principal referencial da vida, como lemos no capítulo IX da obra, consagrado às polémicas sobre o filósofo?

Natural era que escrevendo que «O Homem há-de sempre compreender-se como uma saudad de Deus», Leonardo Coimbra suscitasse a irritação dos meios materialistas, particularmente marxistas, alérgicos a estas efusões agostinianas; todavia, estava apenas a ser filosoficamente coerente com o legado saudosista de «A Águia» que, como director, empunhara em Julho de 1922. Como vinca Ribeiro dos Santos (cap. III, p. 60), nessa nova série da revista, de uma década, Leonardo procurará manter os projectos iniciais da «Renascença Portuguesa», ficando este movimento doravante, mais do que nunca marcado pela ingente actividade do filósofo.

Quanto ao *criacionismo* e à produção filosófica de Leonardo Coimbra, objecto de ponderadas considerações, expendidas no quarto capítulo, seja-nos permitido perguntar, baseado num outro episódio polémico, fielmente transmitido pelo autor (pp.125-126): não estaria «Heliodoro», articulista do «Diário Liberal», irritado pelo teor da conferência «A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre», ao querer, em nome do dialecto-materialismo, fazer menoscabo à credibilidade do pensamento leonardino, sem o saber, — afinal — a fazer-lhe justiça, sem o diminuir, ao falar da «Transmutação da Filosofia em Teologia pelo doutor Leonardo Coimbra»?

Os capítulos sobre «A obra de Leonardo Coimbra na educação» e «A Primeira Faculdade de Letras do Porto» são dois dos mais ricos momentos desta obra. Não apenas porque o autor, bem informado e bom informador, nas suas sóbrias sínteses, através de uma escrita clara e atractiva, facilmente prende o leitor mais "distraído", como porque o faz pensar nas raízes de algumas injustiças graves, praticadas por graves intelectuais, em relação a Leonardo Coimbra, ainda hoje a urgirem reparação, não obstante o amplo movimento de estudo e simpatia da segunda metade do século XX, de que nos fala eloquentemente o amplo inventário bibliográfico do final da obra. Com efeito, manifestando a sua estranheza, o autor não deixa — e muito bem — de registar (pp. 81-82) títulos dedicados à pedagogia portuguesa contemporânea que, de forma gritante, simplesmente ignoraram o papel do entusiasta das Escolas Primárias Superiores e das Universidades Populares, mesmo se, silenciando o seu nome, comentaram o teor de decretos de sua autoria...

Alfredo Ribeiro dos Santos é transparente ao dar-nos conta, tanto dos entusiasmos, como das reservas e oposições experimentadas pela personalidade de Leonardo Coimbra.

Entre os intelectuais portugueses que foram mais longe na desqualificação da obra de Leonardo Coimbra estão António Sérgio e Abel Salazar. Como mostra o autor, o primeiro, afinal nem sempre exemplo de serenidade critica, foi nitidamente posto em respeito por Sant'Ana Dionísio. Já que este, socorrendo-se de um depoimento do punho de Raul Proença, o fez desmentir completamente um parecer que Sérgio lhe atribuiu sobre o valor de Leonardo, enquanto filósofo. Quanto a Abel Salazar, Ribeiro dos Santos põe o dedo na questão essencial: o seu neo-positivismo extremo e «fobia metafísica», que lhe permitiam ridicularizar e traçar delirantes perfis caracterológicos do «ducto caracterológico e pseudo-filosófico de Coimbra e Pascoaes»...

O autor, cuja sinceridade vai ao ponto de documentar a sua própria perplexidade e retracção (p.163), não tem dificuldade em explicar estas atitudes: sobretudo desde a conferência «A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre», pronunciada por Leonardo Coimbra no Porto, a 31 de Maio de 1933, e repetida em Lisboa, no Teatro de S. Carlos, a 31 de Janeiro de 1934, acompanhada da sua aproximação à Igreja Católica, no quadro de um ambiente político extremamente crispado, interna e externamente, foi fácil aos círculos oposicionistas, condicionados pelo Partido Comunista, uma interpretação — falsa — das atitudes do filósofo, como significando adesão ao Estado Novo. Daí, da «sua pretensa adesão à situação política e sua conversão religiosa», arrancou, como se conclui da

leitura da obra, uma autêntica campanha de descrédito contra o pensador de *O Criacionismo*, na qual entrou o ilustre histologista da Faculdade de Medicina do Porto, em torno de cuja personalidade e princípios neo-positivistas passou a gravitar o grupo de alguns antigos alunos de Leonardo, no Liceu Rodrigues de Freitas, grupo esse que no Porto, em 30 de Janeiro de 1937, fundou a revista «*Sol Nascente*».

Se conhecermos a «voz corrente» de meios sócio-políticos e culturais a que acedeu o autor é, desde logo, de evidente utilidade (e que bom seria se lograsse publicar as «memórias inéditas» de Veiga Pires, que cita à p. 111!), Ribeiro dos Santos não se fica por aí, e, com sentido de justiça e responsabilidade, depõe pessoalmente, no sentido da restauração da plenitude – possível – da verdade, relativa ao objecto dos seus cuidados nesta obra. Segundo isentamente entende, «a conversão» de Leonardo «resultou de uma longa e natural evolução do seu pensamento espiritualista». E, entre outros candentíssimos testemunhos pessoais (como o referente ao intrigante conselho pedagógico oferecido pelo Doutor Salazar a Leonardo Coimbra, aquando da sua visita ao Liceu Rodrigues de Freitas, em Abril de 34), ainda sobre o significado da referida conferência do S. Carlos, o autor reproduz a resposta que o filósofo deu a uma interpelação de Carlos Espain, também seu aluno daquela casa, bem demonstrativa da independência e liberdade de um pensamento que não era «função do lugar» onde falava. Como resulta da agradável leitura desta oportuna obra, que difícil era naqueles tempos apresentar a democracia como «filha do cristianismo» e querer, como republicano quis Leonardo, «enraizar a Liberdade, Igualdade e Fraternidade no coração de Cristo!»...

Pedro Vilas Boas Tavares

Maria Regina Tavares da SILVA, *A Mulher. Bibliografia Portuguesa Anotada (1518-1998)*, Lisboa, Edições Cosmos, 1999, 371 pp.

As bibliografias, seja qual for o âmbito em que se situem, são sempre úteis e cada vez mais imprescindíveis como instrumento de trabalho, no contexto da investigação actual. Esta *Bibliografia Portuguesa Anotada*, concentrada em torno de trabalhos de, sobre, contra, em favor de, para, por, por causa de mulheres, pretende dar conta quer da abrangência quer da relativamente recente explosão de estudos em torno da mulher, no contexto português. Apresenta-se, no entanto, talvez, mesmo tendo em conta o carácter necessariamente incompleto de todas as bibliografias, como uma obra demasiado difusa – e por isso naturalmente insuficiente na cobertura que pretende realizar – apesar da aparente homogeneidade construída em torno da temática “mulher”. De facto, mesmo levando em conta a salvaguarda, enunciada na Introdução, de não ter pretensões de “exaustividade total”, o trabalho privilegia uma perspectiva mais de plano do que de profundidade, de que resulta uma certa debilidade do resultado final.

As 1928 referências que nesta obra se coligiram pretendem, como se declara na p. 14, abrir pistas ou sensibilizar investigadores para um campo de estudos cuja fecundidade se adivinha pródiga. Mas a multiplicidade de áreas contempladas compromete, à partida, um projecto que, em si, é interessante, mas de muito difícil exequibilidade nos moldes em que foi estruturado. De facto, será difícil, em apenas 284 páginas, estabelecer uma bibliografia que cubra, com a profundidade e exaustão desejável, as múltiplas perspectivas de estudo que esta obra pretende inventariar: mulher e maternidade, sexualidade, literatura, arte em geral, religião, trabalho, educação, casamento, vida política, feminismo e anti-feminismo, estatuto legal, protecção social, organizações de mulheres, prostituição, violência familiar, etc.

A autora pretende abarcar, nestas áreas referidas, um espaço cronológico de 500 anos, facto que, só por si, já é por demais ambicioso, mesmo se fosse apenas campo de amostragem de uma só temática. Assim, uma fronteira temporal demasiado alargada, conjugada com uma multiplicidade quase incomportável de ângulos de abordagem, faz deste trabalho uma obra cujo receptor dificilmente se consegue descobrir qual é. O especialista, esse, sente-se um pouco defraudado pela inventariação lacunar de obras, para cada tema. A intenção é, diga-se.

extremamente interessante, mas afigura-se deceptiva na sua concretização. No entanto, a obra tem o mérito de permitir perceber, para quem a folheie, trilhos de investigação ainda não muito calcorreados e permitir visionar hipóteses de trabalho, através dos nexos que cada um encontrar na relação entre as várias temáticas e as diversas épocas.

A obra contém um prefácio de Maria de Lourdes Pintasilgo e uma introdução da autora, onde se apresentam os critérios, objectivos e opções que estiveram subjacentes à organização da Bibliografia. Neste pórtico de entrada, anuncia-se uma divisão do trabalho em duas grandes partes: a primeira, contendo obras registadas por ordem alfabética de títulos ou autores, com um resumo (às vezes ausente) do conteúdo ou da orientação da obra; a segunda, uma listagem por assuntos. Segue-se a Bibliografia propriamente dita.

Na Introdução, de 37 páginas, a autora esboça a possibilidade de um roteiro de construção da figura da mulher, a partir da bibliografia em causa. E classifica os títulos recolhidos em três grandes linhas, às vezes convergentes na mesma obra, que reflectem o modo como a temática "mulher" tem sido abordada ao longo dos séculos: obras de carácter laudatório, obras de carácter didáctico e crítico e obras sobre os direitos e acção das mulheres. Depois, em breves páginas, a autora ensaia, a partir de uma perspectiva diacrónica da publicação dos títulos, uma interpretação da orientação das publicações em torno da mulher, de modo a demonstrar que o reconhecimento gradual do papel social, político, familiar e individual da mulher vem na esteira da afirmação dos valores da democracia. Considerações que não nos devem, no entanto, distrair da bibliografia em si, que é, de facto, o trabalho que a autora quis realizar e divulgar e que constitui o motivo fulcral desta recensão.

A autora excluiu do seu inventário as obras de medicina feminina, por serem demasiado técnicas, à excepção daquelas que evidenciavam uma função social e educativa. Excluiu também os trabalhos de carácter monográfico realizados em torno de figuras individuais, centrando-se sobretudo na mulher enquanto classe, por considerar incomportável uma cobertura do geral e do particular. Excluiu ainda os periódicos não monográficos. No entanto, há que entender que, em alguns casos, o todo pode ser esclarecido pela parte e que, quando escasseiam dados consistentes e sistemáticos sobre a história das mulheres, sobretudo para épocas mais recuadas, as individualidades são às vezes os únicos focos de luz que guiam o investigador para aceder ao todo. E, apesar da exclusão dos periódicos, sempre seria útil e sugestivo um peregrinar pela imprensa destinada especificamente a um público feminino e referir alguns títulos existentes em várias cidades do país, que permitem captar as várias imagens da mulher ao longo dos séculos XIX e XX.

No que se refere à mais recente investigação, sobretudo à produzida na esfera da universidade, faltam frequentemente os resumos dos conteúdos. Neste âmbito, verifica-se uma certa falta de controlo da informação, pois sempre será de estranhar que a autora cite Maria de Lurdes Fernandes pelo seu trabalho *Casamento e religiosidade feminina no séc. XV em Portugal*, produzido para o Congresso sobre Bartolomeu Dias e a sua época, cujas actas foram editadas em 1989, e ignore a tese de Doutoramento da autora, editada em 1995, intitulada *Espelhos, cartas e guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica (1450-1700)*, onde se constrói o quadro cultural mais vasto e consistente em que se insere, apenas como parte de um todo que urge perceber, a problemática abordada nesse trabalho inicial apresentado ao congresso. Ai poderia Regina Tavares da Silva ter recolhido um amplo manancial de informação que cobriria, generosamente, a segunda grande linha de abordagem da temática mulher, que classificou como "obras de carácter didáctico e crítico".

Neste espaço de 500 anos que a autora procurou cobrir, os séculos mais recuados são, talvez, e compreensivelmente, os que carecem de uma focagem mais ampliada. Alguns aspectos da cultura portuguesa dos sécs. XVII e XVIII, por exemplo, ficaram amputados e remetidos ao silêncio de que, apesar de tudo, a investigação realizada em Portugal nos últimos anos os tem vindo a retirar. A título meramente ilustrativo, refira-se o trabalho de Maria de Fátima Castro em torno da questão dos recolhimentos para beatas, *O Recolhimento das Beatas de Santo António do Campo da Vinha*, Braga, Separata do vol. XLVI da Revista Bracara Augusta, 1995/6. Seria também interessante fornecer ao leitor a indicação de algumas bibliografias que têm sido publicadas nos últimos anos sobre aspectos específicos da actividade feminina nos séculos XVII e XVIII, por exemplo, nas áreas



da literatura e da religião, como o *Contributo para uma bibliografia cronológica da literatura monástica feminina portuguesa dos sécs. XVII e XVIII (impressos)*, publicada em 1995 pelo Centro de Estudos de História Religiosa, ou o *Catálogo da Exposição bibliográfica comemorativa do oitavo centenário do nascimento de Santa Clara*, organizado por Francisco Leite de Faria, publicado em Lisboa em 1994, com o título *Santa Clara e as Clarissas em Portugal...*

Na mesma esfera conventual, registre-se, também como exemplo, a ausência de *Intimidade e Encanto – O Mosteiro Cisterciense de Santa Maria de Cós (Alcobaça)*, de Cristina Pina e Sousa e Saul António Gomes, editada em Leiria, Ed. Magno, 1998, apesar da autora registar algumas incursões nos ambientes cistercienses femininos. *As primeiras vidas de santa Clara: dos testemunhos à biografia*, de José Adriano de Carvalho, Separata de *Verdad Y Vida*, Madrid, 1994 é um título que a obra ganharia em conter, por se reportar a uma das figuras femininas que mais marcou a vida espiritual na Idade Média e na Idade Moderna.

De estranhar também que, conhecendo a autora esses mananciais de informação que sempre são as crónicas monásticas, refira Fr. Luís dos Anjos e Jorge Cardoso, mas silencie Fr. Jerónimo de Belém, por exemplo.

Quanto ao século XVI, sendo o tema da malícia das mulheres um tópico bem realçado pela autora logo desde o seu prefácio, deveria a Bibliografia conter uma referência ao trabalho de Maria de Lurdes Correia Fernandes, *Ausência do Marido e "Desgoverno" da Casa na Época dos Descobrimentos (Algumas Imagens da Literatura e da Tradística Moral Ibérica)*, Separata de *Cadernos Históricos*, Lagos, 1996.

Por último, estranhámos não ver, neste muitos títulos que a autora arrola, *as Fontes Portuguesas para a História das Mulheres*, catálogo editado em Lisboa, em 1994, relativo ao certame que se constituiu como actividade complementar do Congresso *O Rosto Feminino na Expansão Portuguesa*, cujas actas a autora, aliás, cita. Aí se oferece ao leitor uma lista de obras pertencentes aos fundos da Biblioteca Nacional de Lisboa (sendo a mais antiga de 1518), agrupadas por sete áreas temáticas, e que constitui talvez o primeiro ensaio de uma inventariação bibliográfica de natureza temática, que este trabalho de Regina Tavares da Silva amplio, aprofunda, diversifica, particulariza.

Estes são alguns apontamentos que resultam das várias impressões de leitura que a obra suscita.

Só quem nunca organizou bibliografias desconhece o grande investimento de tempo, dedicação pessoal e esforço que um trabalho deste género pressupõe, pelo que sempre esta iniciativa será de louvar. Mas ousamos sugerir, até como estímulo para uma reorganização e ampliação futura desta publicação, que um trabalho faseado (por séculos ou por temas...) e realizado em equipa (envolvendo pessoas de diversas formações e competências) talvez fosse uma melhor solução para um projecto desta envergadura.

Isabel Morujão

*Piedade Popular. Sociabilidades. Representações. Espiritualidades. Actas do Colóquio Internacional*. Lisboa: Terramar/Centro de História da Cultura – História das Ideias da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Lisboa, 1999, 450 pp.

"Entre o céu e a terra" e "da alma ao altar" são duas entre várias lendas possíveis que ajudam, de algum modo, a condensar – escopo difícil se não mesmo impossível... – o sentido essencial de um colóquio sobre Piedade Popular promovido e organizado pelo Centro de História da Cultura/História das Ideias (C.H.C./U.N.L.) de 20 a 23 de Novembro de 1998. Trata-se, aliás, de uma iniciativa que nos parece articulável com outra, em curso, da responsabilidade conjunta do Centre National de la Recherche Scientifique (C.N.R.S.) e do citado C.H.C., U.N.L. sob a forma de relatório bibliográfico intitulado *Piedade Popular em Portugal* e dirigido por Zélia Osório de

Castro e Paule Lerou, de que saiu já a lume o tomo I – *Noroeste*<sup>1</sup>. Uma articulação implícita nas *Palavras de Saudação* da Coordenadora da Comissão Organizadora do Colóquio, Maria Fernanda Dinis Teixeira Enes (p. 9-10).

A expressão piedade popular serve, como se vê, de elo às duas iniciativas no sentido invocado por Domingos A. Moreira logo a abrir a sua comunicação *Piedade Popular e Catolicismo (algumas perspectivas de confronto)* [p. 365-370]. Este autor sublinha aí a existência de duas formas de piedade ou religiosidade em nada antagónicas, mas estreitamente complementares, sendo uma o catolicismo oficial ou litúrgico caracterizado pelo seu aspecto abstracto, doutrinal, racional, sóbrio e jurídico, e a outra a "religião católica concreta" ou "*concretizada, incarnada, realizada, vivida (sempre com graus diversos de imperfeição) pelas pessoas e grupos humanos*" (p. 365). E a primeira tende naturalmente a concretizar-se na segunda, entendida como uma prática de vida aberta ao Deus humanizado em Cristo através de uma Fé vertida em obras de caridade e de uma Espiritualidade "*incarnada em Sacramentalidade em ordem aos "novos céus e nova Terra" da expressão bíblica da 2ª carta de S. Pedro, III, 13ª*" (p. 365). Há, assim, uma óbvia convergência entre a chamada piedade oficial e a popular sem risco de confronto ou conflito, tanto mais que aquela se inscreve mais na esfera da "comunidade católica", enquanto a popular é mais comum nas pessoas particulares (inclusive membros da hierarquia eclesiástica) de gostos diversos. No entanto, convém notar que essa complementaridade não exclui a existência mais ou menos latente do binómio "contemplação" e "participação" que remete, afinal, para uma tensão efectiva entre a piedade oficial e a piedade popular. A "contemplação" visa sobretudo o interesse da pessoa por dons divinos ansiados, ou seja, um Deus "objecto" dessa ânsia humana expressa pela oração de súplica, enquanto a "participação" visa mais um Deus "sujeito" (activo) "*de graça e amor em partilha, diálogo e colaboração também "activa" da pessoa em forma unida mas também com certa autonomia*" (p. 367) numa atitude de louvor sem exclusão da súplica.

A reflexão introduzida por Domingos A. Moreira permite-nos alinhar, aqui, as impressões avulsas suscitadas ao longo de seiscentas e vinte páginas repartidas por uma panóplia de quarenta textos/comunicações autónomas de autores diferentes e, apesar disso, todas polarizadas em função quer do referido binómio piedade oficial e popular, "participação" e "contemplação", quer de uma "paleta disciplinar" em que avulta a historiografia cultural e religiosa assente em bases críticas e científicas renovadas e actuais.

A encimar e a unir aqueles dois pólos – e talvez por isso tenha sido posta no início do volume – surge a comunicação de Jean Delumeau, membro do *Collège de France*, intitulada *Le Jardin des delices et nous* (p. 13-26) e pautada por um interessante exercício hermenêutico (teológico e historiográfico) feito a partir da carga mítico-simbólica contida na metáfora doutrinária, ideológica e espiritual do "jardim das delícias" e seus sinónimos – Éden e Paraíso (celeste e terrestre) – que atravessa toda a matriz judaico-cristã nas suas diversas "fórmulas" religiosas – judaísmo, catolicismo e protestantismo.

O texto de Delumeau parece-nos uma boa escolha para o começo de um "itinerário" de leitura(s) que somos tentados a subdividir em três tópicos principais: a dos textos literários e os de boa doutrina para regulação de uma esmerada conduta cristã dentro de espaços institucionais determinados; a dos lugares, imagens e devoções piedosas estimuladas por um intenso caudal de martirologios, de aparições e de outros "sinais" sagrados; e a das vivências e experiências espirituais díspares.

Dentro da primeira tópica parece-nos aceitável situar, pela ordem da sua paginação no volume, as seguintes comunicações e respectivos autores: *Mística da Confraria do Rosário e S. Benedito no Porto (Séc. XVIII). Espiritualidade a nível popular* por Manuel Augusto Calheiros Valença (p. 133-146); *A Religiosidade na Literatura Portuguesa de Viagens no século XVI. Da superstição à fé* por António Manuel Andrade Moniz (p. 161-177); *O Martírio cristão nas Décadas da Ásia de Diogo do Couto* por Maria Celeste Moniz (p. 179-189); *O Baptismo do Príncipe de*

<sup>1</sup> *Piedade popular em Portugal, tomo I - Noroeste*. Dir. Zília Osório de Castro e Paule Lerou. Lisboa/Paris: Edições Távola Redonda, de Manuel Cadafaz de Matos/Letouzey & Ané, 1998.

*Bissau em Lisboa em 1694 (Apreciações do Núncio Apostólico)* por Pedro Vilas Boas Tavares (p. 191-205); *Missions et spiritualité dans les pays méditerranéens au XVIIIème siècle* por Louis Châtelier (p. 219-229); *O Rigorismo na espiritualidade popular oitocentista – o contributo da Missão Abreviada* por João Francisco Marques (p. 231-242); *Itinerários de Missão do Oratoriano Teodoro de Almeida* por Zulmira C. Santos (p. 273-289); *Piedade cristã e reformismo económico na acção pastoral de Frei Manuel do Cenáculo* por Francisco António Lourenço Vaz (p. 371-392); *Leituras oitocentistas da Piedade Popular medieval – as cerimónias e os rituais em "A Abóbada" de Herculano* por Sandra Amaral Monteiro (p. 393-410); *O Romanceiro da tradição oral moderna e as orações. Relendo "El Romanceiro Espiritual en la Tradición Oral" de Diego Catalán* por Pere Ferré (p. 473-485); *Reflexões sobre o estudo da sociabilidade na cidade de Goiás: a origem da Liga Operária de Santa Luzia – 1911* por Cristina de Cássia Pereira Moraes (p. 487-500); *Espaço urbano, sociabilidades e confrarias. Lisboa nos finais do Antigo Regime* por Maria Alexandre Lousada (p. 537-558); *Ritos alimentares em algumas Confrarias portuguesas medievais* por Maria Ângela Beirante (p. 559-570); *As Misericórdias na sociedade portuguesa dos séculos XIX-XX. Estudo de um caso (Setúbal)* por Maria da Conceição Quintas (p. 571-589); *A Confraria de São Pedro Gonçalves em Ponta Delgada no séc. XIX – Espaço de sociabilidade* por Maria Fernanda Enes (p. 591-607); *O Religioso no pensamento de um poeta popular alentejano: João Rebocho Velez* por Manuel Ferreira Patrício (p. 609-620).

Enquadram-se, em nossa opinião, na segunda tópica as seguintes comunicações: *Santos Portugueses de Origem Desconhecida* por José Mattoso (p. 27-42); *Para uma História dos Santuários Portugueses* por Pedro Penteado (p. 43-55); *A Peregrinação de D. Manuel a Santiago de Compostela (em 1502) vista à luz de outros documentos inéditos* por Manuel Cadafaz de Matos (p. 79-104); *O Culto de Nossa Senhora da Luz e o resgate de cativos* por Edite Alberto (p. 105-109); *Devoção e Devotos: o caso da Ilha de S. Miguel no decurso do povoamento insular, séculos XV-XVI* por Susana Goulart Costa (p. 147-160); *Correio Logo a Fama do Milagre. Narrativas missionárias, motivações e devoções num Oriente imaginado* por Ângela Barreto Xavier (p. 207-218); *A Construção da Santidade nos finais do século XVI. O Caso de Isabel de Miranda, tecedeira, viúva e "santa" (c. 1539-1610)* por Maria de Lurdes Correia Fernandes (p. 243-272); *Aspects populaires de la dévotion au Purgatoire à l'âge moderne dans l'Occident chrétien. Le Témoinage des représentations figurées* por Michel Vovelle (p. 291-300); *Desta: Liturgia natalícia popular na cultura madeirense* por José Eduardo Franco (p. 335-349); *Cultos e tradições na ilha de Porto Santo* por Maria Ivone de Ornellas de Andrade (p. 351-363); *Piedad y artes plásticas. La Devoción a la Preciosa Sangre de Cristo durante los siglos XIII a los primeros años del XVI y su influencia en las manifestaciones artísticas* por José Sanchez Herrero (p. 411-432); *Vínculos de "Eterna Memória": Esgotamento e quebra de fundações perpétuas na cidade de Lisboa* por Ana Cristina Araújo (p. 433-442); *Ultimes intercesseurs. Les Invocations testamentaires dans le diocèse de Poitiers* por Jacques Marcadé (p. 443-452); *Cataclismos, medo e piedade. Votos e clamores na arquidiocese de Braga (1550-1900)* por Franquelim Neiva Soares (p. 453-471); *Festas e rituais de Caridade nas Misericórdias* por Maria Marta Lobo de Araújo (p. 501-516); *O Culto a Nossa Senhora da Atalaia (Montijo)* por Mário Balseiro Dias (p. 517-535).

Na terceira e última tópica pode o leitor percorrer as páginas de *A Espiritualidade de Santo António na piedade popular* por Maria de Lourdes Sirgado Ganho (p. 57-60); *A Vivência de uma religiosidade diferente: os Mouriscos portugueses entre a Cruz e o Crescente* por Isabel M. R. Mendes Drumond Braga (p. 111-132); *"Expressões recentes da devoção à Misericórdia Divina" – A Coroa e outras fórmulas segundo a mística Faustina Kowalska* por Carlos H. do C. Silva (p. 307-325); *A Experiência religiosa: um ponto de partida para uma leitura da obra de psicologia religiosa de A. Vergote* por Brigitte Dotry Cardoso e Cunha (p. 327-334).

A "arrumação" proposta das comunicações que substancializam o volume de actas do Colóquio em apreço está longe de ser dogmática e a única possível, correspondendo apenas a uma tentativa de orientação para o potencial leitor. Como propedêutica pretende ser, também, uma apreciação final da obra.

No seu conjunto a informação histórica carreada pelas diferentes aportações dentro das "zonas" temáticas recenseadas constitui, sem dúvida, um repositório de "material" indispensável para a progressão qualitativa do conhecimento sobre as sociabilidades, representações e espiritualidades do fenómeno pietista em Portugal e – por comparação útil e necessária – na Europa Mediterrânica. E muito aproveitáveis são ainda as interpretações e as "conclusões" que acompanham e enformam o referido material informativo, sem as quais, aliás, não pode ser instaurado um efectivo debate científico. Não obstante existirem disparidades óbvias quanto a alguns critérios (profundidade, rigor analítico, pertinência das fontes primárias reveladas, etc.) postuláveis para a qualificação científica dos textos insertos em publicações desta natureza, esse óbice não faz desmerecer a iniciativa, nem muito menos o seu indiscutível valor historiográfico.

Juntamente com a almejada prossecução do repertório bibliográfico lembrado no início desta recensão o primeiro Colóquio Internacional sobre a Piedade Popular, bem como futuras iniciativas análogas que se esperam e recomendam vivamente, indicia um seguro e fecundo interesse por uma área temática e disciplinar tratada já não apenas nas habituais esferas teológica e eclesiástica, mas também em estreita interacção com a História da Cultura e das Religiões tendo em vista a construção de um saber mais global e cada vez menos avulso e equívoco.

Armando Malheiro da Silva